

Gabriel Debatin

***PENSIERO DEBOLE* E O SENTIDO DO SER:  
O ANTAGÔNICO DISTANCIAMENTO ONTOLÓGICO ENTRE  
VATTIMO E HEIDEGGER**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Wu

Florianópolis  
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Debatin, Gabriel

Pensiero debole e o sentido do ser : O antagônico  
distanciamento ontológico entre Vattimo e Heidegger  
/ Gabriel Debatin ; orientador, Roberto Wu, 2018.  
168 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de  
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Pensiero debole. 3. Ontologia.  
4. Niilismo. I. Wu, Roberto. II. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação  
em Filosofia. III. Título.

Gabriel Debatin

***PENSIERO DEBOLE E O SENTIDO DO SER:***  
**O ANTAGÔNICO DISTANCIAMENTO ONTOLÓGICO ENTRE**  
**VATTIMO E HEIDEGGER**


Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

Florianópolis, 23 de fevereiro de 2018



Prof. Roberto Wu, Dr.  
Coordenador do Curso

**Banca Examinadora:**



Prof. Roberto Wu, Dr.  
Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof.ª Claudia Pellegrini Drucker, Dr.ª  
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Gustavo Silvano Batista, Dr.  
Universidade Federal do Piauí

## **AGRADECIMENTOS**

Sou cordialmente grato a todos que, de uma forma ou de outra, contribuíram para a efetiva execução do presente trabalho. Dentre estes, nomeio:

O Prof. Dr. Roberto Wu, pelas inestimáveis orientações empreendidas ao longo do curso, as quais foram fonte de desmedidos conhecimentos, tanto filosóficos, quanto vivenciais;

A Prof.<sup>a</sup> Dra. Claudia Pellegrini Drucker, o Prof. Dr. Celso Reni Braidá e o Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista, pelas valiosas críticas dirigidas a essa dissertação, as quais fizeram-na crescer;

A Nadine Moritz de Oliveira, pelo seu fidedigno companheirismo, o qual, estando constantemente disponível, propiciou-me o suporte necessário para o desenvolvimento deste trabalho;

E a Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina, que tornou essa empresa financeiramente viável.



*À Nadine*



כִּי־הִשְׁתַּחֲוִיתָ יְהוָה וְיָרַסוּן צְדִיק מִה־פְּעֹל:

(Sl. 11,3)





## RESUMO

De acordo com Gianni Vattimo, a Pós-Modernidade é marcada pela crise da noção de ser como fundamento, e por conta disso o pensamento não possui a *força* necessária para firmar-se como um referencial estável, tornando-se *fraco*. Mais do que uma simples constatação, *pensiero debole* – pensamento fraco – é o caminho que a humanidade pós-moderna precisa percorrer para superar o domínio aprisionador da metafísica. Tal conceito está estruturado principalmente sobre o niilismo de Nietzsche e a ontologia de Heidegger, sendo essencialmente alusivo a esses filósofos; contudo, em sua apropriação dos conceitos de Heidegger, parece haver um distanciamento interpretativo, dissonante com interpretações mais textuais do filósofo alemão. A presente pesquisa, portanto, consiste em um contraponto entre a ontologia de Heidegger e a sua interpretação por Vattimo, a fim de acentuar a tensão existente entre ambos. Para tanto, abordou-se os textos de Heidegger e de Vattimo que tratam dos principais conceitos aludidos pelo *pensiero debole*, a saber, fundamento – *Grund* – e abismo – *Ab-grund* –, a questão da técnica, a *Verwindung* – superação – da metafísica, o pensamento como *An-denken* – lembrança – e a temática do niilismo. Procedendo conforme a descrição, foi possível concluir por um antagônico distanciamento interpretativo entre Vattimo e Heidegger, o qual remete a distintas perspectivas ontológicas.

**Palavras-chave:** 1. *Pensiero debole*; 2. Ontologia; 3. Niilismo.



## ABSTRACT

According to Gianni Vattimo, Post-Modernity is marked by the crisis of the notion of being as ground, and because of that, the thought does not have the *strength* required to consolidate itself as a stable referential, becoming *weak*. More than a simple ascertainment, *pensiero debole* – weak thought – is the way that post-modern humanity has to go through to overcome the imprisoning domain of metaphysics. Such concept is mainly structured on Nietzsche's nihilism and Heidegger's ontology, being essentially allusive to these philosophers; however, in its appropriation of Heidegger's concepts, he seems to distance himself from the literal interpretation of the German philosopher. For this reason, this research aims to address a counterpoint between Heidegger's ontology and its interpretation by Vattimo, in order to emphasize the tension existing between both of them. Therefore, it was approached the texts of Heidegger and Vattimo that deal with the main concepts alluded to by the *pensiero debole*, namely, grounding – *Grund* – and abyss – *Ab-grund* –, the question concerning technology, the *Verwindung* – getting over – of metaphysics, the thought as *An-denken* – remembrance – and the theme of nihilism. Proceeding according the description, it was possible to conclude by an antagonistic interpretative distancing between Vattimo and Heidegger, which refers to distinct ontological perspectives.

**Key-words:** 1. *Pensiero debole*; 2. Ontology; 3. Nihilism.



## SUMÁRIO

|   |     |
|---|-----|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....   | 16  |
| <b>1. PENSIERO DEBOLE: PÓS-MODERNIDADE E NILISMO</b> .....  | 19  |
| 1.1 O caráter essencialmente alusivo do <i>pensiero debole</i> .....                              | 20  |
| 1.2 <i>Pensiero debole</i> e rememoração do ser .....   | 42  |
| 1.3 <i>Pensiero debole</i> e superação da metafísica.....   | 45  |
| 1.4 <i>Pensiero debole</i> como rejeição do fundamento metafísico ..                              | 48  |
| <b>2. PRINCÍPIO E FIM DA METAFÍSICA: O PROBLEMA DO FUNDAMENTO E A QUESTÃO DA TÉCNICA</b> .....    | 51  |
| 2.1 O problema do fundamento .....  | 51  |
| 2.1.1 Caracterização do problema .....  | 51  |
| 2.1.2 Verdade e fundamento: a diferença ontológica como âmbito da questão.....                    | 56  |
| 2.1.3 A transcendência do Dasein: a verdade ontológica como origem do fundamento .....            | 63  |
| 2.1.4 A liberdade do Dasein enquanto manifestação da transcendência: ser-fundamento e abismo..... | 69  |
| 2.1.5 Heidegger como o pensador da origem .....   | 81  |
| 2.2 A questão da técnica .....  | 87  |
| 2.2.1 A im-posição técnica: requisição da totalidade do ente como fundo de reserva .....          | 92  |
| 2.2.2 Técnica e niilismo: apologia ou chamado à superação?.....                                   | 99  |
| 2.2.3 Técnica e superação da metafísica: a salvação que cresce de onde há perigo .....            | 108 |
| <b>3. MUTATIS MUTANDIS: A VERWINDUNG QUE BROTA DE ONDE HÁ PERIGO</b> .....                        | 113 |
| 3.1 A superação que <i>aceita</i> e <i>aprofunda</i> a metafísica em Heidegger.....               | 113 |
| 3.1.1 O pensamento como Andenken.....   | 121 |

|       |  |            |
|-------|--|------------|
| 3.2   | A consumação da metafísica em Nietzsche segundo Heidegger.....         | 128        |
| 3.3   | A superação da metafísica em Vattimo: entre Nietzsche e Heidegger..... | 136        |
| 3.3.1 | Niilismo.....  | 137        |
| 3.3.2 | An-denken.....   | 149        |
|       | <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                       | <b>155</b> |
|       | <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>                                | <b>160</b> |

## INTRODUÇÃO

O filósofo italiano Gianni Vattimo, teórico da Pós-Modernidade, sustenta que a experiência proporcionada pelo hodierno momento histórico é assinalada por uma (positiva) fragmentação dos saberes, causada principalmente pela crescente complexificação da ciência e da técnica. Por conta dessa fragmentação, não há um saber unitário, *fundante*, que reúna todos os saberes, ideologias e posicionamentos teórico-filosóficos sob um arcabouço unívoco. A incumbência empenhada por Vattimo, portanto, é clarificar a tarefa filosófica pós-moderna em meio à fragmentação das múltiplas formas de saber. Não havendo um ponto de referência estável para o pensamento, apenas se torna possível contemplar as diversas correntes filosóficas, abraçando esta experiência niilista e pós-moderna, à medida que, conforme o filósofo italiano, nenhuma delas pode possuir a indevida pretensão de se afirmar como verdadeira, definitiva e conclusiva, características, segundo ele, próprias de um posicionamento marcadamente metafísico. Essa espécie de *democratização* filosófica proposta por Vattimo é fruto de uma perspectiva ontológica que não compreende o ser como *fundamento* último da realidade, mas como uma *abertura histórica*, sendo o pensamento, de acordo com o filósofo, muito mais *livre* por não ser metafisicamente fundado. Tal ontologia, contudo, não pretende desenvolver-se contundentemente, não habilitando nem mesmo a noção de ser como um ponto de referência estável, *forte*, para o pensamento. De fato, é por conta de o pensamento não ter a *força* de acesso ao ser como fundamento que Vattimo o chama de *pensiero debole* – pensamento fraco –, que para além de uma simples constatação do cenário filosófico pós-moderno, apresenta-se como uma grande chance de superação em detrimento dos períodos anteriores da história (forte) do pensamento ocidental.

Todavia, quem Gianni Vattimo é, como pensador, só se pode conhecer inserindo-o no contexto da tradição filosófica contemporânea; ele simplesmente não subsiste longe de seus referenciais, de modo que todo o embasamento teórico de seu *pensiero debole* não é capaz de se manter de maneira autônoma em relação ao seu contexto histórico-filosófico. Desse contexto, o pensador turinês ressalta Nietzsche e Heidegger como seus pilares essenciais, uma vez que é a partir de tais filósofos que se torna possível uma radicalmente nova compreensão da história, a qual lhe inaugura um novo período: a Pós-Modernidade.



Vattimo não é, contudo, um comentador desses autores; não se o lê para entendê-los. Suas não poucas alusões a eles são revestidas de uma interpretação *sui generis*, que os insere em seu projeto niilista de rechaço à metafísica e de democratização hermenêutica. Dessarte, o filósofo italiano propõe uma abertura interpretativa a Nietzsche e a Heidegger, intento que, entretanto, não necessariamente se adequa em plenitude aos seus projetos teóricos originais.

Partindo deste fato, engendra-se o objetivo da presente pesquisa, o qual, atendo-se mais às alusões feitas ao pensamento de Heidegger, almeja contrapor a interpretação que Vattimo faz de sua filosofia à sua filosofia mesma, ou, o que seria equivalente, a uma interpretação mais tradicional e/ou ortodoxa desta. Essa tarefa não pretende, de modo algum, avaliar se Vattimo foi ou não um bom leitor e intérprete de Heidegger; como já dito, o italiano não é um comentador de filosofia, mas um pensador pós-moderno que, aludindo às filosofias de Nietzsche e Heidegger, propõe a elas novas aberturas. Não faz sentido, portanto, questionar uma suposta “correção interpretativa” da parte do pensador italiano, mas sim pôr em evidência a tensão que sua leitura do pensamento heideggeriano efetua em relação a interpretações mais textuais suas. Tal objetivo não se fia em uma simples motivação conservadora, porém, mais originalmente, a uma atenção tanto ao distinto projeto filosófico empenhado pelo pensador da Floresta Negra, quanto à caracterização niilista a ele conferido através das interpretações de Vattimo.

Tendo-se isso claro à vista, faz-se mister salientar que a presente pesquisa não procura elaborar uma reconstituição plena da filosofia de Vattimo, ou mesmo da de Heidegger: o que interessa são os conceitos e noções do segundo e sua apropriação por parte do primeiro, bem como suas consequentes divergências. Logo, para atender metodologicamente a este fim, alguma reconstituição conceitual se faz necessária, sobretudo da filosofia de Heidegger, uma vez que é preciso efetuar uma contextualização teórica mais detalhada a fim de realizar uma adequada aproximação do emprego de determinado conceito e, na sequência, evidenciar o distanciamento que Vattimo empreende – ou não – em relação ao seu sentido original. Ainda por conta disso, sendo um trabalho restrito a detalhes de certos conceitos, não será necessária uma abordagem à totalidade dos textos de ambos os autores, ou mesmo desenvolver todas as possibilidades dos seus conceitos, tanto porque a tarefa de esgotar filosoficamente algum assunto é, decerto, impossível.

Também Nietzsche possui um proeminente papel na presente dissertação. Todavia, o pensamento de Nietzsche mesmo não está posto em questão. Isto porque sua importância, aqui, manifesta-se restrita ao enfoque e à interpretação conferidos ao seu pensamento e ao seu lugar na história da tradição ocidental por Vattimo e por Heidegger. Dessarte, questões – sempre muito polêmicas – que se perguntam se Nietzsche permanece sendo um autor da tradição metafísica ou se a supera definitivamente, se a vontade de poder é uma determinação geral do ente ou não, dentre outras do mesmo gênero, interessam, em razão de restrições metodológicas do escopo desta pesquisa, apenas no circunscrito âmbito da interpretação de Vattimo e de Heidegger, devido à importância que suas leituras da filosofia de Nietzsche constituem para suas filosofias, bem como à conseqüente distância que, a partir delas, exercem entre si.

Constituindo a distância existente entre as filosofias de Vattimo e de Heidegger o próprio objeto do presente estudo, distância esta que sempre remete, em análise última, a distintos posicionamentos ontológicos, o seguinte procedimento foi adotado a fim de alcançar a pesquisa os seus objetivos.

No primeiro capítulo se tratou de introduzir brevemente o *pensiero debole* de Vattimo e o seu caráter essencialmente alusivo a Nietzsche e a Heidegger. Nas alusões a esse último, perceber-se-á a tensão existente entre sua filosofia e a particular interpretação do pensador italiano, a qual procura inseri-lo num contexto marcadamente niilista. Ainda neste capítulo, tratou-se de situar os principais conceitos heideggerianos utilizados por Vattimo na formulação teórica de seu *pensiero debole*, a saber, *Verwindung* – aceitação-aprofundamento –, *Andenken* – lembrança –, *Grund* – fundamento – e *Ab-grund* – sem-fundamento, ou abismo –, bem como problematizá-los em relação à sua origem na fenomenologia de Heidegger.

Os capítulos subsequentes se incumbiram de aprofundar mais detalhadamente as questões postas pelo primeiro. Nesse sentido, o segundo capítulo procurou explanar, *lato sensu*, a perspectiva de Heidegger sobre a metafísica, bem como o posicionamento correspondente de Vattimo. Tratando da história da metafísica, da sua origem ao seu destino, abordou-se, *stricto sensu*, o princípio do fundamento – *Grund* –, o qual é o suporte de toda a consideração metafísica a respeito do ente; pensado pelo pensador da Floresta Negra no ínterim da diferença ontológica, o fundamento do ente foi, então, contraposto ao abismo – *Ab-grund* – do ser. Em um segundo momento,

desenvolveu-se a questão da técnica, ponto final do processo histórico da metafísica, a qual, em Heidegger, irrompe como um grande perigo desumanizante, mas que, ao mesmo tempo, apresenta a possibilidade de uma ulterior superação, ao passo que, em Vattimo, demonstra-se como a superação mesma.

Havendo-se abordado a metafísica no segundo capítulo, o terceiro versou a respeito do tema de sua superação. Dissertou-se, portanto, sobre os conceitos de *Verwindung* e *Andenken*, os quais, segundo Vattimo, caracterizam a superação da metafísica efetuada pela noção pós-moderna de *pensiero debole*. Atentou-se para o emprego heideggeriano dos termos em questão, bem como à tipificação niilista que o filósofo italiano faz não só dos conceitos, como do próprio lugar que Heidegger ocupa na história do pensamento ocidental.

## 1. *PENSIERO DEBOLE*: PÓS-MODERNIDADE E NIILISMO

O prefácio da obra intitulada *Il pensiero debole*, organizado por Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti, inicia-se apresentando o contexto em que nasce o conceito de *pensiero debole* – pensamento fraco: “O debate filosófico tem hoje ao menos um ponto de convergência: não se dá uma fundação única, última, normativa”.<sup>1</sup> *Pensiero debole*, portanto, parte da constatação de que não há um referencial comum a todas as perspectivas filosóficas do período pós-moderno; fundamentações *fortes* tendem a ser rechaçadas num movimento marcadamente anti-metafísico, de modo que a própria noção de “filosofia” perde sua centralidade em meio a tantos outros complexos campos do saber humano.<sup>2</sup>

No âmbito teórico, segundo Vattimo, filósofo, sociólogo e político turinês, essa conjectura sem um denominador comum já foi prenunciada por Nietzsche, a quem o italiano atribui o nascimento da Pós-Modernidade, e posteriormente por Heidegger. Isso se dá porque ambos passaram radicalmente a pensar o ser como *Ereignis* – evento –, que acontece ao longo da história, contudo, sem a estabilidade relativa e ordenada que lhe conferia o historicismo do século XIX. Assim, “a ontologia não é outra coisa senão interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é coisa alguma para além do seu “evento”, que acontece no seu e nosso historicizar-se”.<sup>3</sup> *Pensiero debole*, dessarte, vem a ser uma expressão que remete sua essência ao suposto caráter antifundacional das filosofias de Nietzsche e Heidegger, bem como dos desenvolvimentos filosóficos subsequentes.

---

<sup>1</sup> [Tradução nossa]. Il dibattito filosofico ha oggi almeno un punto di convergenza: non si dà una fondazione unica, ultima, normativa. VATTIMO, Gianni; ROVATTI, Pier Aldo. (Org.). **Il Pensiero Debole**. 2. ed. Milano: Feltrinelli, 2011, p. 7.

<sup>2</sup> Cf. ANTISERI, Dario. **Le ragioni del pensiero debole**: domande a Gianni Vattimo. Roma: Borla, 1995, p. 38.

<sup>3</sup> [Tradução nossa]. L’ontologia non è null’altro che interpretazione della nostra condizione o situazione, giacché l’essere non è nulla al di fuori del suo “evento”, che accade nel suo e nostro storicizzarsi VATTIMO, Gianni. **La fine della Modernità**. 2. ed. Milano: Garzanti, 1998, p. 11.

## 1.1 O caráter essencialmente alusivo do *pensiero debole*

É crucial para o andamento da presente pesquisa salientar que *pensiero debole* só existe em diálogo com a tradição filosófica. Não existe, pois, uma série de concatenações conceituais, metodológicas e sistêmicas – estas entendidas em sentido *lato* – próprias de Vattimo que assegure *pensiero debole* como uma “filosofia autônoma”. Pelo contrário, o pensador italiano recorre constantemente a outros autores da tradição para sustentar-se teoricamente, mais especialmente a Nietzsche e a Heidegger. Nas palavras de Vattimo, “o título “pensiero debole” [pensamento fraco] *alude a*”.<sup>4</sup> *Pensiero debole*, dessarte, *alude* a outros pensamentos, traçando através de tais menções a indicação de um caminho filosófico a ser percorrido.

“Pensiero debole” é, então, certamente uma metáfora, e de certo modo um paradoxo. De todo modo, não poderá tornar-se sigla de uma nova filosofia. É um modo de dizer provisório, talvez também contraditório. Mas assinala um percurso, indica um sentido de percorrença: é uma via que se bifurca a respeito da razão-domínio, embora retraduzida e camuflada, da qual, todavia, sabemos que um abandono definitivo é impossível. Uma via que deverá continuar a bifurcar-se.<sup>5</sup>

O italiano apresenta um “caminho de alusões”, cuja finalidade, segundo o autor, é demonstrar aquilo que o título “*pensiero debole*” *essencialmente* é. Interpretando Nietzsche e Heidegger e, estando atento ao movimento da filosofia após estes autores, ao senso difuso que, embora de modo muito vago, é capaz de reunir diversos discursos teóricos contemporâneos, Vattimo torna possível a expressão

---

<sup>4</sup> [Tradução nossa]. [Grifo nosso]. [Colchetes nossos]. Il titolo “pensiero debole” *allude a*. VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 9.

<sup>5</sup> [Tradução nossa]. “Pensiero debole” è allora certamente una metafora, e in certo modo un paradosso. Non potrà comunque diventare la sigla di qualche nuova filosofia. È un modo di dire provvisorio, forse anche contraddittorio. Ma segna un percorso, indica un senso di percorrenza: è una via che si biforca rispetto alla ragione-dominio comunque ritradotta e camuffata, dalla quale, tuttavia, sappiamo che un congedo definitivo è altrettanto impossibile. Una via che dovrà continuare a biforcarsi. *Ibid.*, p. 10.

“pensamento fraco”, indicando a decadência intencional e generalizada da razão, da verdade, do fundamento, da própria *força* em que as correntes modernas de pensamento se sustentavam a fim de se estabelecerem como verdadeiras, certas e definitivas; com efeito, não designa seu abandono absoluto, mas marcadamente seu crepúsculo e enfraquecimento ante os confrontos pós-modernos do pensamento.<sup>6</sup>

Veja-se aquilo que Vattimo estabelece como sendo as alusões essenciais que constituem sua noção de *pensiero debole*:

O título “pensiero debole” [pensamento fraco] alude a tudo isto: essencialmente, à ideia de que a) deva-se levar a sério a descoberta nietzschiana, e talvez também marxiana, do nexos entre evidência metafísica (e portanto irrefutabilidade do fundamento) e relações de domínio, dentro e fora do sujeito; b) sem, todavia, declinar imediatamente essa descoberta em uma filosofia da emancipação através do desmascaramento e da desmistificação, mas antes mudando para um novo e mais amigável, porque mais alargado e menos metafisicamente angustiado, modo de olhar o mundo das aparências, dos procedimentos discursivos e das “formas simbólicas”, vendo-o como o lugar de uma possível experiência do ser; c) não, porém, no espírito de uma “glorificação dos simulacros” (Deleuze), que terminaria por conferir a eles o mesmo peso do *ontos on* metafísico, mas na direção de um pensamento capaz de se articular (portanto de “raciocinar”) na meia luz (segundo um dos verossímeis sentidos das *Lichtung* heideggeriana); d) entendendo também a identificação – bastante problemática – de ser e linguagem que a hermenêutica retoma de Heidegger, não como um modo de renovar o ser originário, verdadeiro, que a metafísica esqueceu nos seus êxitos científicos e tecnológicos, mas como um caminho para encontrar de novo o ser como um rastro, recordação, um ser consumado e

---

<sup>6</sup> Cf. TEIXEIRA, Evilázio Borges. Modernidade e Pós-Modernidade: luzes e sombras. **Cadernos IHU Ideias**. São Leopoldo: UNISINOS, ano 4, n. 50. pp. 1-21, 2006, p. 6ss.

enfraquecido (e apenas por isso digno de atenção).<sup>7</sup>

Iniciando seu caminho de alusões, o filósofo turinês se refere ao que ele mesmo chama de “descoberta nietzschiana” – e talvez também marxiana – do nexos entre evidência metafísica e relações de domínio. Essa relação remete diretamente ao movimento genealógico através do qual Nietzsche assegura que a metafísica se foi desenvolvendo como um meio de dominação do sujeito. Como um *modus operandi* do pensamento, a metafísica ter-se-ia desenvolvido a fim de manter certa ordem social, retirando paulatinamente o homem da barbárie, evitando uma *bellum omnium contra omnes* – guerra de todos contra todos –, e favorecendo a edificação de uma visão de mundo científica e de uma sociedade institucionalmente organizada. Contudo, foram esses mesmos benefícios advindos do desenvolvimento científico e técnico da humanidade que acabaram por fazer com que o homem hodierno superasse a necessidade de um pensamento metafisicamente articulado. Tendo servido a este fim, a metafísica tradicional, entendida como o apelo do pensamento aos chamados “valores superiores” – à

---

<sup>7</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. [Colchetes nossos]. Il titolo “pensiero debole” allude a tutto ciò: essenzialmente, all’idea che a) si debba prender sul serio la scoperta nietzschiana, e forse anche marxiana, del nesso tra evidenza metafisica (e dunque cogenza del fondamento) e rapporti di dominio, dentro e fuori il soggetto; b) senza tuttavia declinare immediatamente questa scoperta in una filosofia dell’emancipazione attraverso lo smascheramento e la demistificazione, ma anzi rivolgendolo un nuovo e più amichevole, perché più disteso e meno metafisicamente angosciato, sguardo al mondo delle apparenze, delle procedure discorsive e delle “forme simboliche”, vedendole come il luogo di una possibile esperienza dell’essere; c) non però nello spirito di una “glorificazione dei simulacri” (Deleuze), che finirebbe per conferir loro lo stesso peso dell’*ontos on* metafisico, ma nella direzione di un pensiero capace di articolarsi (dunque di “ragionare”) nella mezza luce (secondo uno dei verosimili sensi della *Lichtung* heideggeriana); d) intendendo anche l’identificazione – assai problematica – di essere e linguaggio che l’ermeneutica riprende da Heidegger, non come un modo di ritrovare l’essere originario, vero, che la metafisica ha dimenticato nei suoi esiti scientifici e tecnologici, ma come una via per incontrare di nuovo l’essere come traccia, ricordo, un essere consumato e indebolito (e per questo soltanto degno di attenzione). VATTIMO; ROVATTI, p. 9.

razão, à verdade, à noção de Deus, enfim, ao ser como fundamento sólido –, deixa de ser necessária, *desvaloriza-se*.<sup>8</sup>

Todos os valores com os quais nós, até agora, procuramos, primeiramente, tornar para nós o mundo avaliável e com os quais, precisamente por isso, *desvalorizamo-lo*, quando se demonstraram inaplicáveis – todos esses valores são, considerados do ponto de vista psicológico, resultados de determinadas perspectivas de utilidade para a manutenção e potencialização de formas de domínio humanas; e apenas falsamente são *projetadas* na essência das coisas.<sup>9</sup>

O problema da filosofia, sobretudo do período moderno, segundo Nietzsche, foi ter-se esquecido que a metafísica servia para

---

<sup>8</sup> “Vattimo não apresenta uma sustentação argumentativa que torne mais cristalinas as diferenças epocais que decide trabalhar. Porém, isso não impede a aceitação da sua afirmação de que Nietzsche terá sido o primeiro autor da pós-Modernidade, pelo menos a filosófica, e que esta ruptura está presente, entre outras estratégias simbólicas, no anúncio da “morte de Deus”. Exceptuando a influência da filosofia tardo-moderna nos primeiros textos, designadamente por via de Schopenhauer, Nietzsche oferece-nos uma perspectiva filosófica que se subtrai, em quase todos os seus desenvolvimentos, não só à Modernidade, mas ao pensamento pós-socrático “no seu todo”, tomando o legado moderno como ponto culminante das opções logocêntricas do homem ocidental. A adopção deste caminho, permitiu o auto-mascaramento da razão na sua actividade de juiz supremo do obrar humano e a subjugação do “outro da razão”. Na sua própria expressão, a razão tornou-se a “necrópole das intuições”. Daí a vontade de “fazer rebentar o invólucro de razão da Modernidade” e de “estilhaçar o quadro do racionalismo ocidental”. QUARESMA, José. Nietzsche e o desmascaramento da Modernidade. **Revisitação da querela Modernidade/pós-Modernidade**. Lisboa: Universidade de Lisboa, p. 292-307, 2011, p. 293.

<sup>9</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. Tutti i valori con cui abbiamo finora cercato dapprima di rendere per noi apprezzabile il mondo, e con cui l’abbiamo poi, appunto perciò, *svalutato*, quando essi si sono dimostrati inapplicabili – tutti questi valori sono, considerati dal punto di vista psicologico, risultati di determinate prospettive di utilità per il mantenimento e il potenziamento di forme di dominio umane; e solo falsamente sono *proiettati* nell’essenza delle cose. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Frammenti Postumi**: 1887-1888. Tradução de Sossio Giametta. Adelphi: Milano, 1971, p. 259, fragmento de novembro de 1887 a março de 1888.



cumprir um papel de desenvolvimento social, de modo que a metafísica foi tomada como *evidência*, sendo *projetada* na essência dos entes, tomada como causa quando, na realidade, é efeito. Dessa maneira, a *descoberta nietzschiana* mencionada por Vattimo se refere ao fato de que o pensamento ocidental, fruto da *doença histórica* da metafísica, está profundamente pautado em mentiras, fábulas, antropomorfismos inautênticos. A *verdade*, sendo apenas metáfora, é uma mera *convenção social*, e não uma noção objetiva de fato – tanto porque tais noções inexistem.

Vattimo, ao longo de suas obras, constantemente descreve essa mesma experiência pós-moderna em termos de *niilismo*. Precisamente, o niilismo que o filósofo italiano defende é afim ao reconhecimento nietzschiano de que “verdade” é apenas uma conveniência epocal, não um em-si universalmente válido; conseqüentemente, é niilista julgar que o pensamento não se pode arrojara ao direito de aventar a si próprio o *status* de verdadeiro; os “valores superiores” – Deus, a razão, a verdade mesma –, tão caros ao espírito da Modernidade, são moedas que já não valem mais, depreciaram-se;<sup>10</sup> a própria estrutura fundante do ser é abalada, *aniquila-se*. Daí o termo *niilismo* – do latim *nihil*, nada –, que quer justamente expressar o fim da estrutura estável e objetiva do ser e, conseqüentemente, a impossibilidade da metafísica, dado que esta subsiste apenas partindo e suportando-se nas mesmas premissas *fortes* que são rechaçadas pelo niilismo.

Levar a sério a descoberta nietzschiana do nexa entre evidência metafísica e relações de domínio, como garante Vattimo ser uma das raízes do *pensiero debole*, coincide com realizar uma *apologia do niilismo*. No início da obra *La fine della Modernità*, o filósofo italiano afirma que sua posição é de acordo com a atitude de um niilista ativo, de quem não apenas contempla a destruição dos valores superiores da metafísica, mas de quem se empenha para retirar as “máscaras” da tradição, destruindo-as, mostrando o nada que subjaz aos seus pretensos valores superiores: niilista ativo é aquele “que compreendeu que o niilismo é sua (única) *chance*”.<sup>11</sup> Assim posicionando-se, Vattimo não apenas procura entender o niilismo como um processo histórico global

---

<sup>10</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral**. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007, p. 29, 36-37.

<sup>11</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. Che ha capito che il nichilismo è la sua (unica) *chance* VATTIMO, 1998, p. 27.

carregado de significâncias teóricas e consequências práticas no rumo da trajetória da humanidade pós-moderna, como se apenas analisasse suas circunstâncias históricas e filosóficas alheamente, mas se empenha para promover uma efetiva superação da assim considerada *decadência metafísica*. Orientando-se pela sua interpretação das filosofias de Nietzsche e Heidegger, Vattimo vislumbra uma saída positiva para a história através do processo transvalorativo do niilismo.<sup>12</sup> Não obstante, toma como objetivo de todo o seu percurso filosófico a realização de uma *apologia do niilismo*,<sup>13</sup> intento nitidamente afim à filosofia de Nietzsche, embora talvez distante e controverso em relação ao ponto de vista heideggeriano, suspeita que mais adiante se mostrará o fio condutor da presente pesquisa.

Assumir a postura ativa frente ao niilismo é, ainda e sobretudo neste tocante, pôr-se à escuta do anúncio de Nietzsche: “Deus está morto!”<sup>14</sup> O valor supremo da metafísica, a verdade, a estrutura estável do ser, a coisa em si, o fundamento: tudo isso chegou a termo porque não mais necessário. A morte de Deus, como imagem magna para o fim dos valores superiores, acarreta o fim da objetividade metafísica sobre a realidade, e, conseqüentemente, o início do fenecimento da relação de domínio exercida através de uma racionalidade forte e violenta, sobremaneira representada pela figura divina, “personificação da função terrorista da coisa em si”<sup>15</sup> segundo Vattimo. Dessarte, ouvir o anúncio nietzschiano é defender

---

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, p. 9.

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, p. 27ss.

<sup>14</sup> Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Tradução de Alfredo Margarido. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000, p. 127; 140-141.

<sup>15</sup> Con la morte di Dio, è il mondo stesso dell'uomo che viene radicalmente modificato. Non si tratta solo di sentirsi liberi, ma di esserlo. E Dio era la suprema condizione oggettiva della non-libertà, la sanzione di tutti gli irrigidimenti della maschera cattiva, la personificazione della funzione terrorista della cosa in sé. [Com a morte de Deus, é o próprio mundo do homem que é radicalmente modificado. Não se trata apenas de se sentir livre, mas de sê-lo. E Deus era a suprema condição objetiva da não-liberdade, a sanção de todos os enrijecimentos da máscara cativa, a personificação da função terrorista da coisa em si]. [Tradução nossa]. VATTIMO, Gianni. **Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione**. Não a tese (metafísica) “Deus não existe”; mas a enunciação narrativa: “Deus, cuja ideia serviu para criar condições de maior segurança e para fazer sair o homem da selva primitiva, é uma hipótese hoje demasiado excessiva, perturbadora, não mais

Não a tese (metafísica) “Deus não existe”; mas a enunciação narrativa: “Deus, cuja ideia serviu para criar condições de maior segurança e para fazer sair o homem da selva primitiva, é uma hipótese hoje demasiado excessiva, perturbadora, não mais necessária; e isso mesmo porque atingiu os seus escopos, de estabelecer segurança, sociedade regulada, etc.”<sup>16</sup>

É precisamente com esse anúncio niilista da morte de Deus que Vattimo afirma ter-se inaugurado a Pós-Modernidade, uma vez que a própria “vontade de verdade” característica do pensamento metafísico, mas sobretudo da Modernidade, fenece junto da figura fundante de Deus. Esse evento, portanto, é *conditio sine qua non* para o *pensiero debole*, dado que verdade e fundamento, personificados em Deus, perdem seu valor para o pensamento, o qual finalmente pode transitar caminhos mais livres, uma vez eximido dos grilhões fortes que a razão o compelia.<sup>17</sup>

Prossegue o turinês, afirmando em sua segunda alusão essencial do *pensiero debole* que o ato de “levar a sério a descoberta nietzschiana” precisa estar atento ao seguinte:

b) sem, todavia, declinar imediatamente essa descoberta em uma filosofia da emancipação através do desmascaramento e da desmistificação, mas antes mudando para um novo e mais amigável, porque mais alargado e menos metafisicamente angustiado, modo de olhar o

---

necessária; e isso mesmo porque atingiu os seus escopos, de estabelecer segurança, sociedade regulada, etc.”Milano: Bompiani, 1996, p. 161-162.

<sup>16</sup> [Tradução nossa]. non la tesi (metafísica) “Dio non esiste”; ma l’enunciazione narrativa: “Dio, la cui idea è servita a creare condizioni di maggiore sicurezza e a far uscire l’uomo dalla selva primitiva, è un’ipotesi oggi troppo eccessiva, ingombrante, non più necessaria; e ciò proprio perché ha raggiunto i suoi scopi, di stabilire sicurezza, socialità regolata, ecc.” VATTIMO, Gianni. *Ermeneutica, Democrazia, Emancipazione. Carte italiane: A Journal of Italian Studies*. Los Angeles: UCLA, n. 16, p. 1-18, setembro de 1999, p. 9.

<sup>17</sup> Cf. VATTIMO, 1998, p. 175. Cf. também TEIXEIRA, Evilázio Borges. **A Fragilidade da Razão: *pensiero debole* e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005a, p. 23.

mundo das aparências, dos procedimentos discursivos e das “formas simbólicas”, vendo-as como o lugar de uma possível experiência do ser;<sup>18</sup>

Vattimo atesta nesse segundo ponto o percurso que o conceito de *pensiero debole* precisa traçar ao interno do pensamento nietzschiano: não necessariamente procura resultar em uma filosofia da emancipação do sujeito, uma vez que *pensiero debole* julga se situar *para além* da dicotomia sujeito-objeto, partindo de uma peculiar interpretação feita pelo filósofo turinês da filosofia do *Übermensch* – além-do-homem – nietzschiano como superação do sujeito moderno.<sup>19</sup>

O caráter “produzido” do sujeito remete, assim, a uma série de atos de metaforização e interpretação que são determinadas pelas relações sociais de domínio. Estas relações, todavia, não falsificam nem deturpam coisa alguma: *põem*, ao invés, o mundo das coisas, da causalidade, da relação sujeito-objeto, o qual tem uma história que, assim como se dá a nós hoje, é aquela que se conclui provisoriamente com a morte de Deus; isto é, com o nosso dar-se conta de que do sujeito, da responsabilidade, das causas, “não acreditamos mais sequer numa palavra”. De tal modo, porém, não somos remetidos a estruturas menos superficiais, mais verdadeiras e originárias; a própria noção de força é apenas uma *Bezeichnung* [denominação], uma caracterização mediante um signo; ou seja, é um jogo de palavras, um efeito de linguagem como é o próprio sujeito.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> [Tradução nossa]. b) senza tuttavia declinare immediatamente questa scoperta in una filosofia dell’emancipazione attraverso lo smascheramento e la demistificazione, ma anzi rivolgendo un nuovo e più amichevole, perché più disteso e meno metafisicamente angosciato, sguardo al mondo delle apparenze, delle procedure discorsive e delle “forme simboliche”, vedendole come il luogo di una possibile esperienza dell’essere; VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 9.

<sup>19</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. **Al di là del soggetto**: Nietzsche, Heidegger e l’ermeneutica. Milano: Feltrinelli, 1984, p. 27ss.

<sup>20</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. Il carattere “prodotto” del soggetto rinvia così a una serie di atti di metaforizzazione e interpretazione che sono determinati dai rapporti sociali di dominio. Questi rapporti, tuttavia, non

O desmascaramento e a desmistificação das estruturas fortes da metafísica e da cultura ocidental são, de fato, pressupostos do *pensiero debole*, mas devem resultar em um novo olhar sobre o mundo, que perceba as estruturas antes tidas como fortes agora apenas como jogos de linguagem, discursos; a morte de Deus, imagem máxima da queda das máscaras e fim do “mito metafísico”, sendo o abandono da estrutura estável do ser, do seu acesso como fundamento e, portanto, da própria metafísica, é também o fim do *mundo verdadeiro*, do mundo que, em Nietzsche, finalmente terminou por tornar-se uma simples *fábula*.<sup>21</sup>

---

falsificano né stravolgono nulla: *pongono*, invece, il mondo delle cose, della causalità, della relazione soggetto-oggetto, il quale ha una storia che, così come se dà a noi oggi, è quella che si conclude provvisoriamente con la morte di Dio; cioè con il nostro accorgerci che, del soggetto, della responsabilità, delle cause, “non crediamo più neppure una parola”. In tal modo, però, non siamo rinviati a strutture meno superficiali, più vere e originarie; la stessa nozione di forza è solo una *Bezeichnung*, una caratterizzazione mediante un segno; cioè, un gioco di parole, un effetto di linguaggio come è il soggetto stesso. VATTIMO, 1984, p. 34.

<sup>21</sup> Narra o texto de *Crepúsculo dos Ídolos* (1888) a “*história de um erro*”, ou “como o *mundo verdadeiro* finalmente veio a tornar-se uma *fábula*”: “1. O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, *ele é ele*. (A mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: “Eu, Platão, *sou* a verdade”). 2. O verdadeiro mundo, inalcançável no momento, mas prometido para o sábio, o devoto o virtuoso (“para o pecador que faz penitência). (Progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais ardilosa, mais inapreensível – *ela se torna mulher*, torna-se cristã...). 3. O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, impossível de ser prometido, mas, já enquanto pensamento, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (O velho sol, no fundo, mas através de neblina e ceticismo; a ideia tornada sublime, pálida, nórdica, königsberguiana.) 4. O mundo verdadeiro – alcançável? De todo modo, inalcançado. E, enquanto não alcançado, também *desconhecido*. Logo, tampouco salvador, consolador, obrigatório: a que poderia nos obrigar algo desconhecido?... (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo.). 5. O “mundo verdadeiro” – uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada –, ideia tornada inútil, *logo* refutada: vamos eliminá-la! (Dia claro; café-da-manhã; retorno do *bons sens* e da jovialidade; rubor de Platão; algazarra infernal de todos os espíritos livres.). 6. Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez?... Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!* (Meio-dia; momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade;

Não havendo mais a pretensão metafísica de atribuição de verdade à realidade do mundo, brota, para o italiano, a possibilidade de ver o mundo de forma mais *alargada* e menos *metafisicamente angustiada*. A fábula, com efeito, não se arroga ao direito de ser concebida como *verdadeira*, mas somente como metáfora narrada. Vattimo complementa: há aí um novo sentido para o *mundo das aparências* – não das *verdades* –, lugar de uma possível – e relativa – experiência do ser, através dos *procedimentos discursivos* – não dos *demonstrativos, indicativos, objetivos* –, e das *formas simbólicas* do pensamento.<sup>22</sup>

Vattimo, em sua proposta filosófica, partindo do pressuposto de que não há verdade, apenas diferentes perspectivas e discursos sobre a realidade – porque o mundo que antes se julgava verdadeiro é, antes disso, simples fábula –, não hesita em afirmar que a “boa hermenêutica” consiste em sustentar que “não há fatos, só interpretações”.<sup>23</sup> Isso quer dizer que não há significado verdadeiro algum no mundo ou na existência porque tudo, em absoluto, advém da interpretação. Não há, pois, lei ou estrutura estável que componha o que é real: tudo está em *livre perspectiva*. Esse posicionamento perspectivista é a grande consequência do projeto hermenêutico do *pensiero debole* de Vattimo, dado que, não tendo o pensamento a *força* necessária para atingir o *em-si* do mundo, resta apenas interpretá-lo, e isto de modo *fraco*, uma vez que não é possível que uma interpretação se julgue *forte* o suficiente para sobrepor-se às demais, como se fosse mais verdadeira; não há algo para além da interpretação que possa ser útil para avaliar as interpretações, servir de critério para classificá-las como certas ou como

INCIPIIT ZARATUSTRA)”. NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos**: ou, Como se filosofa com o martelo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 31-32. [Grifo do autor].

<sup>22</sup> Sobre esse último ponto, vale citar a contribuição de Umberto Eco e de sua semiótica para a obra *Il pensiero debole*, intitulado, a saber, *L'antiporfirio*, título que já denuncia a posição *debole* caracteristicamente pós-moderna diante do modo de proceder rígido, regulado e objetivo da lógica formal, fruto do *modus operandi* metafísico de ler o mundo. [Nota do pesquisador]. Cf. ECO, Umberto. *L'antiporfirio*. In: VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 52ss.

<sup>23</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. **Oltre l'interpretazione**: il significato dell'ermeneutica per la filosofia. Laterza, 2002, p. 4. Cf. também NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Frammenti Postumi**: 1885-1887. Tradução de Sossio Giametta. Adelphi: Milano, 1975, p. 299-300, fragmento do final de 1887 à primavera de 1887.

erradas: da mesma forma como garante Nietzsche em *A Gaia Ciência*, é inútil tentar pensar algo para além da perspectiva, porque até mesmo este pensamento precisa necessariamente estar em determinada perspectiva.<sup>24</sup>

O *pensiero debole*, deste modo, demonstra-se em plena consonância com a filosofia perspectivista de Nietzsche: da mesma forma como Deus é revelado como uma *mentira* – mentira por não ser mais necessário –, o “mundo verdadeiro”, o próprio ser, obviamente não se torna uma *fábula* no sentido de dar lugar a uma verdade mais profunda: pelo contrário, dá lugar a um jogo de interpretações onde “a verdade” não é mais considerada, uma vez que nenhuma interpretação pode se arrojar ao direito de se postular como superior às demais.

Vattimo prossegue, em sua terceira alusão essencial, advertindo quanto ao sentido que deve ser atribuído à transformação niilista do mundo verdadeiro à condição de simples fábula; segundo o italiano, precisa ser entendido

c) não, porém, no espírito de uma “glorificação dos simulacros” (Deleuze), que terminaria por conferir a eles o mesmo peso do *ontos on* metafísico, mas na direção de um pensamento capaz de articular-se (portanto de “raciocinar”) na meia luz (segundo um dos verossímeis sentidos das *Lichtung* heideggeriana);<sup>25</sup>

O filósofo critica diretamente o entendimento de Deleuze da transvalorização de todos os valores nietzschiana. Para Vattimo, Deleuze se equivocou em sua interpretação de Nietzsche, acabando por conferir ao simulacro, à cópia, o mesmo peso do *ontos on* platônico, o *ser*, a *ideia*, coisa que, segundo o turinês, não consiste no intuito legítimo do niilismo nietzschiano. Uma “glorificação dos simulacros” sugere permanência na metafísica, apenas invertendo a filosofia platônica. Se se quiser superar definitivamente a metafísica, de acordo

---

<sup>24</sup> Cf. NIETZSCHE, 2000, p. 273-274. Cf. também VATTIMO, Gianni. *Dialettica, differenza, pensiero debole*. In: VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 24-25.

<sup>25</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. c) non però nello spirito di una “glorificazione dei simulacri” (Deleuze), che finirebbe per conferir loro lo stesso peso dell’*ontos on* metafísico, ma nella direzione di un pensiero capace di articolarsi (dunque di “ragionare”) nella mezza luce (secondo uno dei verosimili sensi della *Lichtung* heideggeriana); VATTIMO, 2011, p. 9.

com Vattimo, não se pode atribuir às aparências que compõe a fábula a mesma “força coercitiva” que compunha o *ontos on* metafísico.<sup>26</sup>

Ora, aquilo que o filósofo francês chama de *simulacro* consiste, de certo modo, na própria identidade do ente; o real como tal não existe em si, é apenas *simulado*. Ou seja, as coisas são sempre e apenas sua simulação.<sup>27</sup> De fato, pensando-se desta forma, parece haver uma plausível interpretação do “mundo verdadeiro feito fábula” de Nietzsche, uma vez que as formas simbólicas e as aparências assumem primazia em relação às verdades objetivas e estáveis. Há, contudo, na filosofia deleuziana, mais que uma atenta observância a Nietzsche, uma confessa inversão da teoria idealista platônica: “Reverter o platonismo significa isto: negar a primazia de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem. Glorificar o reino dos simulacros e dos reflexos.”<sup>28</sup>

Conforme o viés antifundacionalista de Nietzsche, a *história de um erro*, que compreende precisamente a história da metafísica, principia por assegurar não só a existência do mundo verdadeiro, como sua acessibilidade plena – tendo-se em mente a teoria das ideias de Platão.<sup>29</sup> Para Deleuze, esse erro consiste não necessariamente na crença no mundo verdadeiro, mas em postular uma *diferença* entre o real e o ideal, o aparente e o verdadeiro, diferença esta em que o ideal, o verdadeiro, assume *superioridade* sobre o real, o aparente. Conforme o pensador francês, não há diferença alguma entre o mundo verdadeiro e o mundo das aparências, entre o originário e o derivado, a coisa e o simulacro:<sup>30</sup> “A coisa é seu próprio simulacro, o simulacro é a forma

---

<sup>26</sup> Cf. Id., 1998, p. 33; VATTIMO, Gianni. **As aventuras da diferença**: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 150.

<sup>27</sup> Cf. ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Tradução de André Telles. Campinas: UNICAMP, 2004, p. 59.

<sup>28</sup> [Tradução nossa]. Renverser le platonisme signifie ceci: dénier le primat d'un original sur la copie, d'un modèle sur l'image. Glorifier le règne des simulacres et des reflets. DELEUZE, Gilles. **Différence et répétition**. Paris: PUF, 1968, p. 92. Acerca de uma interpretação do simulacro como forma de nihilismo segundo uma interpretação de tradição também pós-estruturalista, confira BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e Simulação**. Tradução de Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Antropos, 1991, p. 195 et seq.

<sup>29</sup> Cf. NIETZSCHE, 2006, p. 31.

<sup>30</sup> Cf. DELEUZE, 1968, p. 85, 91.



superior, e a dificuldade para toda coisa é se tornar seu próprio simulacro”.<sup>31</sup>

Segundo Vattimo, Deleuze acabou caindo num “fundo falso” do texto de Nietzsche. Isso porque a noção de fábula proíbe atribuir às aparências a força coercitiva que pertencia ao superado *ontos on* metafísico. O erro de Deleuze, dessarte, foi precisamente atribuir às aparências, ao simulacro, a “glória” que pertencia à dignidade metafísica do mundo verdadeiro. A experiência aberta pelo niilismo consumado não torna plena uma glória do mundo, nem mesmo de suas aparências, como se apenas transferisse-a dos valores últimos e superiores para os valores efêmeros. O mundo verdadeiro se tornou fábula, e com ele também o mundo das aparências. Assim, o mundo em que a verdade se tornou um conto alegórico é um lugar no qual não há experiência mais autêntica do que aquela proporcionada pela metafísica, porque a *própria autenticidade*, o *âmbito próprio de um mundo verdadeiro*, desvaneceu com a morte de Deus.<sup>32</sup>

O devir característico do mundo tornado fábula, que também é a consumação do ser em valor de troca, é niilismo consumado porque comporta um *debilitamento* da força coercitiva da realidade. Assim, essa fábula que é o próprio mundo não pode ser *imposta*, mas apenas *narrada, relatada*.<sup>33</sup>

Vattimo começa, contudo e finalmente, por aludir, neste ponto c), à filosofia heideggeriana. Por conta disso, antes de abordar propriamente as alusões do filósofo turinês à filosofia heideggeriana, duas considerações desta quanto à temática da reversão do platonismo: por um lado, a interpretação de Heidegger se manifesta indiretamente contra a glorificação dos simulacros de Deleuze em sua interpretação da essência transvalorativa do niilismo, afirmando que

A nova instauração dos valores não pode mais se realizar de tal maneira que, na *mesma* posição dos valores supremos até aqui, uma posição que se tornou nesse ínterim certamente vazia, novos valores são posicionados no lugar desses valores antigos. Juntamente com a queda dos valores

---

<sup>31</sup> [Tradução nossa]. La chose est le simulacre même, le simulacre est la forme supérieure, et le difficile pour toute chose est d’atteindre à son propre simulacre. Ibid., p. 93.

<sup>32</sup> Cf. VATTIMO, 1998, p. 33-34.

<sup>33</sup> Cf. VATTIMO, 1998b, p. 35.

supremos tem lugar ao mesmo tempo a supressão do “acima” e do “alto”, tem lugar a supressão da *posição* até aqui na qual os valores poderiam ser colocados.<sup>34</sup>

Por outro lado – e mais fundamentalmente –, Heidegger afirma que quem reverteu o platonismo foi o próprio Nietzsche, portanto, antes de Deleuze – embora não o mencione, e, provavelmente, nem esteja pensando especificamente nele –, argumentando, dessa forma, não só contra esses dois, mas também contra o posicionamento que Vattimo futuramente viria a assumir, que se julga consonante com o anúncio nietzschiano do niilismo. Mais do que isso, Heidegger aparenta, aqui, julgar correta a interpretação que Deleuze faz de Nietzsche – embora não concorde, nem a considere uma efetiva superação da metafísica –, em que há, de fato, uma inversão entre o verdadeiro e o aparente, com o primado do último, na filosofia nietzschiana, perspectiva claramente negada por Vattimo em sua terceira alusão; por outro lado, concorda com o filósofo turinês que inverter o platonismo é permanecer no seio da metafísica:

Falar de superação da metafísica pode ainda também significar que “metafísica” mantém-se como nome do platonismo que, no mundo moderno, expõe-se nas interpretações de Schopenhauer e Nietzsche. A revirada do platonismo, no sentido conferido por Nietzsche, de que o sensível passa a constituir o mundo verdadeiro e o suprasensível o não verdadeiro, permanece teimosamente no interior da metafísica. Essa espécie de superação da metafísica, que Nietzsche tem em

---

<sup>34</sup> HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. v. II. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b, p. 63. Cf. também, a esse respeito, as considerações de Inwood: “But it is ‘active’ nihilism: it does not passively accept that, since there is no truth ‘in itself, there is no truth; it makes its own truth’. [...] This does not mean simply putting new values in place of the old. The ‘place’ itself has disappeared: there is no true world for values to occupy”. [Mas isso é niilismo ‘ativo’: ele não aceita passivamente que, desde que não exista verdade ‘em si, não há verdade; ele faz sua própria verdade’. [...] Isso não significa simplesmente pôr novos valores no lugar dos antigos. O próprio ‘lugar’ desapareceu: não existe mundo verdadeiro para valores ocuparem]. [Tradução nossa]. INWOOD, Michael. **A Heidegger Dictionary**. Oxford-Maiden: Blackwell Publishers, 1999, p. 142.

vista e bem no sentido do positivismo do século XIX, não obstante numa transformação mais elevada, não passa de um envolvimento definitivo com a metafísica. Parece, na verdade, que aqui se marginaliza o “meta”, a transcendência rumo ao suprassensível em favor de uma firme permanência no elementar da sensibilidade. Enquanto isso, porém, não se faz outra coisa do que dar acabamento ao esquecimento do ser, liberando e ocupando o suprassensível como vontade de poder.<sup>35</sup>

Heidegger claramente afirma que há uma inversão do platonismo em Nietzsche, e que essa inversão não só não supera a metafísica, como acarreta um “envolvimento definitivo com a metafísica”. Esse dado demonstra uma inegável tensão entre o que Heidegger considera “superação da metafísica” e aquilo que pensa Vattimo, tensão esta que tenderá a crescer continuamente ao longo da pesquisa, constituindo seu objeto mesmo. Ora, se *pensiero debole* pretende situar-se além da decadência metafísica, juntamente com Nietzsche, Heidegger julga essa transformação do mundo verdadeiro em mera fábula um modo de “permanecer teimosamente no interior da metafísica”; vê nessa pretensa superação um enredamento profundo com a metafísica a nível ontológico, dado que não procura pensar o ser e seu sentido, mas cabalmente o esquece, consumando o destino metafísico de velamento do ser.

Retornando às alusões vattimianas, ao invés de conferir à realidade o sentido de *mundo verdadeiro*, fundamentada em um *ontos on* estável e objetivo, a questão da *verdade no pensiero debole* é posta à “meia luz”, segundo um dos verossímeis sentidos da *Lichtung* – clareira – heideggeriana, conforme o italiano. Essa menção remete diretamente não só ao conceito de *Lichtung*, mas também à atrelada noção heideggeriana de ἀλήθεια – desvelamento – a qual necessita de breve explicitação a fim de compreender-se sua correlação essencial com o conceito de *Lichtung* e, conseqüentemente, a alusão que Vattimo faz a tal conceito e sua articulação de uma racionalidade “à meia luz”.

---

<sup>35</sup> HEIDEGGER, Martin. “A superação da metafísica”. In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaios e Conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Bragança Paulista: São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012a, p. 68-69.

Tradicionalmente, o termo grego ἀλήθεια é traduzido como o correspondente latino *veritas*, verdade. Heidegger, todavia, afirma que ἀλήθεια remonta a uma experiência mais *originária* tida pelos gregos que aquela expressada pela *veritas* latina; procura, dessarte, filologicamente retraduzir o termo ἀλήθεια de modo a avizinhar a expressão ao sentido originário do termo nos gregos antigos, sobretudo nos pré-socráticos, para quem a compreensão do evento “veritativo” era muito mais autêntica.

Sua tradução pela palavra “verdade” e, antes de tudo, as determinações conceituais teóricas dessa expressão encobrem o sentido do entendimento pré-filosófico que, para os gregos, estava “como-algo-que-se-entende-por-si-mesmo” no fundamento do emprego terminológico de ἀλήθεια.<sup>36</sup>

O radical grego “λα(v)θ”, possui, conforme a filologia heideggeriana, o sentido de “velamento” ou “ocultamento” – *Verborgenheit* –, e doa seu significado a diversos termos gregos. Λανθάνει, por exemplo, quer dizer “o oculto”; contrastando com aqueles que dizem e entendem o λόγος – o que exprime como o ente se comporta –, há aqueles que ἐπιλανθάνονται, “esquecem”, voltam a se afundar na ocultação de onde provém. Assim, por exemplo, o radical é utilizado por Homero na *Odisseia* (Θ, verso 83ss), narrando como Ulisses cobre o rosto enquanto o rapsodo Demódoco canta, para que suas lágrimas não fossem percebidas por nenhum dos presentes no palácio do rei dos feácios: “ἔνθ’ ἄλλους μὲν πάντος ἐλάνθανε δάκρυα λείβων”.<sup>37</sup> “Ελαθον, no aoristo, ou λανθάνω, no presente do indicativo e do subjuntivo, significa “mantenho-me encoberto”,<sup>38</sup> de modo que se percebe nessa série de vocábulos o sentido do radical “λα(v)θ” como “oculto”, “velado”. O termo ἀλήθεια, logo, possui uma partícula ἀ-negativa à ocultação, ou seja, ἀ-λήθεια, não-ocultação, des-velamento –

---

<sup>36</sup> HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes; Campinas: Editora da Unicamp, 2012b, p. 609.

<sup>37</sup> Ele *se manteve encoberto* para que não reparassem em suas lágrimas. [Tradução nossa, conforme a indicação de Heidegger]. [Grifo nosso]. ὍΜΗΡΟΣ. Ὀδύσσεια: Αρχαία Κείμενο καὶ Ἑμμετρὴ Μετάφραση Ἀργύρη Ἐφταλιώτη. Αθήνα: Ἠλιφρακ, 2008, p. 175.

<sup>38</sup> HEIDEGGER, Martin. “Alétheia (Heráclito, fragmento 16)”. In: HEIDEGGER, 2012a, p. 231.

*Un-verborgenheit* –, de acordo com sua aplicação semântica pelos gregos pré-platônicos.<sup>39</sup>

Em relação à imagem da “luz”, como bem atestado por Vattimo, ἀλήθεια se liga à ideia heideggeriana de *Lichtung*. É a *Lichtung* – clareira – o lugar em que todo e qualquer desvelamento do ente se torna possível. O termo germânico *Lichtung* deriva do substantivo *Licht*, literalmente *luz*. A abertura clareante da clareira é o sítio ontológico em que os entes se encontram acessíveis à experiência, pois apenas lá são iluminados e, portanto, desvelados em certa medida, constituindo assim a *Lichtung* o âmbito próprio do acontecimento original de ἀλήθεια. É, portanto, a clareira o horizonte de desvelamento, do *evento* de ἀλήθεια.

Peculiar dessa concepção de “verdade-desvelamento” é a característica de não subsistirem as mesmas propriedades da verdade metafísica clássica, cuja iluminação atinge o ente em sua totalidade, de modo que o sujeito supostamente pode acessá-lo em sua inteireza objetivante – como se dava no *ontos on* platônico mencionado por

---

<sup>39</sup> A mais famosa crítica à tradução de ἀλήθεια por desvelamento foi formulada pelo estudioso de Platão, Paul Friedländer, o qual nega que ἀλήθεια possua uma partícula ἀ- privativo, ao contrário de palavras como ἀν-αιδής, ἀν-αΐδεια – falta de vergonha –, ἀ-σεβής, ἀ-σέβεια – impiedade –, ἀ-παθής, ἀ-πάθεια – insensibilidade, literalmente *apatia* –, ἀ-σθενής, ἀ-σθένεια – ausência de força – que são efetivamente constituídas de um prefixo ἀ- privativo. Por decorrência, não existe um outro termo que as negue – uma *negação da negação*. Já no caso de ἀλήθεια, há outra palavra que procura designar o seu oposto a partir da partícula ἀ- privativa, a saber, ἀν-αλήθεια, que significaria a “não-verdade”. Sua crítica não se concentra apenas na etimologia morfológica do termo, mas também na interpretação filológica dada por Heidegger, segundo o qual se efetuou uma transição do sentido do conceito na filosofia platônica, como atestado em *A doutrina de Platão sobre a verdade*, de 1942. Segundo a constatação histórica de Friedländer, o termo ἀλήθεια já era utilizado pelos poetas Homero e Hesíodo com o sentido de exatidão da percepção. É o que se pode perceber, por exemplo, no trecho citado por Friedländer da *Teogonia*, de Hesíodo (v. 233): “Νηρέα δ’ ἀψευδέα και ἀληθέα γεινατο Πόντος”. [Nereu, sem falsidade e *verdadeiro*, foi gerado por Pontos. [Tradução nossa, conforme a sugestão de Friedländer]. [Grifo nosso]. ΗΣΙΟΔΟΣ. **Θεογονία**: Αρχαίο κείμενο και μετάφραση. Αθήνα: Εκδοτική Εστια, 1990, p. 64.]. No trecho citado, ἀληθέα está diretamente associada à ἀ-ψευδέα, e, portanto, opondo-se à ψευδέα – falsidade –, numa sentença em que não caberia a ideia de desvelamento proposta por Heidegger, mas apenas a de *verdade* como oposição à falsidade. Cf. FRIEDLÄNDER, Paul. Aletheia: una discussione con Martin Heidegger. In: FRIEDLÄNDER, Paul. **Platone**: Eidos, paideia, dialogos. Tradução de Dario Fauci. Firenze: La Nuova Italia, 1979, p. 294ss.

Vattimo. Não há para Heidegger um lugar em que o ente se dê plenamente ao acesso da razão; no meio clareante da clareira o desvelamento do ente é possível, mas não pleno. É o que afirma o artigo *La Lichtung di Heidegger come lucus a (non) lucendo*, de Leonardo Amoroso, estrategicamente constante no compilado *Il Pensiero Debole*, organizado por Vattimo e Rovatti. Segundo Amoroso, o que acontece no fenômeno da *Lichtung*, enquanto literalmente clareira, abertura no fechado da mata, é que a experiência do aberto por ela proporcionada não é absoluta, de modo a impossibilitar que a luz adentre completamente pela copa das árvores e ilumine a clareira em plenitude. Há apenas uma iluminação relativa, de modo que a clareira não é nem um espaço totalmente aberto e iluminado, nem uma floresta por inteiro fechada e obscura. “*Lucus a lucendo aut a non lucendo?*” – “clareira iluminada ou não iluminada?” – é o provérbio latino que ilustra o conflito de luz e escuridão envolvendo o fenômeno da clareira, aporia que pode ser expressa por *lucus a (non) lucendo*.<sup>40</sup>

Assim como explicita Heidegger, na obra *A origem da obra de arte*, de 1936, o ente desvelado pela abertura da clareira se encontra sempre em uma disputa entre iluminação e escuridão, pois enquanto lugar em que o ente se desvela, dá-se ao mesmo tempo velamento. Isso se engendra, assegura Heidegger, por conta de dois motivos. O primeiro, a recusa do ente. Ele se recusa a desvelar-se em plenitude, o que se manifesta no constante limite do conhecimento, uma vez que nunca se dá a entender totalmente; o segundo, sua dissimulação: na abertura da clareira, os entes se soerguem sobre outros entes, velando-se, obstruindo-se mutuamente. Daí resulta a natureza do equívoco: é-se possível de engano porque o ente se dissimula no meio clareante aberto pela *Lichtung*. Não fosse sua dissimulação, não seria possível enganar-se, perder-se, desorientar-se. Se é na clareira o lugar em que há algum desvelamento do ente, pois fora dela não há iluminação em absoluto, também em seu interior há velamento, de modo que, situando-se na abertura da clareira, o ente está exposto a um duplo velamento.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Cf. AMOROSO, Leonardo. “La Lichtung di Heidegger come lucus a (non) lucendo”. In: VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 141-142.

<sup>41</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010a, p. 133-137. Tendo-se em vista as alusões essenciais do *pensiero debole* de Vattimo, faz-se importante seguir suas próprias pistas para bem entender as propriedades – e também a legitimidade – das alusões. No que toca ao embasamento de como o pensamento, segundo Vattimo, demonstra-se capaz

Situando-se na clareira e, portanto, à “meia luz” do desvelamento e à sujeição de um duplo velamento, interpreta-se o fenômeno do ente em grande distinção da ortodoxia tradicional da metafísica, aparentando, de fato, ser mais obscurecido, sombrio, ou até mesmo *fraco*, como preferiria Vattimo. Com efeito, sustenta a ideia de que o ente não é plenamente acessível de acordo com a ontologia heideggeriana a disputa constante entre luz e escuridão que se dá ao interno da clareira, propiciando um desvelamento apenas relativo do ente, cuja consequência nunca pode ser uma “metafísica da presença” ou “da iluminação”, como a de Platão, em que o ente, a ideia, o *ontos on*, pode ser acessado em sua plenitude totalizante.

Partindo desta concepção de desvelamento e da consequente condição à “meia luz” de articulação do pensamento, Vattimo sugere que a ontologia heideggeriana por inteiro é condizente com uma interpretação que a classifique como uma “ontologia fraca”, o que, não obstante, até parece legítimo se considerada como “ontologia forte” aquela do ser metafísico, em que a verdade se dá como evidência plena ao sujeito. A “fraqueza ontológica” indicada pela interpretação vattimiana do pensamento de Heidegger pretende, dessarte, situar a consideração do acontecimento do ser como uma tematização de *pano de fundo*.

Estas duas conclusões [a saber, como dito, que a verdade-desvelamento em Heidegger não possui as mesmas características da verdade como evidência próprias da metafísica, e que a verdade em Heidegger, por conta disso, deve ser interpretada em termos menos enfáticos] não podem

---

apenas de articular-se à “meia luz”, de acordo com sua interpretação do conceito heideggeriano de *Lichtung*, remontando também ao conceito de ἀλήθεια, Vattimo garante que é na arte que sobremaneira se evidencia a articulação do pensamento à “meia luz”; por conta disso, justifica-se a referência a um texto sobre arte do filósofo de Meßkirch. “Il vero che accade, e il cui accadere si dà anzitutto nell’arte (prima e più fundamentalmente che nella scienza, dove forse vige per l’appunto il principio dell’evidenza metafisica), è un vero “di mezza luce” e a questa mezza luce allude l’uso heideggeriano del termine *Lichtung*”. [O verdadeiro que acontece, e cujo acontecer se dá em primeiro lugar na arte (antes e mais fundamentalmente que na ciência, onde talvez vigore precisamente o princípio da evidência metafísica), é um verdadeiro “de meia luz” e a esta meia luz alude o uso heideggeriano do termo *Lichtung*]. [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. VATTIMO, 1998, p. 83.

ser entendidas em toda a sua dimensão se não forem inseridas em uma interpretação mais geral da ontologia heideggeriana como “ontologia fraca”: a conclusão do repensamento do sentido do ser é, de fato, em Heidegger, o abandono do ser metafísico e das suas características fortes, em base às quais, em definitivo (embora através de concatenações de mediações conceituais mais longas), legitimam-se as posições de desvalorização dos aspectos ornamentais da arte. Aquilo que de fato é, o *ontos on*, não é o centro contra a periferia, a essência contra a aparência, o perdurável contra o acidental e mutável, a certeza do *objectum* dado ao sujeito, contra a vagueza e imprecisão do horizonte do mundo; o acontecer do ser é, sobremaneira, na ontologia fraca heideggeriana, um evento inaparente e marginal, de pano de fundo.<sup>42</sup>

Segundo Santiago Zabala, um dos adeptos do *pensiero debole* de Vattimo, essa interpretação característica que o turinês confere a Heidegger é a mais autêntica por que é a primeira que ousou começar a ler o filósofo da Floresta Negra de modo não fundacional, não pensando metafisicamente; essa interpretação consiste, de acordo com Zabala, precisamente em dizer que a ontologia de Heidegger é uma “ontologia

---

<sup>42</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. [Colchetes nossos]. Questi due esiti non si intendono in tutta la loro portata se non inseriti in una più generale interpretazione dell’ontologia heideggeriana come “ontologia debole”: l’esito del ripensamento del senso dell’essere è, infatti, in Heidegger, la presa di congedo dall’essere metafísico e dai suoi caratteri forti, in base ai quali, in definitiva (e sia pure attraverso più lunghe catene di mediazioni concettuali), si legittimano le posizioni di svalutazione degli aspetti ornamentali dell’arte. Ciò che davvero è, l’*ontos on*, non è il centro di contro alla periferia, l’essenza di contro all’apparenza, il durevole di contro all’accidentale e mutevole, la certezza dell’*objectum* dato al soggetto, di contro alla vaghezza e imprecisione dell’orizzonte del mondo; l’accadere dell’essere è piuttosto, nell’ontologia debole heideggeriana, un evento inapparente e marginale, di sfondo. Ibid., p. 94. É, ainda, importante salientar que o termo utilizado por Vattimo, *sfondo*, possui um entendimento ambivalente, de impossível reprodução na língua portuguesa, podendo tanto ser entendido tanto por “pano de fundo”, como por “desfundamento”, sugerindo, de acordo com o primeiro sentido, uma importância minimizada da questão do ser, e, conforme o segundo, um caráter essencialmente antifundacional de sua ontologia. [Nota do pesquisador].



do declínio” da própria noção de ser, que se enfraquece.<sup>43</sup> É fato que, conforme a ontologia heideggeriana, não subsistem no ser as mesmas características fortes, *noumênicas*, próprias da metafísica clássica, tanto porque, uma vez considerada a célebre diferença ontológica, a metafísica versa sobre o ente, esquecendo-se do ser, cuja rememoração é ansiada por Heidegger. Contudo, esse dado apenas permite dizer que a ontologia desenvolvida por Heidegger é *mais fraca que* a metafísica, menos enfática e objetivante, o que não coincide necessariamente em dizer que sua ontologia, em sua totalidade e amplitude, é fraca, e que o acontecimento do ser é apenas um evento inaparente e marginal, um simples acontecimento de pano de fundo sem grandes e fulcrais importâncias. Parece legítimo afirmar que, em Heidegger, o pensamento sobre o ente é imperfeito, devido à “meia luz” em que está submetido; mas será que isso implica necessariamente que o acontecimento do ser – *Ereignis* – em Heidegger é, como defende Vattimo, de magnitude secundária, configurando sua ontologia como *fraca*?

Prossegue Vattimo, concluindo seu percurso de alusões essenciais do *pensiero debole*, ainda remontando à filosofia heideggeriana:

d) entendendo também a identificação – bastante problemática – de ser e linguagem que a hermenêutica retoma de Heidegger, não como um modo de reencontrar o ser originário, verdadeiro, que a metafísica esqueceu nos seus êxitos científicos e tecnológicos, mas como um caminho para encontrar de novo o ser como um rastro, recordação, um ser consumado e enfraquecido (e apenas por isso digno de atenção).<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Cf. ZABALA, Santiago. “Gianni Vattimo and Weak Philosophy”. In: ZABALA, Santiago. **Weakening Philosophy**: essays in honour of Gianni Vattimo. (Org.). Québec: McGill-Queen’s University Press, 2007, p. 12. Cf. também VATTIMO, 1984, p. 51ss.

<sup>44</sup> [Tradução nossa]. d) intendendo anche l’identificazione – assai problematica – di essere e linguaggio che l’ermeneutica riprende da Heidegger, non come un modo di ritrovare l’essere originario, vero, che la metafisica ha dimenticato nei suoi esiti scientifici e tecnologici, ma come una via per incontrare di nuovo l’essere come traccia, ricordo, un essere consumato e indebolito (e per questo soltanto degno di attenzione). VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 9.

Inicialmente, o filósofo turinês se reporta à hermenêutica desenvolvida a partir de Heidegger, para a qual a linguagem assume papel essencial. Embora sem ser citado, Gadamer, mestre de Vattimo, talvez seja o principal expoente no que tange ao desenvolvimento do tema da linguagem na hermenêutica. De fato, o italiano confirma esse dado ao sustentar que “Definimos a hermenêutica como aquela filosofia que se desenvolve a partir do eixo Heidegger-Gadamer”.<sup>45</sup> Esse eixo, com efeito, manifesta os dois grandes polos em que a proposta hermenêutica em que resulta *pensiero debole* procura operar: em Heidegger, apesar de toda a importância dada à linguagem, a interpretação é pensada sobretudo a partir de um ponto de vista ontológico, sempre compreendendo a história do ser; já em Gadamer, apesar de toda a carga ontológica conferida à hermenêutica, ela é pensada do ponto de vista da linguisticidade, tal como sustenta a máxima “ser que pode ser compreendido é linguagem”.<sup>46</sup>

O grande problema que aí se encontra reside no desenvolvimento dado por Vattimo a essa alusão ao eixo hermenêutico Heidegger-Gadamer: *pensiero debole* não deve ser entendido no sentido de reencontrar o “ser originário” que a metafísica continuamente esqueceu. Mas ora, justamente é essa reproposta do sentido “originário” do ser que guia o quefazer filosófico heideggeriano. Na verdade, a denúncia pela ausência da pergunta pelo sentido do ser por parte da metafísica e a intenção de repropô-la já constam desde a primeira linha de *Ser e Tempo, magnum opus* se não de todas as fases de Heidegger, ao menos de sua primeira.<sup>47</sup>

Devido a isso, a destruição ontológica que a filosofia heideggeriana efetua em relação à tradição metafísica acontece, precisamente, para que a questão do ser venha à luz, dado que, ao longo da história, desde a experiência dos gregos antigos, a tradição continuamente encobriu o dar-se originário do ser através de

---

<sup>45</sup> [Tradução nossa]. Definiamo l’ermeneutica come quella filosofia che si sviluppa lungo l’asse Heidegger-Gadamer. VATTIMO, 2002, p. 5.

<sup>46</sup> [Tradução nossa, de acordo com a indicação de Vattimo]. “L’essere che può venir compreso è linguaggio”. GADAMER, Hans-Georg. **Verità e Metodo**. 2. ed. Tradução de Gianni Vattimo. Milano: Bompiani, 2001, p. 965. Cf. também VATTIMO, op. cit., p. 5-6; PECORARO, Rossano. **Nihilismo e (Pós) Modernidade**: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005, p. 92.

<sup>47</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012b, p. 33ss.

“preconceitos ontológicos” e cristalizações de conceitos e categorias, obstruindo o acesso à sua fonte primordial.<sup>48</sup>

Porém, Vattimo não pretende se incluir neste caminho de reproposta da pergunta pelo ser e seu sentido; pelo contrário, procura abraçar seu abandono. Não hesita em posicionar-se exatamente na contramão de Heidegger, sustentando que a abordagem do ser como traços de uma história já findada é sua única importância, conferindo a ele uma relevância, de fato, de *pano de fundo*.

## 1.2 *Pensiero debole* e rememoração do ser

Não é por acaso e simplesmente que Vattimo defende que sua abordagem ontológica é de uma *recordação* do ser, não do originário, mas do consumado e enfraquecido. Remete diretamente ao termo heideggeriano *Andenken* – rememoração, repensamento –, o qual, segundo o italiano, juntamente com *Verwindung* – “aceitação-aprofundamento” ou “superação-distorção” –, é o termo que caracteriza o *pensiero debole* como ultrametafísico.<sup>49</sup>

Vattimo ressalta que Heidegger utiliza para qualificar o pensamento pós-metafísico antifundacional o conceito de *Andenken*. Este seria a forma de pensamento que, remetendo-se diretamente à condição *historial* do ser, opõe-se ao pensamento metafísico, dominado pelo esquecimento do ser – *Seinsvergessenheit* – e pela identificação deste como fundamento da realidade – *Grund*. Corresponde, segundo Vattimo, ao próprio trabalho que Heidegger se esforçou para fazer após *Ser e Tempo*, onde não elabora mais uma análise “sistemática”, mas apenas percorre os grandes momentos da história da metafísica, através de sentenças de pensadores e poetas, investigando a origem de conceitos clássicos como ἀλήθεια, *Grund* e λόγος.<sup>50</sup> Segundo o italiano, enquanto estabelecedor de relações com a tradição e na qualidade de conceito que confere conteúdo à relação entre ser e linguagem da hermenêutica, *Andenken* possibilita a efetivação do pensamento pós-moderno em sua natureza niilista.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.*, p. 35; Cf. também TONNER, Philip. **Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being**. London: Continuum, 2010, p. 37-38.

<sup>49</sup> VATTIMO, 2011, p. 22.

<sup>50</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. “*Andenken*: o pensar e o fundamento”. In: VATTIMO, 1988, p. 134. Cf. também *Id.*, 1998, p. 126-127.

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*, p. 123. Assevera Evilázio Teixeira, na esteira da interpretação vattimiana do conceito: “Heidegger fornece as bases para a

O *Andenken*, isto é, o rememorar que se contrapõe ao esquecimento do ser que caracteriza a metafísica, define-se, assim, como uma saltar no abismo da mortalidade, ou, o que é o mesmo, como um confiar-se à relação libertadora com a tradição. O pensamento que se subtrai do esquecimento metafísico não é, portanto, um pensamento que alcança o ser em pessoa, representando-o, fazendo-o ou refazendo-o presente: isso é, pelo contrário, justamente aquilo que constitui o pensamento metafísico da objetividade. O ser nunca é verdadeiramente pensável como presença; o pensamento que não o esquece é apenas aquele que o recorda, isto é, que o pensa já-sempre como desaparecido, ido embora, ausente. Em certo sentido, é, portanto, verdadeiro para o pensamento rememorante aquilo que Heidegger diz do niilismo; e isto é que, nesse pensamento, do ser como tal “não há mais nada”.<sup>52</sup>

---

ontologia hermenêutica afirmando a conexão entre ser e linguagem. Dois aspectos de sua filosofia são importantes para a hermenêutica: um primeiro é aquilo que podemos chamar análise do ser-aí (o homem como totalidade hermenêutica); o segundo diz respeito ao termo *Andenken*, rememoração – no sentido de relação com a tradição. Estes dois elementos conferem conteúdo à indicação geral do nexa entre ser e linguagem, dando-lhe um sentido niilista. [...] Heidegger, concebendo o pensamento como *Andenken*, não no sentido de uma rememoração que “recupera” o ser como alguma coisa que se possa encontrar face a face, mas como algo que se pode somente recordar, e jamais representar, assemelha-se muito com aquele de Nietzsche”. TEIXEIRA, 2005a, p. 36. [Grifo do autor].

<sup>52</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. L’*Andenken*, cioè il rammemorare che si contrappone all’oblio dell’essere che caratterizza la metafisica, si definisce così come un saltare nell’abisso della mortalità o, che è lo stesso, come un affidarsi al liberante legame della tradizione. Il pensiero che si sottrae all’oblio metafisico non è, dunque, un pensiero che acceda all’essere in persona, rap-presentandolo, facendolo o rifacendolo presente: questo è anzi proprio ciò che costituisce il pensiero metafisico dell’oggettività. L’essere non è mai davvero pensabile come presenza; il pensiero che non lo dimentica è solo quello che lo ricorda, cioè che lo pensa già-sempre come sparito, andato via, assente. In un certo senso è dunque vero anche per il pensiero rammemorante quello che Heidegger dice del nichilismo; e cioè che, in questo pensiero,

Essa interpretação *sui generis* que Vattimo dá à filosofia de Heidegger procura se inserir no momento histórico da Pós-Modernidade como época do niilismo consumado. Isto coincide em dizer que, *Andenken*, a rememoração, para o filósofo italiano, procuraria expressar uma perspectiva ontológica fraca que simplesmente recorda um ser que é *ido, findado*, um *não-mais* ser, porque, com o advento do niilismo consumado, do ser como tal não há mais vestígio algum.

Mas será que é neste sentido niilista que Heidegger utiliza o termo? Se *Andenken* é o esforço mais radical de repensar a tradição metafísica a que o pensador de Meßkirch se dedicou, sobretudo em sua fase tardia, isso se deu no sentido de consumir um objetivo niilista, aceitando que “do ser como tal não há mais coisa alguma”?; que, portanto, resta apenas rememorar não o ser, mas o seu esquecimento durante o transcurso da tradição e, agora, na época do niilismo consumado, dá-se apenas como maximamente oculto? Com efeito, para o filósofo turinês, “o rememorar como percorrer os momentos decisivos da história da metafísica é a forma *definitiva* de pensamento do ser que nos é dada realizar”.<sup>53</sup> Ou será que, ao contrário do que pensa Vattimo, a rememoração do ser, em Heidegger, é um exercício que visa preparar um novo início, um modo de aproximar originariamente o pensamento ao ser, em si *apenas ainda* impensável?

---

dell'essere come tale “non ne è più nulla”. VATTIMO, op. cit., p. 128. Cf. também a perspectiva de Evilázio Teixeira, o qual destaca a relação da mortalidade da analítica existencial com o niilismo: “Somente projetando-se antecipadamente para a morte o ser-aí está apto a ver o passado como história, como herança de possibilidades ainda abertas. A relação autêntica com a herança do passado é aberta pela consciência vivida da própria mortalidade. Aqui, está presente, de modo especial, nos textos do último Heidegger, a afirmação do ser como evento; quer dizer que o ser não o é, mas acontece, dá-se. Aqui, segundo a hipótese vattimiana, pode-se denominar o “niilismo” de Heidegger. A inviabilidade de um fundamento na direção de uma ontologia niilista é o que aproxima Nietzsche e Heidegger. Somente que, para Heidegger, isto acontece não em consequência de um mero movimento de conceitos, mas devido a transformações mais gerais que têm a ver com a técnica moderna e a sua racionalização do mundo”. TEIXEIRA, Evilázio Borges. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005b, p. 38-39.

<sup>53</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. Il rammemorare come ripercorrimto dei momenti decisivi della storia della metafísica è la forma *definitiva* del pensiero dell'essere che ci è dato realizzare. Id., 1998, p. 127.

### 1.3 *Pensiero debole* e superação da metafísica

Conectado a *Andenken, Verwindung* – “superação-distorção”, ou “aceitação-aprofundamento” – é outro termo que caracteriza o *pensiero debole* de Vattimo, enfatizando sua (suposta) condição de superação da metafísica, a qual, enquanto pensamento *fundacionalista*, perdurou até, e sobretudo, à Modernidade. “*Pensiero debole* é condensado na noção de *Verwindung*.”<sup>54</sup>

A noção heideggeriana de *Verwindung* é o esforço mais radical de pensar o ser em termos de uma “tomada de atenção” que é também sempre uma “despedida”, porque não o encontra como estrutura estável, nem o registra e acerta como necessidade lógica de um processo. *Verwindung* é o modo em que o pensamento pensa a verdade do ser entendido como *Ueber-lieferung* [transmissão] e *Ge-schick* [destino].<sup>55</sup>

De acordo com Vattimo, Heidegger utiliza o termo *Verwindung* para caracterizar a superação efetiva da metafísica, uma superação conectada diretamente com sua ideia de história, uma vez que entende o ser como *Ueber-lieferung* e *Ge-schick*, dois termos que, para o filósofo da Floresta Negra, estão essencialmente ligados ao movimento ontológico-historial. *Pensiero debole* seria, dessarte, a superação da metafísica proporcionada historicamente pelo próprio ser, ao mesmo tempo que abandona o ser porque já não o considera “necessidade lógica de um processo”, assim como, em Nietzsche, Deus morreu por deixar ser necessário. Segundo o italiano, esta superação da metafísica que decide abandonar o ser, apenas rememorando-o como *Ueber-lieferung*,

---

<sup>54</sup> [Tradução nossa]. [O primeiro grifo é nosso; o último, do autor]. *Pensiero debole* è condensato nella nozione di *Verwindung*. Id., 2011, p. 21. Cf. também ZABALA, 2007, p. 14-15.

<sup>55</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. [Colchetes nossos]. La nozione heideggeriana della *Verwindung* è lo sforzo più radicale di pensare l'essere in termini di una “presa d'atto” che è anche sempre una “presa di congedo”, perché né lo incontra come struttura stabile, né lo registra e acerta come necessità logica di un processo. *Verwindung* è il modo in cui il pensiero pensa la verità dell'essere inteso come *Ueber-lieferung* e *Ge-schick*. VATTIMO, 1998, p. 22.

transmissão, compreende a fase final do destino do próprio ser, *Geschick*.

Experimenta-se o mundo em horizontes que são constituídos por uma série de ecos, de ressonâncias de linguagem, de mensagens provenientes do passado, de outros (os outros que estão ao nosso lado, como as outras culturas). O *a priori* que torna possível a nossa experiência de mundo é *Ge-schick*, destino-envio, ou *Ueber-lieferung*, transmissão. O ser verdadeiro não é, mas se envia (se põe na estrada e vai embora), se trans-mite.<sup>56</sup>

Mas essa apropriação do termo *Verwindung* que Vattimo efetua se alinha à sua origem em Heidegger? Tendo-se em vista que, para este, metafísica se caracteriza sobretudo por um esquecimento do ser, será que superar esta metafísica significa compreender que o ser “se vai embora”, como afirma Vattimo? Ou é exatamente o oposto, a procura de retomar o ser que outrora foi esquecido?

Uma vez que Vattimo considera que Nietzsche foi o primeiro filósofo a superar efetivamente a metafísica através de seu engajamento num niilismo ativo, o italiano considera que a última grande corrente metafísica foi a dialética hegeliana. Nesse sentido, a *Verwindung* que *pensiero debole* procura operar é uma espécie de “declinação” que a diferença ontológica de Heidegger procura operar em relação à dialética de Hegel. Ou seja, Vattimo julga que *pensiero debole*, assim como a filosofia heideggeriana, aparenta ser, de algum modo, um ultrapassamento “dialético” da metafísica – e, conseqüentemente, da própria dialética –, pensando de modo completamente distinto dela, e, exatamente por conta disso, mantendo e dando continuidade a algo que dela é próprio.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. Il mondo si esperisce in orizzonti che sono costruiti da una serie di echi, di risonanze di linguaggio, di messaggi provenienti dal passato, da altri (gli altri accanto a noi come altri culture). L'*a priori* che rende possibile la nostra esperienza di mondo è *Ge-schick*, destino-envio, o *Ueber-lieferung*, trasmissione. L'essere vero non è, ma si invia (si mette in strada e si manda), si tras-mette. Ibid., p. 19. Vattimo relaciona o termo alemão *Geschick* (destino, envio), com “transmissão” a partir do radical latino *mittere*, literalmente “enviar”, pelo que “trans-mitir” significaria, originariamente, “enviar para”. [Nota do pesquisador].

<sup>57</sup> Cf. PECORARO, p. 47. Cf. também VATTIMO, op. cit., p. 12ss.

Não apenas a *Verwindung*, a declinação-distorção, e o remeter-se são as atitudes que caracterizam o pensamento ultrametafísico nos confrontos com a tradição transmitida pela metafísica - portanto, primeiramente, pela última grande tese metafísica, aquela da dialética hegel-marxiana -, mas também: precisamente na noção e na “prática” da *Verwindung*, como se dá em Heidegger, concentra-se a herança da dialética (e, logo, da metafísica) que vive ainda no pensamento da diferença.<sup>58</sup>

O que diferenciaria, então, o pensamento ultrametafísico (o próprio *pensiero debole*, no entendimento de Vattimo) do pensamento metafísico propriamente dito é a *distorção* de suas categorias e conceitos: “a *Verwindung* consiste em tolher dessas categorias [as categorias da metafísica] precisamente aquilo que as constituía como metafísicas: a pretensão de acessar um *ontos on*.”<sup>59</sup> Porém, quando se tenta confrontar essa perspectiva com aquela advinda da filosofia de Heidegger, é possível que se encontre alguns problemas de importância essencial: para o filósofo alemão, o último grande sistema metafísico não foi o de Hegel e o de Marx, mas o de Nietzsche, justamente o outro autor em que Vattimo profusamente se apoia. Para além disso, porém, será que, de fato, subsistem no pensamento da diferença ontológica o movimento característico da dialética hegeliana, apenas sem acessar o ser como um *ontos on*, de modo *fundacionista*?

---

<sup>58</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. Non solo la *Verwindung*, la declinação-distorcimento, e il rimettersi è l’atteggiamento che caratterizza il pensiero ultrametafísico nei confronti della tradizione trasmessa dalla metafísica – dunque, anzitutto, dell’ultima grande tesi metafísica, quella della dialettica hegel-marxiana –, ma anche: próprio nella nozione e nella “pratica” della *Verwindung* come si dà in Heidegger si concentra l’eredità della dialettica (e quindi della metafísica) che vive ancora nel pensiero della differenza. Ibid., p. 21.

<sup>59</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. [Colchetes nossos]. La *Verwindung* consiste nel togliere a queste categorie [le categorie della metafísica] precisamente quello che le costituiva come metafísiche: la pretesa di accedere a un *ontos on*. Ibid., p. 22.



## 1.4 *Pensiero debole* como rejeição do fundamento metafísico

Esta superação da metafísica que *pensiero debole* pretende efetuar não subtrai da tradição filosófica os seus conceitos e categorias, apenas os enfraquece, torna-os mais libertos porque não os reconhece como um sustentáculo sobre o qual o pensamento pode se apoiar e afirmar-se como verdadeiro, permitindo-lhes fluidez e flexibilidade. Na base de toda consideração metafísica, como seu maior suporte, está, segundo Vattimo, a noção de ser. É por isso que, muito frequentemente, o italiano afirma que é preciso abandonar o ser como fundamento – *Grund* – da realidade, e percebê-lo apenas como *abismo*, um *sem-fundo* – *Ab-grund*.<sup>60</sup>

O ser não é fundamento, qualquer relação de fundação se dá já sempre ao interno de épocas singulares do ser, mas as épocas como tais são *abertas*, não fundadas, pelo ser. Em uma passagem de *Tempo e Ser*, Heidegger fala explicitamente da necessidade de “abandonar o ser como fundamento”, se se quiser avizinhar-se a um pensamento não mais metafisicamente orientado apenas para a objetividade.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> “La debolezza del pensiero nei confronti del mondo, e dunque anche della società, è probabilmente solo un aspetto della *impasse* in cui il pensiero si è venuto a trovare alla fine della sua avventura metafisica. Ciò che conta adesso è ripensare il senso di quella avventura ed esplorare le vie per andare oltre: appunto, attraverso la negazione – non anzitutto a livello di rapporti sociali, ma a livello di contenuti e modi del pensare stesso – dei tratti metafisici del pensiero, prima fra tutti la “forza” che esso ha sempre creduto di doversi attribuire in nome del suo accesso privilegiato all’essere come fondamento”. [A fraqueza do pensamento nos confrontos com o mundo, e portanto também com a sociedade, é provavelmente apenas um aspecto do *impasse* em que o pensamento acabou por encontrar-se ao fim de sua avventura metafísica. O que conta agora é repensar o sentido daquela avventura e explorar as vias para andar além: decerto, através da negação - não primeiramente a nível das relações sociais, mas a nível de conteúdos e modos de pensar - dos traços metafísicos do pensamento, antes de tudo a “força” que ele sempre acreditou dever-se atribuir em nome do seu acesso privilegiado ao ser como fundamento]. [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 10.

<sup>61</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. L’essere non è fondamento, ogni rapporto di fondazione si dà già sempre all’interno di singole epoche dell’essere, ma le epoche come tali sono *aperte*, non fondate, dall’essere. In un

A metafísica sempre considerou o ser como *Grund*, que assegura a razão e do qual a própria razão se assegura. Assim, a metafísica se fundamenta sobre a própria noção de fundamento.<sup>62</sup> Considerando-se que a Modernidade se desenvolve numa apropriação e reapropriação cada vez mais profunda dos “fundamentos” e das “origens”, do *ontos on* metafísico, é preciso abandonar a noção de fundamento-razão, e não apenas criticar tal noção em favor de outro fundamento, pretensamente “mais *verdadeiro*”.<sup>63</sup> Conforme Vattimo, a proposta de que, na Pós-Modernidade, o ser deve deixar de servir como fundamento, como fonte de razão, foi estabelecida por Heidegger, mas também por Nietzsche. Coincide precisamente com a morte de Deus anunciada por este último. Deus, nesse tocante, é análogo ao ser como uma estrutura forte, objetiva, fundante, meta do pensamento. Tendo morrido, junto com ele se foi a necessidade de qualquer fundamento, deixando o pensamento mais livre e menos “metafisicamente angustiado”.<sup>64</sup>

Num movimento essencialmente niilista e julgando-se de acordo com Heidegger, Vattimo despede-se do fundamento – *Grund* –, uma vez que, neste ínterim, o ser só pode manifestar-se como *Ab-grund*, ausência de fundamento, abismo. De acordo com sua interpretação de Nietzsche, essa experiência coincide com o mundo verdadeiro que acabou por tornar-se uma fábula: não havendo mais fundamento, não existe mais uma realidade “forte” o suficiente que se possa chamar de verdadeira; ela é apenas uma estória a ser transmitida, narrada, *interpretada*.<sup>65</sup>

Considerando que o período pós-moderno é aquele chamado a viver o abismo do ser, Vattimo remonta ainda ao fato de tal período ser fortemente assinalado pela técnica e sua *im-posição* – *Ge-stell*. Neste sentido, assevera que “O *Ereignis* [acontecimento-apropriação] do ser que lampeja através da estrutura im-positiva do *Ge-stell* heideggeriano é, justamente, o anunciar-se de uma época de “fraqueza” do ser, na qual

passo di *Tempo ed Essere*, anzi, Heidegger parla esplicitamente della necessità di “lasciar perdere l’essere come fondamento”, se si vuole avvicinarsi a un pensiero non più metafisicamente orientato solo all’oggettività. Id., 1998, p. 126.

<sup>62</sup> Cf. Ibid., p. 48.

<sup>63</sup> Cf. Ibid., p. 10.

<sup>64</sup> ANTISERI, 1995, p. 11.

<sup>65</sup> Cf. VATTIMO, op. cit., p. 37-38. Cf. também TEIXEIRA, 2005b,

a “propriação” dos entes é explicitamente dada como transpropriação.”<sup>66</sup> Desse modo, sustenta que o “salto no abismo” que Heidegger propõe é um conformar-se com a própria *Ge-stell* da técnica moderna, a qual não pode, segundo Vattimo, ser entendida de modo algum a partir de um viés negativo, mas como um momento positivo da história, uma *chance* de libertação.<sup>67</sup>

Porém, será que a perspectiva adotada por Heidegger é afirmativa deste movimento nihilista de rechaço pelo fundamento metafísico? Em sua tarefa de repropor a pergunta pelo ser e seu sentido, o filósofo alemão de fato rejeita o fundamento como tal, ou, não abandonando-o, ressignifica-o? De acordo com sua filosofia como um todo, deve ser entendida literal e isoladamente a sentença de *Tempo e Ser* aludida por Vattimo, que diz ser preciso “abandonar o ser como fundamento”? E, compreendendo a técnica moderna como consequência do próprio fundamento metafísico, a postura de Heidegger se alinha com a do “pensador fraco”, que a julga um momento positivo da época do nihilismo consumado?

De acordo com o movimento alusivo empreendido por Vattimo na elaboração de seu *pensiero debole* e conforme o caminho traçado pela pesquisa, parece que seu intento adequa-se à filosofia de Nietzsche, ao menos de acordo com o enfoque conferido por Vattimo – o qual não considera diversos outros temas nietzschianos –, sobretudo pelo engajamento nihilista e anti-metafísico da parte do filósofo turinês, bem como por um perceptível traço genealógico de suas alusões. Todavia, em suas menções à filosofia de Heidegger, parece haver brechas e acenos que corroboram com a suspeita de que sua interpretação desta é demasiado ousada, talvez até mesmo deveras dissonante para que possa ser admitida em conformidade com sua origem em Heidegger. Dizendo de outro modo, a radicalidade interpretativa empenhada por Vattimo parece forçar a filosofia heideggeriana a percorrer um caminho que não é o seu, mas um caminho diferente, quicá oposto. É, portanto, seguindo os rastros dessa suspeita que se procederá aos capítulos sucessivos, os quais desempenharão uma análise mais detalhada dos conceitos ontológicos de Heidegger abordados por Vattimo, contrapontuando-os à sua peculiar interpretação.

---

<sup>66</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. [Colchetes nossos]. *l'Ereignis* dell'essere che lampeggia attraverso la struttura im-positiva del *Ge-stell* heideggeriano è per l'appunto l'annunciarsi di un'epoca di “debolezza” dell'essere, in cui la “propriação” degli enti è esplicitamente data come traspropriação. VATTIMO, op. cit., p. 36.

<sup>67</sup> Cf. *Ibid.*, p. 37.

## 2. PRINCÍPIO E FIM DA METAFÍSICA: O PROBLEMA DO FUNDAMENTO E A QUESTÃO DA TÉCNICA

No presente capítulo serão abordados dois temas centrais da filosofia de Martin Heidegger, com vistas críticas à interpretação e emprego dos temas por Gianni Vattimo em sua empresa de formulação do *pensiero debole*: o problema do fundamento – *Grund* – e a questão da técnica – *Technik*. Ambos os temas se concebem congregados no presente capítulo devido à sua inserção em um objeto investigativo ainda mais amplo e que os abarca integralmente: a tradição metafísica do pensar, a qual pretende ser *superada-distorcida* enquanto *modus operandi* do pensamento pelo *pensiero debole* de Vattimo, propiciando a efetiva consolidação do período Pós-Moderno. Ao curso deste capítulo, portanto, analisar-se-á, de certo modo, a inteireza da tradição metafísica, compreendendo-se o seu princípio e o seu fim; durante esta empresa, explicitar-se-á como Heidegger se dispõe diante da questão, dando vistas à interpretação característica que Vattimo lhe confere. Na raiz da metafísica, em sua determinação mais própria, encontra-se o problema do pensamento tradicional ao coincidir ser com fundamento – *Grund* –, princípio sobre o qual se funda a própria metafísica, onde há, reconhecidamente, certa dissonância com a pergunta ontológica propriamente dita; e a questão da técnica e de sua consequente *imposição* – *Ge-stell* –, que, por sua vez, qualifica-se como o mais característico fim e ponto auge da metafísica, a conclusão diretamente resultante da consideração de ser como fundamento. Deste movimento clama, com efeito, o apelo por sua superação – ou não.

### 2.1 O problema do fundamento

#### 2.1.1 Caracterização do problema

De acordo com Gianni Vattimo, a Pós-Modernidade é marcada pela crise da noção de ser compreendida como fundamento. Por não possuir a *força* de acesso ao ser na qualidade de fundamento, o projeto autêntico para o presente período reside em destituir o pensamento das características fortes por ele assumidas no transcurso da tradição metafísica, a fim de que se torne *fraco*. A ontologia hermenêutica heideggeriana, nesse contexto, é interpretada por Vattimo como afim ao projeto niilista antifundacional inaugurado por Nietzsche, uma vez que supera e distorce a metafísica da tradição, condição

denotada pelo termo *Verwindung*. Se niilismo significa “o processo em que, ao final, do ser como tal não há mais coisa alguma”,<sup>68</sup> também a Heidegger caberia a designação de “niilista” na ótica do filósofo turinês, uma vez que da compreensão tradicional da metafísica de ser como ser do ente – o *fundamento* deste –, resta senão nada. Verdade como evidência, valores superiores, estabilidade objetiva do ser são modos através dos quais a metafísica rigidamente se impunha até o irromper da Pós-Modernidade, quando o apelo por sua superação começa a ser escutado.

Esse sentido niilista que, segundo Vattimo, é constituinte de Heidegger, parte sobretudo de sua crítica à metafísica da tradição. Nas bases de toda a história da metafísica, teria permanecido, segundo o italiano, uma discrepância ontológica, a qual serviu de base para o empoderamento da razão, que, em um apelo ao ser como seu fundamento, é capaz de violentar interpretações discordantes e mais livres, enrijecendo o pensamento com uma “couraça metafísica”. Assim sendo, de acordo com Vattimo, a humanidade deve liberar-se desta prisão do pensamento.

A razão deve, ao próprio interno, despotencializar-se, ceder terreno, não ter medo retroceder a uma suposta zona de sombras, não ficar paralisada pela perda do referencial luminoso, estável, cartesiano [...] dos traços metafísicos do pensamento, antes de tudo da “força” que ele sempre acreditou que se deveria atribuir em nome de seu acesso privilegiado ao ser como fundamento.<sup>69</sup>

Neste ínterim, Vattimo recorre sobretudo à filosofia de Heidegger para justificar o abandono do fundamento metafísico. Assim,

---

<sup>68</sup> HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**: Metafísica e Niilismo. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000a, p. 227.

<sup>69</sup> [Tradução nossa]. La ragione deve, al proprio interno, depotenziarsi, cedere terreno, non aver timore di indietreggiare verso la supposta zona d’ombra, non restare paralizzata dalla perdita del riferimento luminoso, unico e stabile, cartesiano [...], dei tratti metafisici del pensiero, prima fra tutti la “forza” che esse ha sempre creduto di doversi attribuire in nome del suo accesso privilegiato all’essere come fondamento. VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 10. Cf. também ANTISERI, 1995, p. 9-10

um dos momentos centrais da crítica filosófica de Heidegger à metafísica, na concepção de Vattimo, está na compreensão de ser como fundamento – *Grund*. Sobre a noção de fundamento, segundo o italiano, assegura-se a razão e mediante a qual também esta se encontra assegurada, de modo que a metafísica se fundamenta sobre a própria noção de fundamento.<sup>70</sup> De acordo com ele, “a metafísica é o pensamento que corresponde a uma época do ser em que o ser se dá ao homem no horizonte do *Grund*, do fundamento ou, com o termo originário grego, do λόγος”.<sup>71</sup> Diante da necessidade de libertar a razão, apenas um abandono da noção de fundamento aparenta gozar da radicalidade necessária. Sua interpretação de Heidegger, dessarte, caracteriza-se por uma despedida do fundamento que a ontologia deste efetuará, dando sequência ao intento próprio do niilismo nietzschiano.

O niilismo consumado de Nietzsche também possui, fundamentalmente, este significado: o apelo que nos fala o mundo da tardo-modernidade é um apelo à *despedida* [ou *abandono*]. Este apelo ressoa precisamente em Heidegger, simplisticamente em demasia identificado como o pensador (do retorno) do ser: é Heidegger, ao contrário, que fala da necessidade de “abandonar o ser como fundamento”, para “saltar” no seu “abismo”; que, porém, enquanto nos fala da generalização do valor de troca, da *Ge-stell* da técnica moderna, diz-nos que ela não pode ser identificada com uma qualquer profundidade de tipo teológico-negativo.<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> Cf. VATTIMO, 1998, p. 48.

<sup>71</sup> Id., 1988, p. 165. [Grifo do autor].

<sup>72</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. Il nichilismo compiuto di Nietzsche ha anche fondamentalmente questo significato: l'appello che ci parla dal mondo della tarda-modernità è un appello alla *presa di congedo*. Questo appello risuona proprio in Heidegger, troppo spesso e troppo semplicisticamente identificato come il pensatore (del ritorno) dell'essere: è Heidegger, invece, che parla della necessità di “lasciar perdere l'essere come fundamento”, per “saltare” nel suo “abisso”; che però, in quanto ci parla dalla generalizzazione del valore di scambio, dal *Ge-stell* della tecnica moderna, non può essere identificato con una qualche profondità di tipo teologico-negativo. Id., op. cit., p. 37.

Se, de fato, é preciso “abandonar o ser como fundamento” em Heidegger, elucidar-se-á apenas verificando o desenvolvimento da questão de acordo com o filósofo mesmo; seguir-se-á, contudo, as indicações textuais fornecidas por Vattimo em sua interpretação a fim de bem situar a crítica. A reprovação do entendimento de ser como o fundamento do ente, permeando toda a obra do turinês intitulada *La fine della modernità* refere-se particularmente aos textos de Heidegger concernentes à análise do problema do fundamento a partir de sua formulação como lei necessária para o pensamento, o *principium rationis sufficientis* – princípio de razão suficiente –, especialmente *Vom Wesen des Grundes – A Essência do Fundamento* – (1929) e o curso tardio *Der Satz vom Grund – O Princípio do Fundamento* – (1957).<sup>73</sup>

O *principium*, o qual não necessariamente se confunde com o fundamento, foi utilizado na investigação empenhada por Heidegger nos textos supracitados como um modo de se atingir o problema de sua essência, assentada no fundamento. Enquanto formulação terminológica, foi proposto por Leibniz, embora remetendo de forma mais originária ao emprego ontológico do fundamento dado por Aristóteles, o qual se estabelecera a partir do termo ἀρχή – princípio, começo.<sup>74</sup> “É comum a

---

<sup>73</sup> Cf. *Ibid.*, p. 28. Cf. também VATTIMO, Gianni. **Introduzione a Heidegger**. 7 ed. Roma-Bari: Laterza, 1991, p. 130.

<sup>74</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *A Essência do Fundamento*. In: HEIDEGGER, Martin. **Marcas do Caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 135. Cf. também LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **La monadologie**. Paris: Victor Lecoffre, 1900, p. 109-110. “Leibnitz, per il primo, ha espuesto finalmente il principio di ragione come un principio supremo di ogni conoscenza e scienza. Egli lo proclama assai pomposamente in diversi luoghi delle sue opere, se ne dà grande importanza e fa come se fosse stato lui il primo a scoprirlo; ma non sa dire niente più che sempre la solita storia: che ogni cosa deve avere una ragione sufficiente per essere in un certo modo e non in un altro; ciò che davvero il mondo avrà saputo già prima di lui”. [Leibniz, por primeiro, expôs finalmente o princípio de razão como um princípio supremo de cada conhecimento e ciência. Ele o proclama muito pomposamente em diversos lugares das suas obras, dá-lhe grande importância e faz como se fosse o primeiro a descobri-lo. Mas não sabe dizer coisa alguma além da mesma história de sempre: que cada coisa deve ter uma razão suficiente para ser de certo modo e não de outro; aquilo que todo mundo já sabia antes dele]. [Tradução nossa]. SCHOPENHAUER, Arthur. **La quadruplici radice del principio di ragione sufficiente**. Tradução de Eva Amendola Kühn. Torino: Boringhieri, 1959, p. 45-46.

todos os significados de princípio o fato de ser o primeiro termo a partir do qual algo é ou é gerado ou é conhecido” (*Metafísica* Δ, 1, 1013a 17s).<sup>75</sup>

Na consideração filosófica do pensador de Meßkirch, o “princípio” mencionado por Aristóteles no livro Δ da *Metafísica*, enquanto designador do sentido de “o primeiro a partir do qual”, deve ser compreendido no âmbito de indicação do ser como *presentificação* do constante, e portanto não é um conceito que conduz ao propriamente ser, mas ao domínio que compete ao ente, embora remetendo relativamente à determinação grega originária do ser.<sup>76</sup> O problema do fundamento parece, portanto, já na origem de sua consideração pelos gregos, derivar-se em uma interpretação do ser como presença constante do ente, sua *subsistência*. Então, porém, começa-se a perceber a desconsideração da grande descoberta heideggeriana em detrimento da tradição metafísica, a *diferença ontológica - ontologische Differenz* –, cuja desconsideração, constituinte da racionalidade metafísica, evidencia-se ao tomar a questão do ser unicamente através da objetivação do constante, do ente.<sup>77</sup>

O *principium rationis sufficientis* incide, com efeito, em uma caracterização do ser como fundamento do ente, uma vez que, na qualidade de proposição suprema da metafísica, assevera que *nihil est sine ratione* – nada é sem razão – ou, na perífrase positiva, *omne ens ratione habet* – todo ente tem razão. A questão de início suscitada por Heidegger é: o *principium* enuncia algo (não esclarecido) *sobre o ente*, com referência à *razão*; seria isso efetivamente um enunciado sobre o fundamento enquanto tal?<sup>78</sup> Em *A tese de Kant sobre o Ser*, de 1961, Heidegger assim caracteriza o problema do fundamento:

Ser se mostra com o caráter daquilo que designamos fundamento. O ente em geral é o fundamento no sentido de chão, no qual se movimenta toda ulterior consideração do ente. O ente enquanto ente supremo é o fundamento no sentido de que faz originar-se no ser a todo ente. O fato de o ser ser determinado como fundamento

---

<sup>75</sup> ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002, p. 191.

<sup>76</sup> Cf. HEIDEGGER, 2008, p. 135, nota de rodapé n. 3.

<sup>77</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. **Essere, storia e linguaggio in Heidegger**. 2 ed. Genova: Marietti, 1989, p. 35-36.

<sup>78</sup> Cf. *Ibid.*, p. 138-139



é considerado até agora como a coisa mais natural; é, contudo, o mais problemático.<sup>79</sup>

Pressupõe a proposição *nihil est sine ratione* uma relação de princípio com o ser entendido como fundamento à medida que lhe é outorgada um caráter de obrigatoriedade evidente da razão, dado que todo ente em particular *deve* possuir uma razão-de-ser que o fundamentaria. Por certo, fica suficientemente clara a conexão entre o fundamento e o termo *ratio* proposta pelo *principium*, dado que, de acordo com a célebre proposição, ter razão-de-ser indica possuir o ente fundamento no ser, ao mesmo passo que ser fundamentado implica necessariamente em ter razão. O objetivo de Heidegger está focado de forma precisa na *obrigatoriedade* do vínculo entre a razão-de-ser do ente e o fundamento enquanto tal em relação à sua suposta coincidência com o propriamente ser; considerado sob a égide metodológica da diferença essencial entre ser e ente, depara-se a suposição com a questão que, conforme Heidegger, o pensamento mesmo solicita ante o debate: é o ser fundamento?

### **2.1.2 Verdade e fundamento: a diferença ontológica como âmbito da questão**

Em Vattimo, a crise do fundamento, pós-modernamente experienciada pelo fato de que não há uma fundação única, última, normativa, equivale a uma crise da própria ideia de “verdade”.<sup>80</sup> Aqui, em consonância com Heidegger, também este se remete à raiz do problema do fundamento em sua formulação moderna, a qual o atrela inicialmente à questão da verdade.

Com efeito, para atingir seus objetivos de investigação acerca do fundamento, Heidegger principia por analisar a questão em seu desenvolvimento histórico. Tendo optado metodologicamente por questionar o problema do ser como fundamento através do *principium rationis sufficientis*, deve lançar vistas ao *principium* em seu despartar

---

<sup>79</sup> HEIDEGGER, Martin. A tese de Kant sobre o ser. In: HEIDEGGER, Martin. **Conferências e Escritos Filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 228.

<sup>80</sup> VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 8. Cf. também ANTISERI, 1995, p. 9.

no curso da história, partindo de sua primeira enunciação, conforme já mencionada, dada pelo filósofo moderno Gottfried Wilhelm Leibniz.<sup>81</sup>

Escreve Leibniz no tratado *Prima Veritates*:

Sempre, portanto, um predicado ou conseqüente está contido no sujeito ou em antecedentes. E nisso mesmo é que consiste a natureza da verdade no universo ou a conexão entre os termos da enunciação, como também Aristóteles observou. E na identidade, de fato, tal conexão e compreensão do predicado no sujeito está expressa, enquanto em todo o resto está implícita, o que se deve demonstrar pela análise das noções, na qual está situada a demonstração *a priori*. [...] Por causa destas coisas, não consideradas o bastante devido sua demasiada facilidade, seguir-se-ão grandes momentos. Logo, daqui, pois, nasce o axioma recebido, *nada é sem razão*, ou *nulo é o efeito sem causa*. Se de outro modo a verdade se desse, não se poderia prová-la *a priori*, ou ela não se resolveria na identidade, o que é contra a natureza da verdade, que quer expressa, quer implícita, é sempre idêntica.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> In *The Essence of Ground*, the process by which Dasein lays the ground of metaphysics is specified as “founding” (*Begründen*). To “found” means to give a reason for what is founded, to explain it, to give it intelligibility. Heidegger here is employing the well-known philosophical sense of the word “ground” as “reason”. The *locus classicus* of this usage is certainly Schopenhauer’s translation of Leibniz’s “*principium rationis sufficientis*” as “*der Satz vom zureichenden Grunde*”. [Em *A Essência do Fundamento*, o processo através do qual o *Dasein* põe o fundamento da metafísica é especificado como “fundar” (*Begründen*). “Fundar” significa dar uma razão pela qual é fundado, explicá-lo, conferir-lhe inteligibilidade. Heidegger, aqui, está empregando o célebre sentido filosófico da palavra “fundamento” como “razão”. O *locus classicus* [lugar clássico] desse uso é certamente a tradução de Schopenhauer do “*principium rationi sufficientis*” de Leibniz como “*der Satz vom zureichenden Grunde*”. [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. CAPUTO, John D. *Being, Ground and Play in Heidegger. Man and World*. Pennsylvania: State College, v. 3, n. 1, pp. 26-48, 1970, p. 27.

<sup>82</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. *Semper igitur prædicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti. Et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio*

Percebe-se que o *principium* em sua formulação *nihil est sine ratione* é equiparado por *Leibniz* a outra formulação, *nullum effectum esse absque causa* – nulo é o efeito sem causa. Alude assim à relação entre causa e fundamento já efetuada por *Aristóteles*. O conceito metafísico de causa aparece no livro  $\Delta$  da *Metafísica* como um dos significados legítimos da ideia de *princípio* – ἀρχή –, “pois todas as causas são princípios” (*Metafísica*  $\Delta$ , 2, 1013b 16s).<sup>83</sup>

Não obstante, todos os tipos de causa concebidos por *Aristóteles* – formal, material, eficiente e final – consistem metafisicamente em uma espécie de princípio, remetendo a um fundamento. Todavia, faz-se igualmente necessário esclarecer que, mesmo sob o modo de pensamento característico da metafísica é ainda possível considerar que nem todo fundamento apresenta obrigatoriamente o caráter de causa, tendo por necessidade um efeito como consequência. Exemplifica *Heidegger* no curso tardio *O Princípio do Fundamento*, de 1957:

Pensem, por exemplo, no axioma apresentado nos *Elementos*, de *Euclides*: “Duas coisas iguais a uma terceira, são iguais entre si”. Este axioma pode servir como fundamento, no papel de princípio superior de um silogismo. Na sequência deste fundamento resulta que duas grandezas determinadas são iguais entre si. Porém, o axioma não tem como efeito que ambas as grandezas determinadas se tornem iguais entre si, tal como a chuva tem o efeito de o telhado de uma casa ficar molhado. Fundamento e consequência não são o mesmo que causa e efeito.<sup>84</sup>

---

prædicati in subjecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est. [...] Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hinc nascitur axioma receptum *nihil esse sine ratione*, seu *nullum effectum esse absque causa*. Alioqui veritas daretur, quæ non posset probari a priori, seu quæ non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quæ semper vel expresse vel implicite identica est. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Prima Veritatis*. In: COUTURAT, Louis. (Org.). **Opuscules et fragments inédits de Leibniz**. Paris: Félix Alcan, 1903, p. 518-519.

<sup>83</sup> ARISTÓTELES, 2002, p. 189.

<sup>84</sup> HEIDEGGER, Martin. **O Princípio do Fundamento**. Tradução de Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a, p. 39.

Para além da pressuposição de sinonímia entre fundamento e causa, é claro no texto de Leibniz citado o intento de demonstrar o nascimento do *principium rationis sufficientis* a partir da *natura veritatis* – *natureza da verdade* –, estabelecendo assim um vínculo entre fundamento e verdade. Quer isso significar que, para Leibniz, caso não existisse o *principium*, haveria entes possuidores de algo verdadeiro mesmo não sendo necessariamente fundados, o que coincide em dizer que tais supostos entes não fundados, embora sendo verdadeiros, resistiriam a uma redução a identidades. Acarretaria, por exemplo, na possibilidade lógica de proposições do tipo “A é diferente de A”. Entende-se aqui por *identidade*, no contexto de verdade proposicional, a situação em que “qualquer coisa é o mesmo e nada mais que o mesmo: o mesmo ele mesmo, o mesmo consigo-mesmo”.<sup>85</sup> Contudo, em um contexto relativo à verdade em que se faz mister considerar uma pluralidade de entes correlacionáveis entre si, tal definição de identidade não se apresenta satisfatória, posto que “o mesmo consigo-mesmo” só pode ser, a cada vez, uma unidade determinada. Poder-se-ia definir a identidade na pluralidade de entes como a “união originária do que se encontra em mútua pertença”.<sup>86</sup> o que coincide, embora seguindo a via inversa, com a “co-pertença de vários com fundamento do mesmo”,<sup>87</sup> de modo que a natureza da verdade, no entendimento de Leibniz, está na concordância do juízo com a identidade do ente, firmando-se a proposição como âmbito próprio da verdade.

Para Heidegger, contudo, a um fenômeno mais originário da verdade remonta aquela que se dá na proposição, de modo que tal acontecimento se dá *pré-* e *não-predicativamente*. O *desvelamento* – *Unverborgenheit*, às vezes também traduzido por *desocultamento* – do ente acontece em um âmbito veritativo anterior à verdade proposicional, e assim a verdade ôntica, relativa ao ente, estabelece-se como *pré-predicativa*, podendo-se remontar ao parágrafo 44 de *Ser e Tempo*. O filósofo da Floresta Negra compõe nesse parágrafo uma distinta tradução de ἀλήθεια, que a tradição costuma traduzir por *verdade*. Para ἀλήθεια, Heidegger julga preferível a tradução por *desvelamento*, como já se mencionou no primeiro capítulo, termo o qual se refere a um acontecimento mais originário do que a verdade concebida pela tradição metafísica, efetivando-se a última como *concordância*, ὁμοίωσις, do

---

<sup>85</sup> HEIDEGGER, 1999a, p. 19.

<sup>86</sup> Id., 2008, p. 21.

<sup>87</sup> Id., op. cit., p. 19.

intelecto ao ente e, por decorrência, assumindo a proposição como seu lugar mais próprio. O acontecimento originário da verdade – que é ainda anterior à verdade ôntica – teria ocorrido com os gregos antigos, embora eles não tivessem conseguido expressá-lo em termos de desvelamento, consumando-se na tradição o sentido de ἀλήθεια como “retitude da percepção”, *evidência, concordância*. Contudo, tal âmbito veritativo é apenas derivado do desvelamento do ente, de uma verdade mais original em relação à verdade da proposição, ao λόγος ἀποφαντικός, a qual se dá antes do movimento racional do juízo, e, portanto, é pré-predicativa.<sup>88</sup>

O acontecimento originário da verdade, não mais verdade ôntica, mas *verdade ontológica*, é condição para todo e qualquer desvelamento do ente, o qual, por sua vez, é requisito prévio à verdade proposicional. Levando-se em consideração a principal característica do pensamento heideggeriano, a *diferença ontológica – ontologische Differenz* –, há um acontecimento veritativo pertencente ao ser, *verdade ontológica*, uma abertura que torna possível o desvelamento do ente, *verdade ôntica*. Assim, o acontecer primeiro da verdade é capaz de tornar o ente acessível, *iluminando-o* em certa medida, expressão alusiva à abertura da *clareira – Lichtung* –, brevemente abordada no primeiro capítulo. “*Só o desvelamento do ser possibilita a revelabilidade do ente*”.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 609ss. Cf. também HEIDEGGER, Martin. “A doutrina platônica da verdade”. In: HEIDEGGER, 2008, p. 215-250. Cf. ainda SEVERINO, Emanuele. **Heidegger e a metafísica**. Milano: Adelphi, 1994, p. 284-286; DAHLSTROOM, Daniel O. “Transcendental Truth and the Truth that Prevails”. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff. (Org.). **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University Press, 2007, p. 63. “O que antes foi exposto sobre o termo λόγος e ἀλήθεια, numa interpretação como que dogmática, recebeu agora sua comprovação fenomênica. A “definição” de verdade proposta *não se livra* da tradição, mas dela se *apropria* originariamente: e o faz tão mais claramente, se consegue demonstrar que e como a teoria devia chegar à ideia da concordância, por ter sua fundação no fenômeno originário da verdade”. [Grifo do autor]. HEIDEGGER, 2012a, p. 609. “O fenômeno existenciário do ser-descoberto (verdade), fundado na abertura do *Dasein*, torna-se propriedade subsistente, ainda abrigando em si um caráter-de-relação que como tal se desfaz, numa relação subsistente. A verdade como abertura e como ser-descobridor do ente descoberto se torna verdade como concordância entre subsistentes no interior-do-mundo [*intelectus e res*]. Foi mostrado, assim, o caráter ontologicamente derivado do conceito tradicional de verdade”. [Grifo do autor]. *Ibid.*, p. 621-623.

<sup>89</sup> HEIDEGGER, 2008, p. 25. [Grifo do autor].

Os possíveis estádios e variedades da verdade ontológica no sentido mais lato desvendam ao mesmo tempo a riqueza do que, como verdade originária, está na base de toda a verdade ôntica. O desvelamento do ser, porém, é sempre verdade do ser *do* ente, quer este seja efectivamente real ou não. E vice-versa, no desvelamento do ente reside já sempre um desvelamento do seu ser. A verdade ôntica e a verdade ontológica referem-se, de modo diverso respectivamente, ao *ente no* seu ser e ao *ser do* ente. São essencialmente solidárias em relação da sua referência à *diferença entre ser e ente* (diferença ontológica). A essência ôntico-ontológica, deste modo necessariamente bifurcada, da verdade em geral só é possível juntamente com a irrupção de tal diferença.<sup>90</sup>

Articula-se a verdade sob um prisma marcadamente recíproco entre seu âmbito original, *ontológico*, e suas derivações em todos os níveis possíveis de verdade ôntica. Embora as esferas da verdade sejam profundamente vinculadas, apresenta-se na concepção heideggeriana da verdade em geral uma efetiva “dualidade de planos” que, de modo análogo, parece existir no *principium* enunciado por Leibniz, em que o fundado só é se possuir razão em vistas ao fundamento, ou segundo a versão de Heidegger, o ente só é devido a abertura originária do ser – verdade ontológica e verdade ôntica em Heidegger, fundamento e fundado na tradição metafísica. Esta relação levou Mafalda Faria Blanc, em sua dissertação sobre *O fundamento em Heidegger*, a afirmar que a dualidade de planos da concepção heideggeriana da verdade lhe confere “uma feição marcadamente metafísica”,<sup>91</sup> pautando-se ainda em uma nota-de-rodapé da primeira edição de *A Essência do Fundamento*, de 1929, em que Heidegger assevera:

O ponto de partida da verdade do ser ainda é levado a termo aqui totalmente no quadro da metafísica tradicional e em correspondência

---

<sup>90</sup> Ibid., p. 29. [Grifo do autor].

<sup>91</sup> BLANC, Mafalda Faria. **O fundamento em Heidegger**: “Vom Wesen des Grundes” – “Der Satz vom Grund”: Interpretação-Perspectivação. Lisboa: Instituto Piaget, 1984, p. 66.

simples e reiterada à verdade do ente, ao desvelamento do ente e ao desencobrimento da entidade. A entidade como *idêa* é ela mesma desencobrimento. Toma-se aqui *um* caminho para a superação [*Überwindung*] da “ontologia” enquanto tal, mas a superação ainda não é realizada e construída originalmente a partir do que é alcançado.<sup>92</sup>

Assumir a controversa afirmação de que a consideração heideggeriana sobre a verdade do ser é “marcadamente metafísica”, como faz Blanc, apenas pode ser considerada válida se compreendida estritamente nos termos postos por Heidegger, isto é, na qualidade *apropriadora* de *um* caminho para a superação da “ontologia” enquanto tal. Classificar como *metafísicos* os desdobramentos da concepção de verdade em Heidegger seria simplesmente desconsiderar a diferença ontológica e a proposta do pensamento do ser – que criticamente o separa da tradição –, sobre a qual está alicerçada sua própria compreensão de verdade, tanto mais evidenciada pela distinção entre verdade original, *ontológica*, e a verdade imediatamente derivada, *ôntica*. À superação – *Überwindung* – da “ontologia” mencionada por Heidegger, certamente Vattimo optaria pela utilização do termo *Verwindung* – aceitação-aprofundamento ou superação-distorção –,<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> HEIDEGGER, 2008, p. 138, nota-de-rodapé n. 15. [Grifo do Autor].

<sup>93</sup> Quel che sappiamo dalle indicazioni che Heidegger ha dato ai traduttori francesi di *Vorträge und Aufsätze*, dove il termine [*Verwindung*] è usato in un saggio in cui si tratta della *Überwindung*, del superamento, della metafisica, è che esse indica un oltrepassamento che ha in sé i tratti dell'accettazione e dell'approfondimento. D'altra parte, il significato lessicale della parola nel vocabolario tedesco contiene due altre indicazioni: quella della convalescenza (*eine Krankheit verwinden*: guarire, rimettersi da una malattia) e quella della (dis)torsione (un significato abbastanza marginale, legato a *winden*, torcere, e al significato di alterazione deviante che possiede, tra gli altri, il prefisso *ver*). Al senso della convalescenza è legato anche quello di “rassegnazione”: non si *verwindet* solo una malattia, ma si *verwindet* anche una perdita, un dolore. [Aquila que sabemos das indicações que Heidegger deu aos tradutores franceses de *Vorträge und Aufsätze*, onde o termo é usado em um ensaio em que se trata da *Ueberwindung*, do superamento, da metafísica, é que isso indica um ultrapassamento que tem em si os traços da aceitação e do aprofundamento. De outra parte, o significado lexical da palavra no vocabulário alemão contém duas outras indicações: aquela da convalescência (*eine*

abordado mais profundamente no terceiro capítulo da presente dissertação, termo que, segundo Vattimo, caracteriza a superação da metafísica efetuada por Heidegger e assumida pelo seu *pensiero debole*.

Desse modo, o problema do fundamento, em conexão com a essência da verdade a partir do *principium* enunciado por Leibniz, passa a ser encarado por Heidegger ante a distinção essencial entre os dois âmbitos do acontecimento veritativo, formalmente pautados sobre a diferença ontológica. Dessarte o filósofo conduz a questão sobre a essência do fundamento à raiz da essência do *Dasein* – ser-aí, o ente capaz de compreender ser, e, portanto, apto a discernir entre ambos, sua diferença essencial. “A este fundamento da diferença ontológica designamos, já nos antecipando, *transcendência* do ser-aí”.<sup>94</sup>

O problema do fundamento, enquanto questão diretamente relacionada com a diferença essencial entre ser e ente, compete à transcendência própria do *Dasein* porque, sendo transcendente, o *Dasein* ultrapassa o ente em direção ao ser e, assim, transcende o próprio fundamento, voltando-se àquilo que está para além dele, o sentido do ser. É a própria abertura do *Dasein* ao ser que propicia a ultrapassagem da interpretação unívoca de ser como fundamento em vista da diferença. Por conseguinte, o problema do fundamento passará a ser abordado em relação à abertura do *Dasein* ao ser em sua diferença do ente, sua transcendência, dentro das perspectivas da analítica existencial.

### **2.1.3 A transcendência do *Dasein*: a verdade ontológica como origem do fundamento**

A significação terminológica do vocábulo *transcendência* quer dizer, para Heidegger, *ultrapassagem* – *Überstieg* –, e à vista disso indica algo característico do *Dasein*, como já sabido desde *Ser e Tempo*. Não a partir do ponto de vista da relação sujeito-objeto que se efetiva a propriedade do *Dasein* de transcender, uma vez que, caso compreendido como sujeito, o *Dasein* não ultrapassaria o abismo que separa o sujeito do objeto. Igualmente não é o objeto aquilo em direção à qual se dá a

---

*Krankheit verwinden*: curar, recuperar-se de uma doença) e aquela da (dis)torção (um significado bastante marginal, ligado a *winden*, torcer, e ao significado de alteração desviante que possui, dentre outros, o prefixo *ver*). Ao sentida da convalescência é ligado também aquele de “resignação”; não *verwindet* apenas uma doença, mas se *verwindet* também uma perda, uma dor]. [Tradução nossa]. VATTIMO, 1998, p. 180.

<sup>94</sup> HEIDEGGER, 2008, p. 146.



ultrapassagem. Trata-se, por outro lado, de uma ultrapassagem do *ente mesmo*, que está de antemão desvelado ao *Dasein*, pelo que a relação sujeito-objeto não goza da profundidade e precedência própria da ultrapassagem do ente empreendida pelo *Dasein*.<sup>95</sup>

Nós designamos aquilo *em direção do que* o ser-áí como tal transcende o *mundo*, e determinamos agora a transcendência como *ser-no-mundo*. Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência; enquanto dela faz parte, o conceito de mundo é um conceito *transcendental*.<sup>96</sup>

O *Dasein* se constitui, pois, como o evento ontológico sempre suposto a todo e qualquer aparecer do ente enquanto transcendência para o mundo, pelo que a expressão *ser-no-mundo – In-der-Welt-sein –* é o que de melhor modo a caracteriza, fazendo-a ressaltar como manifestação da *verdade original*: é a partir da transcendência intrínseca ao *Dasein* que se diferencia ser e ente.<sup>97</sup> Sendo o *Dasein* aquele que abre a pergunta mesma pelo ser e seu sentido, é também nele que deve encontrar abrigo a questão pelo fundamento, de acordo com a ontologia fundamental heideggeriana.

Ser-no-mundo, na qualidade de constituição fundamental do *Dasein*, remete à sua possibilidade interna mais própria, o que ele em sua essência é, tanto porque o *Dasein* só pode existir faticamente, “*ser-ai*”, porque sua constituição existencial está abrigada como ser-no-mundo enquanto modo-de-ser, instituindo um dos seus *existenciais*, de acordo com a terminologia de *Ser e Tempo*. A tese heideggeriana sustenta, com efeito, que o problema da transcendência está contido no ser-no-mundo do *Dasein* e que, como já visto, o problema do fundamento deve ser resolvido alçando vistas à transcendência, segundo *A Essência do Fundamento*.<sup>98</sup> A questão sobre a transcendência, conseqüentemente, seguirá sendo investigada a partir do fenômeno do mundo, que se configura como um conceito transcendental.

Recorre, pois, aos principais momentos históricos em que se caracteriza o conceito transcendental de mundo, os quais, de acordo com Heidegger, somam quatro: o conceito de *κόσμος* para os gregos antigos,

---

<sup>95</sup> Cf. *Ibid.*, p. 150. Cf. Também *Id.*, 2012a, p. 185.

<sup>96</sup> *Id.*, op. cit., p. 151. [Grifo do autor].

<sup>97</sup> Cf. *Ibid.*, p. 152. Cf. também BLANC, 1984, p. 74-75.

<sup>98</sup> Cf. HEIDEGGER, op. cit., p. 153.

a compreensão cristã do conceito, seu desenvolvimento no período escolástico e, finalmente, o mundo na filosofia transcendental kantiana.

Na consideração inicial do pensamento filosófico, os primeiros gregos não consideravam como κόσμος o ente mesmo, irrompendo e se impondo com insistência, nem o ente compreendido em sua totalidade, como soma de todos os entes reunidos – no que consiste o conceito vulgar de mundo. Significava, para os gregos antigos, segundo a interpretação de Heidegger, o *como* em que o ente é considerado em sua omnitudo. “O mundo enquanto este “como na totalidade” já está na base de toda possível divisão do ente; esta não destrói o mundo, mas sempre dele *carece*”.<sup>99</sup> A partir do modo-de-ser do ente, o mundo-κόσμος se firma no pensamento grego visando determinar o ente em sua totalidade de modo a projetá-lo aprioristicamente, ou seja, como um entendimento prévio ao ente ele mesmo, portanto, como seu *fundamento*. Todavia, em sua previdade para os gregos, o κόσμος não se delimita como característica própria ao *Dasein*, ao passo que Heidegger considera o homem como formador de mundo, abertura aos múltiplos entes que compõe o amplo contexto ontológico – homens, animais, plantas, obras de arte etc.<sup>100</sup> Por isso que a totalidade do ente sempre *carece* de mundo quando não levado em consideração na qualidade de propriedade existencial do ser humano.

Entretanto, contravindo ao entendimento de mundo clássico dos gregos antigos na qualidade de um *como* do ente em sua totalidade, atesta, não obstante, o pertencer do mundo ao *Dasein* o fragmento 89 de Heráclito, citado por Heidegger:

“Aos despertos pertence um mundo comum, cada um dos que dormem, no entanto, volta-se para seu próprio mundo”. Aqui o mundo está posto em relação com modos fundamentais em que o ser-á humano existe faticamente. Na vigília, o ente se mostra em um *como* sempre uníssono, em geral acessível a cada um. No sono, o mundo do ente é exclusivamente individuado para cada ente em particular.<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> Ibid., p. 154, [Grifo do autor].

<sup>100</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica**: Mundo, Finitude, Solidão. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006a, p. 404ss. Cf. também Id., op. cit., p. 154-155.

<sup>101</sup> Ibid., p. 155.

Se já os gregos perceberam o mundo como uma propriedade da condição humana, maior ainda foi a profundidade desta relação estabelecida na era cristã, embora sendo, contudo, alocada no âmbito espiritual do ser humano. Para São Paulo, κόσμος, ainda de certa forma enquanto um *como*, é o ser-homem com a mentalidade afastada de Deus: ἡ σοφία του κόσμου – a sabedoria do mundo – em oposição à mente voltada para Deus (1Cor 3, 19).<sup>102</sup> Assume, portanto, o conceito de mundo na tradição cristã uma dimensão marcadamente espiritual e ética com finalidade soteriológica.

Também nos Evangelhos Sinóticos, mas sobretudo no Evangelho segundo São João, o conceito de mundo toma a relevante posição de afastamento de Deus por parte do ser humano. A diferença é que seu afastamento se dá pelo simples fato de *ser* humano, o caráter de ser-homem do homem, pelo que o termo *mundo* acaba por designar de maneira genérica os homens em sua totalidade, de modo que se estabelece como o antônimo da filiação divina de Jesus, aquele que não é do mundo (Jo 17, 16) e para o qual se apresenta como Caminho – ὁδός –, Verdade – ἀλήθεια –, Vida – ζωή – (Jo 14,6) e Luz – φως – (9,5).<sup>103</sup>

Mantém-se na Idade Média a carga semântica do termo κόσμος adquirida nos Evangelhos, estando ainda fortemente presente em Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. O conceito aparece em tais pensadores como forma de existir afastado de Deus, negando a dimensão espiritual e, portanto, vivendo conforme a carne; é de acordo com essa significação que *mundanus*, ou *saecularis*, forma derivada de *mundus*, se estabelece como antônimo de *spiritualis* (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. CLXXXVIII, a. 2, ad 3).<sup>104</sup> Igualmente se encontra em tais pensadores a ideia de mundo como *ens*

---

<sup>102</sup> Cf. NOVUM TESTAMENTUM. Graece. **Novum Testamentum**. Organizado por Eberhard Nestle e Kurt Aland. 25. ed. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1963, p. 445.

<sup>103</sup> Cf. NOVUM TESTAMENTUM, 1963, p. 284, 276 e 259. “O que mais impressiona na interpretação cristã do conceito de mundo é a sua ambivalência, a riqueza do seu caráter tensional, somente possível devido à sua conexão com a temporalidade: estado de pecado e sofrimento, o mundo é também o terreno ontológico da teofania, que inaugura um tempo novo, onde se processa, por intermédio de Jesus Cristo, a obra de *salvação*”. [Grifo do autor]. BLANC, 1984, p. 78.

<sup>104</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Edição bilingue. Tradução de G. C. Galache et al. v. 7. São Paulo: Loyola, 2005, p. 734-735.

*creatum* – ente criado –, e, conseqüentemente, como a totalidade do ente, as substâncias em conexão, com a única exceção do ente divino, o Criador, único *ens increatum* – ente não-criado – de modo que *mundus* assume relação de sinonímia com *universum* – universo.<sup>105</sup>

Chega-se à Idade Moderna com aquele que, para Heidegger, alcança o ápice do conceito de mundo: Kant, o qual reage à caracterização do conceito em sua precedência. Contudo,

Não há dúvida de que também para o conceito de mundo de Kant se mantém o fato de a totalidade nele representada se referir às coisas *finitas* subsistentes. Mas esta relação com a finitude, tão essencial para o conteúdo do conceito de mundo, recebe um novo sentido. A finitude das coisas puramente subsistentes não é determinada pela via de uma demonstração ôntica de seu ser-criado por Deus, mas é explicada, levando em conta o fato de que e em que medida as coisas são objeto passível para um conhecimento finito, isto é, para um tal conhecimento, que deve primeiramente deixar-se dá-las enquanto já subsistentes. Este ente mesmo, dependente sob o ponto de vista da sua acessibilidade, de uma receptividade passiva (intuição finita), é designado por Kant como “fenômenos”, isto é, “coisas em sua aparição”. Todavia, *o mesmo ente*, entendido como “objeto” possível de uma intuição absoluta, isto é, criadora, ele o chama “coisa em si”.<sup>106</sup>

Dessa forma, o conceito de mundo passa a se referir sobretudo ao conjunto de todos os fenômenos, *mundo fenomênico*, em relação aos objetos passíveis de conhecimento, tornando-se representação *a priori* – ou *transcendental* –, como totalidade dos elementos válidos em uma experiência possível acessível pelo conhecimento finito através do sistema das ideias transcendentais *a priori*. Não se trata mais, portanto, de um encadeamento ôntico dos entes eles mesmos, mas um conceito ontológico da compreensão dos fenômenos, como *ideia*, um conceito puro da razão – *ideia transcendental*.<sup>107</sup>

<sup>105</sup> Cf. HEIDEGGER, 2008, p. 157-159.

<sup>106</sup> Ibid., p. 160. [Grifo do autor].

<sup>107</sup> Cf. KANT. Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4. ed. Lisboa:

Na perspectiva heideggeriana, por fim, o conceito de mundo se firma como uma característica existencial humana, e, portanto, como constituição mais própria da essência do *Dasein*. Significa, com efeito, o ser humano em suas relações com o ente na totalidade, e não propriamente uma caracterização da totalidade dos entes presentes na natureza ou para a comunidade total dos homens, como um conceito pessoal de mundo ou um conceito puro da razão.<sup>108</sup>

O ser-aí humano – um ente disposto *em meio* ao ente, comportando-se em relação *ao* ente – existe de mais a mais de tal maneira, que o ente sempre se acha manifesto na totalidade. A totalidade não precisa ser propriamente concebida aí, seu “pertencimento” ao ser-aí pode estar velado, a amplitude deste todo é mutável. A totalidade é compreendida, sem que o todo do ente manifesto também tenha sido captada expressamente ou mesmo “exaustivamente” investigado em suas conexões específicas, regiões e estratos. A compreensão dessa totalidade, que é sempre antecipadora e abarcadora, é, porém, ultrapassagem em direção ao mundo.<sup>109</sup>

Ser uma *ultrapassagem* em direção ao mundo revela e enfatiza o caráter de *transcendência* – a própria ultrapassagem – que o *Dasein* realiza em sua constituição essencial, abertura para a descoberta do ente. No âmbito de tal abertura, a transcendência propõe o acontecimento veritativo como terreno da questão sobre o ser-fundamento. Importante salientar a distinção que, até o presente momento, Heidegger efetua sobre as considerações sobre a essência do fundamento: aquela da metafísica, enunciada pelo *principium rationis sufficientis* formulado por Leibniz, afirmando ser o fundamento coincidente com a razão da verdade judicativa, e a consideração particular do pensador da Floresta Negra, assentando a primeira acepção como apenas derivada de um acontecimento da verdade ôntica, *de per si* já mais original em relação à verdade judicativa, mas, por sua vez, ainda derivada da verdade

---

Calouste Gulbenkian, 1997, p. 320-321. Cf. também HEIDEGGER, op. cit., p. 160-164; BLANC, 1984, p. 80-83.

<sup>108</sup> Cf. VATTIMO, 1991, p. 22-23. Cf. também HEIDEGGER, 2008, p. 167-168.

<sup>109</sup> Ibid., p. 169. [Grifo do autor].

ontológica, campo originário da manifestação ôntica. A partir de tal posicionamento, a investigação sobre a essência do fundamento percorre no campo da transcendência do *Dasein* como essencialmente ser-no-mundo.

### **2.1.4 A liberdade do *Dasein* enquanto manifestação da transcendência: ser-fundamento e abismo**

Enquanto totalidade de sentido, o mundo é dado ao *Dasein em-virtude-de-si-mesmo* – *Umwillen seiner* –, como um ato volitivo por ele efetuado em consonância com sua própria constituição transcendente, a partir da qual ele se torna capaz de relacionar-se intencionalmente com os entes no mundo, sob o modo de ser-junto-ao – ente puramente subsistente –, ser-com – o *Dasein* que as outras pessoas são –, e ser-para – o si-mesmo.<sup>110</sup> “A ultrapassagem com o caráter de em-virtude-de só acontece em uma “vontade”, que como tal se projeta para possibilidades de si mesmo”.<sup>111</sup> Este ato volitivo é empreendido pelo *Dasein* como uma *projeção* em direção ao si-mesmo, *em-virtude-de-si-mesmo*, não, portanto, na qualidade de uma determinada disposição empreendida deliberativamente sob a forma subjetiva do querer, quer consciente, quer não. Trata-se de uma “vontade” a nível de transcendência, uma predisposição como forma criadora de possibilidades para o *Dasein* em todo o seu âmbito intencional, sinonimando-se com sua *liberdade*.<sup>112</sup>

Essa vontade, porém, deve “formar” o próprio em-virtude-de como e na ultrapassagem. Aquilo, entretanto, que, segundo sua essência, antecipa projetando algo tal como o em-virtude-de em geral e que não o produz também como eventual resultado de um esforço, é o que chamamos *liberdade*. A ultrapassagem para o mundo é a própria liberdade. [...] *Somente a liberdade pode deixar imperar e acontecer um mundo como*

---

<sup>110</sup> Cf. *Ibid.*, p. 175-176. Cf. também *Id.*, 2012a, p. 341ss.

<sup>111</sup> *Id.*, op. cit., p. 176.

<sup>112</sup> Cf. CROWELL, Steven. “Conscience and Reason: Heidegger and the grounds of intentionality”. In: CROWELL; MALPAS, 2007, p. 44ss. Cf. também CAPUTO, John. **Desmitificando Heidegger**. Tradução de Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, p. 138-139.

*mundo (welten). Mundo jamais é, mas acontece como mundo (weltet).*<sup>113</sup>

Na liberdade – *Freiheit* –, conquistada através da transcendência, reside uma espécie de causalidade do mundo em seu fundamento ontológico. A liberdade, enquanto *a-partir-de-si* ou *começar-por-si-mesmo – von selbst* –, é a origem do fundamento em geral, aquilo antes do qual não reside nenhuma causa determinante. “É só porque a liberdade constitui a transcendência que ela pode se manifestar no ser-aí existente, como um tipo privilegiado de causalidade”.<sup>114</sup>

O que a liberdade, manifestação da transcendência do *Dasein*, realiza para com o fundamento é o próprio ato de *fundar*, o qual o filósofo subdivide em modalidades específicas: o fundar como erigir – *Stiften* –, como tomar-chão – *Boden-nehmen* – e o fundar como fundamentar – *Begründen* –, todos modos de fundação sublinhados pela transcendência através da liberdade do *Dasein*. Dessa forma, tais modalidades assumem para além de uma simples caracterização ôntico-metafísica, um significado transcendental produtor de um âmbito veritativo no horizonte do mundo intencionalmente fundado pelo *Dasein*.<sup>115</sup>

O primeiro modo de fundar, o *erigir – Stiften* –, definido por Heidegger como o *projeto do em-virtude-de – der Entwurf des Umwillen* –, caracteriza a projetividade de mundo empenhada pelo *Dasein* através de sua intrínseca transcendência, apontando para a totalidade do ente como o que pode ser desvelado no horizonte do mundo. A própria transcendência, afinal, é projeto de mundo *erigido* pela liberdade do *Dasein*. Pertencendo à transcendência, o *Dasein* toma-chão no ente – *Boden-nehmen* –, assenta-se, conquista seu fundamento na omnitude ôntica, de modo simultâneo com a primeira modalidade de fundação. “O ser-aí só funda (erige) mundo enquanto se autofunda em meio ao ente [toma-chão]”.<sup>116</sup>

No fundar como fundamentar – *Begründen* – a transcendência do *Dasein* possibilita, por fim, o tornar manifesto o ente ele mesmo e, consequentemente, abre o âmbito da verdade ôntica.<sup>117</sup> Aí se situa o

<sup>113</sup> HEIDEGGER, op. cit., loc. cit. [Grifo do autor].

<sup>114</sup> Ibid., p. 177.

<sup>115</sup> Cf. Ibid., p. 177-178. Cf. também BLANC, 1984, p. 99-100.

<sup>116</sup> HEIDEGGER, op. cit., p. 180.

<sup>117</sup> Cf. Ibid., p. 181-182.

campo veritativo do fundamento regulado metafisicamente pelo *principium rationis sufficientis*. Mas como a compreensão do ser própria do *Dasein* precede toda e qualquer fundamentação, de modo que sua transcendência é essencialmente fundante, o fundamentar transcendental é originalmente a *verdade ontológica*.

A transcendência como origem do fundar só se desvela propriamente, porém, quando esse fundar é levado a *eclodir* em sua triplicidade. De acordo com isto, fundamento quer dizer: *possibilidade, chão, legitimação*. É só o fundar da transcendência triplamente disperso que causa, enquanto originariamente unifica, o todo em que o ser-á sempre deve poder existir. Liberdade é, neste tríplice modo, liberdade para o fundamento.<sup>118</sup>

A tríplice modalidade de fundamentação advinda da liberdade expressiva da transcendência do *Dasein* aponta para o princípio de razão/fundamento: é na liberdade que se “funda o fundamento”, como verdade ontológica, da qual deriva toda verdade ôntica. Assim, todo e qualquer ente – quer venham com ele anunciadas e adequadamente determinadas as suas “razões”, quer não o sejam – é fundamentado originariamente pelo ser, posto que através do caráter transcendental essencial inerente ao ser, a partir e através do *Dasein*, o *principium rationis sufficientis* se firma derivadamente válido. “*A liberdade é a origem do princípio da razão (do fundamento)*”.<sup>119</sup>

Voltando-se para Vattimo, não é difícil questionar como é possível conciliar essa asserção heideggeriana com a proposta do italiano de uma rejeição pelo fundamento. O pensador turinês garante que, em sua interpretação de Heidegger, vê-o como o “teórico de um ‘pensamento sem fundamento’”.<sup>120</sup> Todavia, num sentido bem oposto a este, o filósofo de Meßkirch garante que o fundamento, de fato, *funda*; que a transcendentalidade do *Dasein* é a origem do fundamento. O problema da tradição metafísica não foi, segundo Heidegger, postular a existência do fundamento, mas não remontá-lo a um *locus* mais originário; foi uma incorreta aproximação do fundamento, que não o reporta à sua origem ontológica.

---

<sup>118</sup> Ibid., p. 183. [Grifo do autor].

<sup>119</sup> Ibid., p. 185. [Grifo do autor].

<sup>120</sup> VATTIMO, 1988, p. 119.



Sendo assim, até o presente não se verifica na investigação filosófica de Heidegger, especialmente em *A Essência do Fundamento*, qualquer rejeição pelo fundamento metafísico, da forma como atesta Vattimo em numerosos trechos de toda a sua obra, ponto o qual pretende ser uma das principais bases de seu *pensiero debole*, a antessala de sua tarefa filosófica de *superação-distorção* da metafísica. A compreensão de ser como fundamento seria a própria *força* do pensamento tradicionalmente metafísico que deve ser suprimida em vista da *fraqueza* do ato de pensar, porque, supostamente, segundo Vattimo, “em Heidegger, o ser não pode (mais) funcionar como *Grund*, nem para as coisas, nem para o pensamento”.<sup>121</sup>

Essa ousadia que a interpretação de Vattimo apresenta em relação à ontologia de Heidegger também não se demonstra compartilhada por outros autores pós-modernos que circulam ambientes teóricos mais ou menos afins aos seus, como John Caputo, que tende a ler a questão do fundamento em Heidegger numa perspectiva que corrobora com o viés dado à presente investigação.

O *Dasein* transcende o ente por uma compreensão de ser, fundando, dessa forma, a manifestação do ente e assim do inteiro construto da metafísica. Dá-se, portanto, à metafísica uma exposição “transcendental” porque está enraizada (fundada) na transcendência do *Dasein*. A metafísica pode superar seu atual impasse recomeçando com uma ontologia do *Dasein* (uma “ontologia fundamental”).<sup>122</sup>

De acordo com Caputo, o fundamento metafísico é *ressignificado* por Heidegger, não abolido, num intento de conceder à própria metafísica um novo começo – um recomeço mais originário.

---

<sup>121</sup> [Tradução Nossa]. [Grifo do autor]. in Heidegger, *l'essere non può (più) funzionare come Grund, né per le cose né per il pensiero*. Id., 1998, p. 183.

<sup>122</sup> [Tradução nossa]. [Grifo nosso]. *Dasein transcends the being to a comprehension of Being thereby founding the manifestness of the being and so the entire edifice of metaphysics. Metaphysics is thus given a “transcendental” exposition because it is rooted (grounded) in the transcendence of Dasein. Metaphysics may overcome its present impasse by beginning anew with an ontology of Dasein (a “ground-” or “fundamental ontology”).* CAPUTO, 1970, p. 27.

Dessarte, ao contrário de rejeitar o fundamento metafísico, Heidegger o *fundamenta* – no sentido de justificá-lo – a partir de sua ontologia fundamental como modo efetivamente válido de verdade ôntica, derivado da originária verdade ontológica. O termo heideggeriano que Vattimo frequentemente alude no intuito de caracterizar a ausência de fundamento (e sua rejeição) é *Ab-grund* – *abismo*, sem-fundo/fundamento, o qual virá a ser a partir de agora analisado de acordo com a aplicação heideggeriana do termo.

Enquanto *este* fundamento, porém, a liberdade é o *abismo* (sem-fundamento) do ser-aí. Não que o comportamento individual livre seja sem razão de ser (sem fundamento); mas em sua essência como transcendência, a liberdade situa o ser-aí como poder-ser diante de possibilidades, que se escancaram em face de sua escolha finita, isto é, que se abrem em seu destino.<sup>123</sup>

De tal modo engendrado, o problema do fundamento de fato remete ao seu não-ser-fundamento: ora, se é através do *Dasein* – a quem pertence a transcendência no sentido da liberdade – que se torna efetivamente válido o fundamento do ente, ao *Dasein*, assim como ao ser, não cabe o fundamento enquanto tal. Logo, a *finitude* do *Dasein* torna a essência do fundamento o seu não-fundamento, sem-fundo, *abismo* – *Ab-grund* – a nível da compreensão ontológica à qual pertence o âmbito do não-fundamento. Todavia, Heidegger deixa claro: isso não quer dizer que “o comportamento individual seja sem razão de ser (sem fundamento)”.<sup>124</sup> Fundamento e abismo coexistem na experiência existencial do *Dasein*, assim como coexistem verdade ôntica e verdade ontológica.

---

<sup>123</sup> HEIDEGGER, 2008, p. 187. [Grifo do autor]. “A liberdade é como fundar triplo e no entanto unitário o ser-fundamento, a origem do fundamento, o “fundamento do fundamento”. Mas ela é, por fim, “atirada”: não faz parte da sua liberdade que ela seja de todo e que aconteça como transcendência. Ela é como fundamento do fundamento o ficar afastado do fundamento para o seu próprio ser-fundamento: o sem-fundo [*Ab-grund*]. A partir do abissal ser-fundamento da liberdade é que ser, fundamento e verdade devem ser entendidos”. PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 94. [Grifo do autor].

<sup>124</sup> HEIDEGGER, op. cit. loc. cit.

“A abertura do abismo na transcendência fundante é muito antes um movimento primordial, que a liberdade realiza conosco mesmo”.<sup>125</sup> O caráter abissal da liberdade da existência humana se configura na mais extrema de suas possibilidades, dando contorno ao próprio ser-no-mundo: ser-para-a-morte – *Sein zum Tode* –, o qual, temporalizado, assume sua pertença ao *nada*: “ser-fundamento de um ser determinado por um não – isto é, *ser-fundamento de uma nulidade*”.<sup>126</sup> Abandonando-se em seu próprio abismo, “o *Dasein* é ele mesmo uma nulidade de si mesmo”,<sup>127</sup> enquanto aberto ao desvelamento que é a verdade do ser.

Mesmo considerando-se o período pós-*viragem* de Heidegger, que não mais estabelece sua ontologia através da analítica existencial do *Dasein*, a conclusão da essência do ser como fundamento continua incidindo manifestamente sobre o não-ser-fundamento. Assim assevera Heidegger no curso tardio *O Princípio do Fundamento*, de 1957, texto que se distancia consideravelmente na abordagem efetuada em relação ao texto de 1936:

Fundamento e ser (“são”) o mesmo, não o igual, o que logo a diferença dos nomes “ser” e “fundamento” indica. Ser “é” na essência: fundamento. Por isso o ser nunca pode anteriormente ter um fundamento, que o deva fundamentar. O fundamento permanece fora do ser. No sentido de um tal permanecer-fora do (*Ab-bleibens*) fundamento do ser, “é” o ser o sem-fundo (*Ab-grund*). Na medida em que o ser enquanto tal é fundamentado em si próprio, permanece ele mesmo sem fundamento. O “ser” não cai no domínio do poder do princípio do fundamento, mas apenas no do ente.<sup>128</sup>

Fica latente na caracterização de ser e fundamento como *o mesmo* um caráter de contraditoriedade – talvez análogo à dialética – quando levado à consideração com a concomitante conciliação de ser e sem-fundamento, *abismo*. À vista disso, na medida em que o ser é fundamento, ele não possui fundamento. O clássico princípio da (não)

---

<sup>125</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>126</sup> Id., 2012a, p. 777. [Grifo do autor].

<sup>127</sup> Ibid., p. 781. [Grifo do autor].

<sup>128</sup> Id., 1999a, p. 81. [Grifo do autor].

contradição, um dos “princípios fundamentais” da metafísica, prega: “é impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto”.<sup>129</sup> Todavia, não é segundo o mesmo aspecto que se considera a relação entre ser e fundamento, pois uma vez considerando-se a diferença ontológica como ponto de partida teórico-filosófico, a relação ser-fundamento passa a ser afirmada pela perspectiva do ente, não do ser e, por sua vez, é negada pelo ponto de vista do ser. Ou seja, ser é o fundamento do ente, mas não é, por sua vez, seu próprio fundamento. Ora, apenas o ente *é* para que possa ter *razões-de-ser* – fundamento. Considerando-se ainda que o ser não *é*, mas *acontece* – porque apenas o ente conjuga o verbo *ser* –, faz-se mister levá-lo à consideração conforme um aspecto diferente daquele que compete ao ente – *diferença ontológica* –, de modo que, procedendo-se de tal modo e tendo-se em mente que o ser não é seu fundamento, conclui-se que somente pode ser seu não-fundamento, um *abismo ontológico*.

Em *Identidade e Diferença*, também de 1957, Heidegger explicita a diferença ontológica no que compete às relações entre as noções de ser, ente e fundamento, recorrendo à analogia do salto – *Satz*:

Este [o ser], entretanto, é interpretado desde os primórdios do pensamento ocidental como fundamento em que todo o ser do ente se funda. Para onde salta o salto, se se distancia do fundamento? Salta num abismo (sem-fundamento)? Sim, enquanto apenas representarmos o salto e isto no horizonte do pensamento metafísico. Não, enquanto saltamos e nos abandonamos. Para onde? Para lá onde já fomos admitidos: ao pertencer ao ser.<sup>130</sup>

O emblema do “salto” é peculiarmente revestido pela consideração filosófica de Heidegger, somando-se à sua sagacidade literária expressa através de um muito bem arranjado jogo de palavras de

---

<sup>129</sup> ARISTÓTELES, 2002, p. 143-145.

<sup>130</sup> HEIDEGGER, Martin. *Identidade e Diferença*. In: HEIDEGGER, Martin. **Que é isto – a filosofia?; Identidade e Diferença**. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2006b, p. 45.

impossível tradução para o português. O termo germânico *Satz* significa tanto “salto”, “pulo”, como também “princípio”, “teorema”.<sup>131</sup> Assim, de acordo com o título original alemão de *O Princípio do Fundamento*, “*Der Satz vom Grund*”, *Satz* articula-se polissemicamente com “princípio”, tanto no sentido de “início”, “começo”, quanto sob a forma de proposição imprescindível para determinada consideração lógica, e ainda, sob uma terceira acepção, como “salto”, o que no contexto do tema se associa propriamente ao ato de fundar e de desfundar. Com efeito, para muito além de um simples jogo de palavras meticuloso, a correlação conceitual gerada pela polissemia é capaz, segundo a filosofia de Heidegger, de conduzir o pensamento à compreensão daquilo que propriamente deve ser pensado: para além da filologia, nesses casos a coisa mesma está sendo questionada.<sup>132</sup>

O “salto no abismo”, todavia, mencionado por Heidegger em *Identidade e Diferença*, situando-se no campo do ser considerado sob a égide da diferença ontológica, é um salto igualmente efetuado pelo ser humano, que saltando, abandona-se no abismo do ser. O *Dasein* é dotado de uma peculiar característica relacional com o ser, de onde se conclui que não se deve apenas considerar seu envolvimento com o ente, como faz a metafísica, mas atentar à sua correspondência ontológica com o ser. Enquanto *Dasein* transcendente – expressão em si redundante, mas válida para ressaltar a *ultrapassagem do Dasein* –, este *pertence* ao ser, ao passo que igualmente o ser *pertence* ao *Dasein*, formando uma *co-pertença* entre homem e ser, na qual, dessarte, ambos se abandonam. Diante da transcendência do *Dasein* que declara seu comum-pertencer junto ao ser, “a liberdade é o *abismo* do ser-aí”.<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> Cf. MENEZES, Jorge Telles apud HEIDEGGER, 1999a, p. 84, nota de rodapé. “O princípio do fundamento não é apenas princípio como um princípio fundamental supremo. O princípio do fundamento é um “princípio” [*Satz*] no sentido insigne de que é um salto [*Sprung*]. A nossa língua conhece o dito de um pulo [*Satz*], isto é, como um salto [*Sprung*] repentino, saiu porta à fora. No sentido de um tal salto [*Satz*], o princípio do fundamento [*der Satz vom Grund*] é um princípio/salto [*Satz*] na essência do ser”. Ibid., p. 83-83. [Colchetes nossos]. Cf. também HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe**. Band 10: *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997, p. 79-80. Cf. ainda CAPUTO, 1993, p. 135; DICIONÁRIO ACADÊMICO ALEMÃO-PORTUGUÊS. Editora Porto: Porto; Martins Fontes: São Paulo, 1983, p. 540; VATTIMO, 1988, p. 127.

<sup>132</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. v. I. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c, p. 46.

<sup>133</sup> Id., 2008, p. 187.

À vista disso é possível retornar a Vattimo em suas alusões da filosofia heideggeriana, as quais o levaram a se decidir por uma radical recusa frente ao fundamento metafísico, cuja ausência, em seu propósito niilista, visa caracterizar ontologicamente a própria *fraqueza* do pensamento, pensamento fraco – *pensiero debole* –, o qual o italiano visa estar “no momento da possível superação da metafísica; e isto sem que seja possível indicar um fundamento da nossa posição”.<sup>134</sup> Dessarte, não podendo pautar-se em um fundamento, *pensiero debole* apenas efetuaria o salto ao abismo. Com efeito, o turinês garante que

O *Dasein* não pode ser, por sua vez, fundado, porque é ele próprio que abre aquele horizonte, o mundo, dentro do qual se estabelece toda relação de fundação; de outro lado, não é também fundamento último no sentido de ser uma simples-presença além da qual não se vai, e da qual tudo “deriva” ou “depende”: não é uma simples-presença porque ele *não é outra coisa senão projeto*; não é qualquer coisa que “seja” e ainda que projete o mundo, não existe como “base” estável deste projetar. O *Dasein*, na sua transcendência, é fundamento, *Grund*, apenas como *Ab-grund*, como ausência de fundamento, como abismo sem fundo.<sup>135</sup>

De fato, verifica-se essa conexão do *Dasein* com o *Ab-grund* de acordo com a analítica existencial heideggeriana. É sabido que o *Dasein* não é simples-presença e que, nesse sentido, não pode ser um fundamento estável, nem mesmo do mundo por ele aberto, dado que ser *Dasein* é ser projeto diante de possibilidades.<sup>136</sup> Todavia, não se verifica em Heidegger – sobretudo pensando os momentos de sua obra que não

---

<sup>134</sup> VATTIMO, 1988, p. 165. [Grifo do autor].

<sup>135</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. L’esserci non può essere a sua volta fondato, perché è proprio lui che apre quell’orizzonte, il mondo, dentro cui si colloca ogni rapporto di fondazione; d’altra parte, non è neanche fondamento ultimo nel senso di essere una semplice-presenza oltre cui non si va, e da cui tutto “deriva” o “dipende”: non è una semplice-presenza perché esso *non è altro che progetto*; non è qualcosa che “sia” e poi anche progetti il mondo, non esiste come “base” stabile di questo progettare. L’esserci, nella sua transcendenza, è fondamento, *Grund*, solo come *Ab-grund*, come assenza di fondamento, come abisso senza fondo. VATTIMO, 1991, p. 66.

<sup>136</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012b, p. 413,

levam em consideração a analítica existencial – uma tão contundente rejeição pelo fundamento enquanto tal, de acordo com a interpretação que propõe Vattimo, que menciona diversas vezes a necessidade de “abandonar o ser como fundamento”, expressa em muitos trechos de suas obras.<sup>137</sup> Por certo, o filósofo de Meßkirch aplica à questão do fundamento a proposta da diferença ontológica, de maneira que o fundamento em seus moldes tradicionais-metafísicos de ser considerado, mesmo através do *principium rationis sufficientis*, apresenta-se efetivamente como horizonte da verdade ôntica, derivada da verdade ontológica – em cuja *origem* se encontra o sem-fundamento, *abismo*. Não há, portanto, uma efetiva negação da perspectiva metafísica do pensamento em Heidegger, mas apenas um reposicionamento da questão, assinalando seu primado não ôntico, mas ontológico.

Vattimo, porém, reportando-se à diferença ontológica heideggeriana, afirma que “uma vez identificado o ser com o *Grund*, esquece-se o ser na sua diferença em relação ao ente”.<sup>138</sup> E isto, de fato, aparenta estar condizente com o pensamento do filósofo alemão, uma vez que considerar o ser *apenas* como *Grund* é situá-lo no campo da verdade ôntica, negando a verdade ontológica. Considere-se, contudo, inverter na assertiva de Vattimo o termo “*Grund*” por “*Ab-grund*” e aplicá-la ao pensamento dele mesmo, o qual sustenta, com efeito, que se deve identificar o ser como *Ab-grund*; ora, acaso isso não é também esquecer-se do ser em sua diferença essencial em relação ao ente? Não seria isso inverter a metafísica, no sentido de, agora, passar-se a esquecer do ente?

Outro caminho possível de sustentar a crítica à necessidade de “abandonar o “ser como fundamento” proposta por Vattimo é remontar à origem da expressão heideggeriana tão evocada pelo turinês. Trata-se de uma breve passagem do texto da conferência *Tempo e Ser*, pronunciada por Heidegger em 1962, quando este afirma: “Pensar o ser propriamente exige que se abandone o ser como o fundamento do ente”.<sup>139</sup> Contudo, não se trata, nessa ocorrência da expressão, de uma recusa por parte de Heidegger do entendimento filosófico de ser na qualidade de fundamento do ente, como aparenta quando tomada isoladamente. No ínterim da conferência, está-se analisando o ser ele

---

<sup>137</sup> Cf. VATTIMO, 1998, p. 126, 183; Id.; ROVATTI, 2011, p. 10; VATTIMO, 1988, p. 119.

<sup>138</sup> Ibid., p. 166.

<sup>139</sup> HEIDEGGER, Martin. “Tempo e Ser”. In: HEIDEGGER, 1996, p. 254. Cf. também VATTIMO, 1998, p. 183.

mesmo – que possui nada de entitativo (“O próprio do ser nada tem de caráter ôntico”)<sup>140</sup> – e sua peculiar relação com o tempo. Para caracterizar a investigação sobre tempo e ser, conseqüentemente, Heidegger reafirma a diferença ontológica, imprescindível para a correta aproximação do pensamento à questão concernente ao ser. Tanto é assim que o texto de forma assumida e clara assume deliberada prudência quanto ao modo de se expressar linguisticamente,<sup>141</sup> evitando dizer que tanto o ser quanto o tempo *sejam*, pois apenas o ente *é*, porque onde se efetua um *é*, acontece um fundamento. A expressão adotada para referir-se ao *acontecimento* de ser e de tempo, portanto, *dá-se – Es gibt –*, é precisamente utilizada para discernir a diferença ontológica em relação ao ser do ente. Com efeito, é nesse contexto de precaução ante a consideração exclusiva do ser, neste texto em específico, que Heidegger afirma necessário abandonar metodologicamente o ser como fundamento, a fim de alcançar o objetivo que norteia sua disposição filosófica na conferência *Tempo e Ser*: tentar pensar o ser propriamente. Não se trata aqui, então, de um abandono definitivo da noção de ser como fundamento em sua consideração filosófica – o que já foi constatado válido para o âmbito ôntico até o presente momento nesta dissertação: *ser é o fundamento do ente, mas não seu próprio fundamento –*, porém apenas desconsiderar sua essência como fundamento do ente para atender aos fins metodológicos necessários a investigação em questão.

Não se constata a mesma cautela em distinguir as esferas da investigação a respeito do ser em sua diferença do ente, por sua vez, na perspectiva de Vattimo:

Anche in Heidegger l'essere non può (più) funzionare come *Grund*, né per le cose né per il pensiero. Per preparare l'uscita dalla metafisica, scriverà Heidegger in *Zeit und Sein*, la conferenza che compie, almeno idealmente, l'opera del 1927, bisogna “lasciar perdere l'essere come *Grund*”.<sup>142</sup>

---

<sup>140</sup> HEIDEGGER, op. cit., p. 257.

<sup>141</sup> Cf. por exemplo: “Do ente dizemos: ele é. No que diz respeito à questão “ser” e no que diz respeito à questão “tempo”, permanecemos cautelosos. Não dizemos: ser é, tempo é: mas dá-se ser e dá-se tempo. Primeiro modificamos com esta expressão apenas um uso de linguagem. Em vez de “ele é”, dizemos “dá-se”. Ibid., p. 254.

<sup>142</sup> Também em Heidegger o ser não pode (mais) funcionar como *Grund* [fundamento], nem para as coisas, nem para o pensamento. Para preparar



Resumir toda a consideração filosófica ao âmbito da verdade ontológica, tanto o que cabe ao ser propriamente quanto também ao ente, não aparenta ser um modo de legitimamente superar a metafísica, mas somente invertê-la. Se durante milênios se considerou tanto o ser quanto o ente sob a restrição do aspecto ôntico, passar-se-ia a ponderar ambos sob a perspectiva ontológica caso se procedesse do modo como sugere Vattimo. Nas duas formas impera a desconsideração da *diferença* ontológica, central para a reflexão filosófica de tradição heideggeriana, da qual também Vattimo julga antagonicamente participar. Pensar a diferença não é abrir mão do ente, mas considerá-lo como essencialmente diferente do ser. Nivelar toda a consideração pelo plano ontológico, negando todo o âmbito cabível ao ente, é incorrer no mesmo erro de *esquecimento* que assolou o pensamento ocidental desde a instituição da metafísica como seu *modus operandi*.

Tanto é assim que, nas referências da conferência *Tempo e Ser*, Heidegger indica a leitura de *A Essência do Fundamento e O Princípio do Fundamento* no que se refere à questão que compete ao ser e ao fundamento. Ambos os textos, considerados nesta dissertação, não chegam ao ponto de rechaçar o ser como fundamento do ente, mas inauguram sua interpretação ontológica na qualidade de abismo. Lê-se em *A Essência do Fundamento*: “Pelo fato de o “fundamento” ser um caráter transcendental essencial do *ser em geral*, o princípio da razão é válido com relação ao ente”,<sup>143</sup> e também em *O Princípio do Fundamento* se encontra em admitido: “O pequeno princípio do fundamento: “Nada é sem *fundamento*” fala antes de tudo como dito do ser e designa este como o fundamento. Mas apenas por isso, porque o dito do ser é verdadeiro, é legítimo também o princípio fundamental do conceber”.<sup>144</sup>

Desse modo, a metafísica, na qualidade de pensamento sobre o ente, apresenta-se como imprescindível no propósito de sua superação, uma vez que ela, enquanto velamento do propriamente ser, é parte essencialmente preponderante para todo e qualquer desvelamento posterior, em uma condição de ambivalência antitética – não dialética – característica do movimento do pensar heideggeriano. Superar a

a saída da metafísica, Heidegger escreverá em *Zeit und Sein*, a conferência que completa, ao menos idealmente, a obra de 1927, é necessário “abandonar o ser como *Grund*”. [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. VATTIMO, 1998, p. 183.

<sup>143</sup> HEIDEGGER, op. cit., p. 185. [Grifo do autor].

<sup>144</sup> Id., 1999a, p. 182. [Grifo do autor].

metafísica é pensá-la em sua verdade, ou seja, pensar o ente como essencialmente diferente do ser; abrir-se a essa relação, assevera Heidegger, não é “nem compulsão, nem arbítrio, mas a liberdade como liberação do fundamento para o interior do ab-ismo é o modo de ser do projeto marcado pela história do seer”.<sup>145</sup>

### 2.1.5 *Heidegger como o pensador da origem*

Embora não aparente rejeitar inteiramente tal noção, a questão do fundamento não é a mais renomada marca de Heidegger; tradicionalmente, interpreta-se seu caráter e movimento filosófico não como sendo o do pensador do fundamento, mas como o pensador da origem.

Mencionou-se que o filósofo da Floresta Negra utiliza o substantivo alemão *Sprung* para também referir-se ao salto para o *fundamento-abismo*. Sua forma verbal, *springen* – saltar, pular –, conecta-se radicalmente com *entspringen* – nascer, jorrar, geralmente referindo-se a fontes d’água. Seu substantivo correlato, por sua vez, é *Ursprung* – literalmente origem, nascente, e, por conta de sua relação com a estrutura semântica dos verbos citados, também salto (*Sprung*) acrescido do prefixo *Ur-*, primordial –, podendo ser traduzido, portanto, como *salto originário*.<sup>146</sup> Heidegger faz amplo uso do termo, caracterizando a fonte de um acontecimento ontológico, a qual foi continuamente encoberta pela tradição metafísica. No § 6 de *Ser e Tempo*, a partir da ótica da analítica existencial, mas já com acenos à história do ser, o filósofo sustenta que

A tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela “transmite”, ao contrário, encobre-o. Ela transmuta o que a tradição legou em um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo, obstruindo o acesso

---

<sup>145</sup> HEIDEGGER, Martin. **Meditação**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010d, p. 248.

<sup>146</sup> Cf. INWOOD, Michael. **A Heidegger Dictionary**. Oxford-Maiden: Blackwell Publishers, 1999, p. 150. Cf. também DICIONÁRIO ACADÊMICO ALEMÃO-PORTUGUÊS, 1983, p. 182, 595, 668; AZEVEDO, Idalina; CASTRO, Manuel António apud HEIDEGGER, 2010a, p. 224-225.

às “fontes” originárias [*ursprünglichen “Quellen”*] nas quais as categorias e os conceitos transmitidos foram hauridos em parte de modo autêntico. A tradição faz mesmo que essa origem seja em geral até esquecida. Faz que se entenda dificilmente a necessidade de um retorno.<sup>147</sup>

Heidegger mesmo caracteriza seu projeto filosófico como um esforço radical de, em certo sentido, retornar às origens. Segundo Caputo, a autêntica tarefa da filosofia, como Heidegger a viu, é reconstruir o construto da metafísica, o qual se deteriorou ao longo do transcurso da história. Essa tarefa se realizaria ao pôr o próprio fundamento da metafísica, e, aqui, “pôr o fundamento” significa voltar ao posto de onde a metafísica se originou, sua *fonte original – ursprünglich Quelle*.<sup>148</sup> “Então a própria essência e possibilidade da metafísica seria desvelada e a questão do ser seria recuperada em sua perfeita vitalidade”.<sup>149</sup>

Em *Introdução à Metafísica*, de 1935, pensando a história do ser, Heidegger elabora uma profunda crítica à tradição metafísica, no

---

<sup>147</sup> HEIDEGGER, 2012b, p. 85. [Grifo nosso].

<sup>148</sup> Cf. CAPUTO, 1970, p. 26. E a “fonte original” da metafísica, explica Caputo, encontra-se evidentemente, nos gregos antigos; daí decorre a grande consideração em que Heidegger os tem, a qual, segundo Caputo, chega a conferir à filosofia de Heidegger um tom “mítico”: “Com isto pretendo referir a tendência de Heidegger para construir um retrato fantástico das origens gregas do pensamento e da cultura ocidentais – do modo mais classicamente alemão – e para representá-las como uma única, inigualável e grandiosa “Origem” (*Ursprung*), uma incipiência primordial ou “Começo” (*Anfang*) do Ocidente. Neste esquema, os gregos não representam apenas o começo histórico de determinadas tradições linguísticas, científicas e sociais do Ocidente, nem mesmo a mais importante origem histórica destas tradições. Porque, decididamente, os “Gregos” de Heidegger não são algo meramente “histórico” (*geschichtlich*), mas destinadores (*geschicklich*), condutores do próprio destino (*Geschick*) do Ocidente, o que ultrapassa a mera investigação histórica. Estes Gregos representam uma Origem abarcante, normativa, reivindicadora à qual “nós” – e quem “nós” somos é aqui uma questão crítica – estamos mais primordialmente ligados do que podemos afirmar e em referência à qual tudo deverá ser, mais tarde, comparado, quer como sua queda e esquecimento, quer como a cena da sua recuperação”. [Grifo do autor]. CAPUTO, 1993, p. 16.

<sup>149</sup> [Tradução nossa]. Then the very essence and possibility of metaphysics would be laid bare and the question of Being would be retrieved in its pristine vitality. *Ibid.*, loc. cit.

intuito de *superá-la*; essa superação, para longe de ser um rechaço pleno de seus conceitos e métodos, procura *fundá-la originariamente* através da indicação de seus limites e do velamento do ser que efetua e que a constitui, saltando para a verdade originária que subsiste em seu próprio fundamento.<sup>150</sup>

Então faremos a experiência de fundar-se essa questão eminente [“por que há simplesmente o ente e não antes o nada?”] num salto. No salto-em-que-se-deixa-para-trás [*Absprung*] toda e qualquer segurança da existência [*Daseins*], seja verdadeira ou presumida. Sua investigação ou se concretiza no salto [*Sprung*] e como salto, ou não se realiza nunca. O que significa aqui “salto”, esclarecer-se-á mais adiante. A questão não é o salto. Nele se deve transformar. Ele ainda se acha inocentemente defronte do ente. Por ora basta saber que o salto dá origem (*er-springt*) ao próprio fundamento da investigação. *Saltando, ela origina para si o fundamento em que se funda*. Um tal salto, que origina para si seu próprio fundamento, denominamos, de acordo com a significação verdadeira da palavra, um *salto originário* [*Ursprung*].<sup>151</sup>

No texto contemporâneo à *Introdução, A Origem da Obra de Arte*, a concepção que o filósofo da Floresta Negra possui de “verdade”, já apresentada no primeiro capítulo como situada na ambivalência de velamento e desvelamento, caracteriza-se no texto como o irromper de algo novo, que se distancia tanto do puro velamento, como da iluminação plena.

A verdade vige como tal na oposição de clareira e duplo velamento. A verdade é a *disputa originário-inaugural* [*Urstreit*] na qual sempre de certo modo se conquista o aberto, no qual, tudo,

---

<sup>150</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969, p. 142.

<sup>151</sup> HEIDEGGER, 1969, p. 37. [Grifo nosso]. [Colchetes nossos]. Cf. também HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe**. Band 40: Einführung in die Metaphysik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, p. 8.

que como ente se mostra e se subtrai, situa-se, e a partir do qual tudo se retrai.<sup>152</sup>

Dessa forma, fica claro que, para Heidegger, uma superação da metafísica se efetuará ao remontar aos seus primórdios fundantes. Fundamento, assim, converter-se-ia em origem, dado que é na sua fonte originária que a metafísica pode ser ressignificada, finalmente entendida como sustentada por um “fundamento abissal”.<sup>153</sup> É por conta da origem que é possível sair do esquecimento do ser constituinte da tradição e, assim, escapar da época do niilismo consumado.

Mas para Vattimo, ao exato oposto, é esta a época desejada. Qualquer pretensão de alcançar “fundamentos mais verdadeiros” é negada pelo sentido niilista e, segundo o turinês, pós-moderno conferido à filosofia, que não mais pode aceitar fundamento algum. Até mesmo a ideia heideggeriana de voltar-se ao ser originário é repelida, considerada por Vattimo como um regresso metafísico ao *ontos on*, que de modo algum pode ser acessado, uma vez que essa é precisamente a característica mais própria da Modernidade que se pretende superar.

Do ponto de vista que podemos considerar comum, não obstante as nada ligeiras diferenças, de Nietzsche e Heidegger, pode-se caracterizar a Modernidade, de fato, como dominada pela ideia da história do pensamento como uma progressiva “iluminação”, a qual se desenvolve em base à sempre plenas apropriações e reapropriações dos “fundamentos” – os quais muitas vezes são pensados também como as “*origens*” –, de modo que as revoluções, teóricas e práticas, da história ocidental se apresentam e se legitimam, no mais das vezes, como “recuperações”, renascimentos,

---

<sup>152</sup> Id., 2010a, p. 153-155. [Grifo nosso]. O dar-se do originário característico da verdade é, segundo o texto, inclusive aquilo que caracteriza a filosofia como algo essencialmente diferente da ciência: “A ciência não é nenhum acontecer originário [*ursprüngliches Geschehen*] da verdade, mas sempre a ampliação de um âmbito de verdade já aberto e, de certo, através do compreender e fundamentar do que se mostra na sua esfera como o correto possível e necessário. Quando e na medida em que uma ciência vai mais além do correto, para uma verdade, isto é, para o descobrimento essencial do ente como tal, então ela é filosofia”. Ibid., p. 157. [Colchetes nossos].

<sup>153</sup> Cf. DAHLSTROM, Danial O. **The Heidegger Dictionary**. London-New York: Bloomsbury, 2013, p. 30-31.

retornos. A noção de “superação”, que tanta importância tem em toda a filosofia moderna, concebe o curso do pensamento como um desenvolvimento progressivo no qual o novo se identifica com o valor através da mediação da recuperação e da apropriação do fundamento-origem.<sup>154</sup>

A interpretação que Vattimo confere a Heidegger se demonstra, destarte, exatamente oposta à aqui explanada, pautando-se apenas na frase de *Tempo e Ser*, a qual diz ser preciso “abandonar o ser como fundamento”. Porém, contradiz a própria letra dos textos heideggerianos, tanto de *Ser e Tempo* como dos textos pós-*Kehre* citados, que demonstram seu quefazer filosófico precisamente como movido pela necessidade de voltar-se à fonte originária do pensamento. Segundo o italiano, esta interpretação de Heidegger como “o pensador da origem” é um modo demasiado simplista de lê-lo;<sup>155</sup> sua

---

<sup>154</sup> [Tradução nossa]. [Grifo nosso]. Dal punto di vista, che possiamo considerare comune nonostante le non lievi differenze, di Nietzsche e di Heidegger, la modernità si può caratterizzare infatti come dominata dall'idea della storia del pensiero come progressiva “illuminazione”, che si sviluppa in base alla sempre più piena appropriazione e riappropriazione dei “fondamenti”, - i quali spesso sono pensati anche come le “origini” -, di modo che le rivoluzioni, teoriche e pratiche, della storia occidentale si presentano e si legittimano per lo più come “ricuperi”, rinascite, ritorni. La nozione di “superamento”, che tanta importanza ha in tutta la filosofia moderna, concepisce il corso del pensiero come uno sviluppo progressivo in cui il nuovo si identifica con il valore attraverso la mediazione del ricupero e della appropriazione del fondamento-origine. VATTIMO, 1998, p. 10.

<sup>155</sup> Cf. *Ibid.*, p. 37. Interessante ressaltar que John Caputo, em distinção a Vattimo, afirma que, de fato, Heidegger pretende um retorno às fontes originárias da metafísica, aos gregos antigos. Todavia, Caputo concorda com Vattimo, sustentando que esse retorno é inconcebível, inclusive de acordo com o próprio movimento conceitual da ontologia de Heidegger. Segundo Caputo, essa retomada originária e fundante dos gregos é “insustentável, quer em si mesma, quer nos próprios termos de Heidegger, desde que examinemos de forma crítica e pormenorizada o significado de *alétheia*. Porque, se *alétheia* significar o que Heidegger afirma que significa, um processo de ocultação e de múltiplos movimentos epocais, então *alétheia* jamais poderia tomar a forma de uma época historicamente actual, e nenhuma era ou momento de uma era, nem sequer um momento supostamente “fundador”, poderia desfrutar o tipo de privilégio inexcusável que Heidegger confere aos primeiros Gregos. O estatuo

interpretação alternativa se distancia das frequentes porque, de acordo com ele, é mais ousada do que o próprio Heidegger chegou a ser, levando às últimas consequências sua vocação niilista não assumida. O fato de o filósofo alemão ter se recusado a abandonar de vez a ideia de um regresso ao ser acabou por abrir margens para interpretações que sugerem um retorno ao originário, as quais consistiriam em perspectivas “neoplatonizantes” e “teologizantes” de sua filosofia, que não condizem com as últimas consequências de suas teses.<sup>156</sup>

Citando um trecho de *Aurora* (1881), de Nietzsche, Vattimo reporta a filosofia heideggeriana ao seio do niilismo consumado, vendo nela uma revolta radical em relação ao fundamento e à origem:

Não somente a ideia de fundamento se dissolve “logicamente”, do ponto de vista da fundação nas suas pretensões de valer como norma para o pensamento verdadeiro; ela se revela, também, assim por dizer, vazia do ponto de vista do conteúdo: a insignificância da origem, quando esta é conhecida, aumenta, e por consequência “a realidade mais próxima, aquela que está ao entorno e dentro de nós, começa paulatinamente a mostrar cores, belezas, enigmas e riquezas de significado – coisas com as quais a humanidade antiga sequer sonhava”.<sup>157</sup>

---

privilegiado dos primeiros Gregos constitui uma vasta, abarcante e – como é hoje claro – extremamente perigosa meta-narrativa, de um mito arrebatador sobre os movimentos fabulosos do Ser ao longo da história ocidental. Esta meta-narrativa do Ser tem de ser, argumento eu, desconstruída numa noção mais radicalmente pluralista e disseminadora de “acontecimentos” ou do “acontecer” do Ser e da verdade”. [Grifo do autor]. CAPUTO, 1993, p. 16.

<sup>156</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. “Nietzsche, intérprete de Heidegger”. In: VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**: ensaios de 1961-2000. Tradução de Silvana Corbucci Leite. São Paulo, Martins Fontes, 2010, P. 324-325; Cf. também Id., 1988, p. 87.

<sup>157</sup> [Tradução nossa]. Non soltanto l’idea di fondamento si dissolve “logicamente”, dal punto di vista della fondazione delle sue pretese a valere come norma per il pensiero vero; essa si rivela anche, per dir così, vuota dal punto di vista del contenuto: l’insignificanza dell’origine, quando questa diviene conosciuta, aumenta, e per conseguenza “la realtà più vicina, quel che è intorno e dentro di noi, comincia a poco a poco a mostrare colori e bellezze ed enigmi e ricchezze di significato – cose, queste, cui l’umanità più antica non sognava neppure. Id., 1998, p. 177. Cf. também NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm.

Vattimo propõe, dessa forma, uma leitura da filosofia heideggeriana que se despede não só do fundamento metafísico, como também das suas origens. Para ele, um pensamento que queira de fato superar a metafísica não pode apresentar de modo algum novos fundamentos, que possuam a intensão de se assumirem como mais verdadeiros, o que acabaria por coincidir com a proposta de uma nova metafísica. Dessa forma, à abertura histórica em que se encontra o período pós-moderno, segundo Vattimo, apenas cabem as interpretações de Heidegger que o leem como, de fato, despedindo-se das origens e inaugurando um “pensamento sem fundamento”.<sup>158</sup>

## 2.2 A questão da técnica

Na perspectiva teórica de Vattimo, o domínio da técnica (pós)moderna e de sua *Ge-stell – im-posição* – é a característica mais própria da Pós-Modernidade, refletindo sua influência em todos os cenários da humanidade. A era da técnica, a qual é condizente ao período contemporâneo, caracteriza-se pelo domínio do ente em sua totalidade defrontado como fundo de reserva a ser explorado, transformado e consumido. Se a metafísica, desconsiderando a diferença ontológica, toma apenas o ente em sua perspectiva e não o propriamente ser, abandonando-o, a técnica consuma sua relação ôntica através do domínio total do ente e consequente velamento máximo do ser. Contudo, sendo um momento destinal do ser, há, na essência da técnica moderna, um apelo que clama por ser ouvido.<sup>159</sup> Ao longo desta segunda parte do capítulo se explanará a questão da técnica em Heidegger e, na sequência, contrapor-se-á sua caracterização com a interpretação peculiar de Vattimo, que situa a questão em uma perspectiva positiva do momento histórico pós-moderno.

Segundo a filosofia heideggeriana, no curso do destino historial da tradição metafísica, o homem acabou se tornando impedido de pôr-se ante o apelo da verdade originária do ser ele mesmo, não se apresentando para o homem do período que consuma a metafísica, para o homem sob o modo-de-ser da técnica, a compreensão de ser como

---

**Aurora:** reflexão sobre os preconceitos morais. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 33-34.

<sup>158</sup> Cf. VATTIMO, 2011, p. 24; Id., 1988, p. 126. Cf. também PECORARO, 2005, p. 42-43.

<sup>159</sup> Cf. VATTIMO, 1998, p. 37.



*abismo*, legítima quando considerada no âmbito da verdade originário-ontológica em distinção ao fundamento da verdade ôntica. No modo-de-ser da técnica moderna e de sua imposição cada vez menos se tem abertura ao ser, uma vez que apenas na esfera do ente se situa todo o considerar, no sumo grau de velamento ontológico; é a época do niilismo consumado, onde há *nada* de ser. Se aquilo que há de mais próprio na metafísica é a verdade ôntica tomada em todas as suas derivações como único campo genuíno do pensamento, perspectiva tal advinda da experiência do ser enquanto fundamento, a técnica completa niilisticamente a metafísica, na qualidade de sua parte destinal-historial integrante e final.<sup>160</sup>

Na conferência *A questão da técnica*, proferida em 1953, mas publicada em 1959, Heidegger investiga a essência da técnica moderna e de seu modo-de-ser que perfaz o período contemporâneo. A primeira consideração crítica em relação à técnica, advertindo em relação ao conceito corrente e, conseqüentemente, de seus efeitos práticos imediatamente sensíveis sob a forma do progresso científico e tecnológico, reside no tocante ao entendimento da técnica enquanto *instrumentalidade*. Experimentada por todos hodiernamente em seus resultados tecnológicos, os quais servem o ser humano nas mais variadas funções, processos e *produções*, a técnica não pode deixar de ser qualificada sob sua representação instrumental, conforme sua origem e indicação marcadamente antropológica. Contudo, diz claramente Heidegger:

A determinação instrumental da técnica é mesmo tão sinistramente correta que, ademais, ainda serve para a definir a técnica moderna, da qual outrora supunha-se com razão ser algo totalmente diferente e, por isso, algo de novo diante da técnica manual mais antiga. [...] Mas para ser correta, a afirmação não necessita de modo algum desocultar em sua essência o que está à frente. Somente onde um tal desocultamento acontece dá-se o que é verdadeiro. Por isso, o que é meramente correto ainda não é o verdadeiro. Somente o verdadeiro nos leva a uma livre relação com o que nos toca a partir de sua essência. De acordo com

---

<sup>160</sup> Cf. PÖGGELER, 2001, P. 133-139.

isso, a correta determinação instrumental da técnica não nos mostra ainda sua essência.<sup>161</sup>

A técnica como instrumento não é de modo algum rejeitada por Heidegger, mas ainda não consiste na determinação mais própria, *verdadeira*, de sua essência. Enquanto “meio para atingir fins”, a técnica moderna se firma legitimamente na instrumentalidade, quer sejam metas concernentes à própria evolução progressiva da técnica, quer ao seu uso por parte do ser humano. Porém essa objetividade solipsista impede que a essência da técnica venha a lume. O importante para a filosofia de Heidegger não é traçar uma investigação objetiva sobre a técnica – processo já em si técnico, enquanto metafisicamente voltado à objetividade –, senão procurar o modo de abertura do ser no mundo da técnica moderna. Logo, afirma que “*a essência da técnica também não é de modo algum algo técnico*”.<sup>162</sup> Isso quer dizer que a técnica precisa ser pensada, essencialmente, de acordo com a ontologia, a qual, para o pensador alemão, continuamente reporta-se às origens, distorcidas ao longo da história.

Portanto, Heidegger retorna às origens da técnica; procura pensar a essência da técnica moderna em contraste à antiga técnica dos gregos. Etimologicamente, o termo “técnica” advém do grego τεχνικός, do qual deriva o vocábulo τέχνη, possuindo originalmente o sentido de *arte, habilidade, destreza*.<sup>163</sup> Contudo, de acordo com a filologia heideggeriana, possui o mesmo significado de ἐπιστήμη, que significa o conhecer sob o sentido de zelar por algo, compreendendo-o. Τέχνη, então, traduz-se no conhecer da coisa, mais especificamente no aspecto de como produzi-la, e assim, segundo um modo de ποίησις – produção. Τέχνη, adverte Heidegger, não é um termo utilizado somente para o saber e o fazer manual, próprio do artesão, mas também compete às artes superiores e belas artes. No ato do conhecer-produzir se dá uma explicação das causas do ente, e, enquanto tal, o ato é também um

---

<sup>161</sup> HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. Tradução de Marco Aurélio Werle. **Scientiae Studia**. São Paulo: USP, v. 5, n. 3, p. 375-398, 2007a, p. 376-377.

<sup>162</sup> HEIDEGGER, 2007a, p. 376. [Grifo nosso]. Cf. também KROKER, Arthur. **The Will to Technology and the Culture of Nihilism: Heidegger, Nietzsche and Marx**. Toronto: University of Toronto Press, 2004, p. 45.

<sup>163</sup> LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. 6. ed. Oxford: Clarendon Press, 1869, p. 1624.

desabrigar – *Entbergen* –, um trazê-lo ao mundo. A τέχνη é, por conseguinte, originalmente um ἀληθεύειν – desvelar, um modo de salvaguardar a verdade. Aquele que está prestes a efetuar um ato técnico no sentido grego, desabrigará à sua frente algo que não se produz sozinho, porém capaz de vir a aparecer e ser notado. A matéria do ente a ser iminentemente produzido é desabrigada em direção à coisa acabada e determinada, especificação que cabe para a técnica manual dos gregos, mas não propriamente para a moderna técnica das máquinas.<sup>164</sup>

Tendo em vista a distinção entre a técnica moderna e o antigo sentido do termo, a consideração de Vattimo reside em uma postura advinda da disponibilidade de escutar o seu apelo característico no e para o período pós-moderno, o qual não solicita um abandonar-se livremente ao que a técnica moderna oferece, suas leis e jogos, mas, em conformidade à não-tecnicidade da essência da técnica, situá-la como desenvolvimento componente da tradição. Enquanto forma final e plena da metafísica iniciada com os gregos antigos, também é *Ueber-lieferung* – *tra-dição* –, mensagem até e para nós transmitida. A técnica, com efeito, essencializa-se para longe de sua *produção* – *ποίησις* –, seus conhecidos efeitos, e nessa distância o ser emite um apelo que clama para ser atentamente escutado. Vê-la em sua relação com a tradição, de acordo com Vattimo, despoja-a de suas pretensões imaginárias de constituir uma nova realidade no sentido “forte”, abrindo caminho para sua efetiva superação-distorção, quando deve vigor sua *fraqueza*.<sup>165</sup>

Porém, para poder-se apropriadamente acompanhar o desenvolvimento conceitual que Heidegger dá à técnica, a fim de adequadamente situá-la em meio ao cenário filosófico por ele pensado, e, conseqüentemente, confrontá-la com a “fraqueza” característica da Pós-Modernidade, tal como pensada por Vattimo, é preciso qualificar a técnica em meio à história do ser, pondo-a em sua relação com o homem e com o ser de acordo com sua origem, a filosofia heideggeriana, a qual é posteriormente apropriada e (re)interpretada pelo pensador turinês.

Se a essência da técnica moderna não se desvela em sua produção, precisa habitar uma região distinta e mais distante em relação àquela alcançável através de um simples olhar superficial sobre sua questão. O caminho para atingir a compreensão de sua essência depende, portanto, de sua consideração sob o ponto de vista de sua

---

<sup>164</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. **Língua de tradição e língua técnica**. Tradução de Mário Botas. Lisboa: Passagens, 1995, p. 21. Cf. também Id., 2007a, p. 380.

<sup>165</sup> Cf. VATTIMO, 1998, p. 37.

pertença à tradição. Dessarte, sendo plenamente consonante com o *modus operandi* da metafísica, a técnica moderna deve ser concebida em sua relação direta e singular com o ente e, por decorrência, com seu impacto na omnitudo ôntica. Segundo Heidegger,

O desabrigar que domina a técnica moderna, no entanto, não se desdobra em um levar à frente no sentido da *ποίησις*. O desabrigar imperante na técnica moderna é um desafiar (*Herausfordern*) que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal. Mas o mesmo não vale para os antigos moinhos de vento? Não. Suas hélices que giram, na verdade, pelo vento, permanecem imediatamente familiarizadas ao seu soprar. O moinho de vento, entretanto, não retira a energia da corrente de ar para armazená-la.<sup>166</sup>

A técnica se firma sobretudo como um *desafiar* – *Herausfordern*, também traduzível por *provocação* – da natureza. O ponto auge do conceito de técnica em Heidegger é precisamente sua provocação violenta à natureza, entendida enquanto totalidade do ente. A provocação técnica constitui, para ele, uma exigência dominadora e explorativa da natureza através dos seus meios de desabrigar. Porém, se a essência da técnica não é algo técnico, o impacto de sua provocação realizada na natureza também não o é. A natureza, enquanto *φύσις*, aquela que vem à tona como uma vigência auto-instauradora do ente na totalidade que cresce-e-vige-a-partir-de-si-mesma,<sup>167</sup> passa a ser essencialmente modificada. Em vista de sua utilidade, a natureza é *posta* a serviço de sua exploração como fonte de energia, não tendo mais a autonomia de crescer-e-viger-a-partir-de-si-mesma. Sua própria subsistência é controlada e condicionada, dependente da *vontade* expressa na e através da técnica.

---

<sup>166</sup> HEIDEGGER, op. cit., p. 381. [Grifo do autor].

<sup>167</sup> Cf. HEIDEGGER, 2006a, p. 32.

### 2.2.1 *A im-posição técnica: requisição da totalidade do ente como fundo de reserva*

Conforme Heidegger, o homem da era da técnica se relaciona com a natureza “como um depósito caseiro de reservas de energia”,<sup>168</sup> a qual ilimitadamente é explorada, desde sua amplidão macrocós mica até a ínfima partição subatômica. A natureza, dessa forma requisitada como fundo de energia, é *posta* a serviço da técnica. Conforme o modo-de-ser da antiga técnica manual, o camponês arava o solo, semeava a semente e cultivava seu alimento; mas agora o campo agrícola é *posto* como uma indústria de alimentação motorizada. A técnica *põe – stellt* – a natureza para si, um pôr que sempre tende para um extrair e um explorar.

O desabrigar que domina a técnica moderna tem o caráter do pôr no sentido do desafio [*Herausfordern*, provocação]. Este acontece pelo fato de a energia oculta na natureza ser explorada, do explorado ser transformado, do transformado ser armazenado, do armazenado ser novamente distribuído, e do distribuído renovadamente ser comutado. Explorar, transformar, armazenar e distribuir são modos de desabrigar.<sup>169</sup>

A natureza *posta* como fonte de energia permanentemente disponível é desabrigada na exploração e nos modos de desabrigar daí decorrentes. Uma vez tendo-se mostrado como possuidora de energia em si contida, disponível à provocação da técnica para ser explorada, a natureza não se torna absolutamente vazia, sem energia, e por isso nunca é abandonada pela vontade da técnica. Ela é tomada como *fundo de reserva* ilimitado, o qual após ter fornecido energia se recupera e se recoloca no papel de fornecedor. O modo-de-ser da essência da técnica, dessa forma compreendido, é totalmente afim à ideia de reciclagem, tão defendida nos círculos de debates de pensamento ecológico.<sup>170</sup> A questão heideggeriana, entretanto, não atribui à técnica uma correspondência à reciclagem somente no que compete à reutilização bens de consumo, mas à natureza integral, à totalidade do ente

---

<sup>168</sup> HEIDEGGER, op. cit., p. 386.

<sup>169</sup> Ibid., p. 382.

<sup>170</sup> Cf. CASANOVA. Marco Antônio. **Nada a caminho:** impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 155.

continuamente abusada. Assim, o distribuído passa a ser *renovadamente comutado*, não se encerrando em um processo único e finito, pois aquilo que já foi explorado é novamente abusado. A demanda provocativa da técnica tenta incessantemente saciar-se, seja lá sua necessidade material – alimento (vegetal e animal), bens de consumo para a sociedade, combustível (energia propriamente dita), material bélico (inclusive bombas de destruição massiva), e inclusive o ser humano é assinalado na lista.

Se a natureza, como totalidade do ente, tem sua essência alterada pela demanda provocativa da técnica, também o ser humano, como partícipe da totalidade – embora sendo o ente *sui generis* que compreende ser – passa a ser modificado. Fato é que o império da técnica não conhece limites, nem os antropológicos, nem os cosmológicos – seja a nível planetário ou subatômico. A requisição da técnica, assim, atinge até o homem, arrastando-o para longe de sua essência, desumanizando-o.

Dentre as causas da crise do humanismo instaurada há décadas, talvez séculos, na cultura contemporânea, Vattimo assinala – aqui em boa consonância com o conceito heideggeriano – a técnica como uma das principais e mais profundas, sobretudo por mostrar o enraizamento da crise em suas bases ontológicas, como prefigurado por Heidegger.

Ora, é propriamente em conexão com a técnica que, no mais das vezes, fala-se hoje de crise do humanismo. A técnica aparece como a causa de um processo geral de desumanização, que compreende seja o obscurecer-se dos ideais humanísticos da cultura a favor de uma formação do homem centrada nas ciências e nas habilidades produtivas racionalmente diretas, seja no plano da organização social e política.<sup>171</sup>

Nesse contexto da técnica desumanizante, é sobremaneira ressaltado por Vattimo o conceito heideggeriano de *Ge-stell* – *im-*

---

<sup>171</sup> [Tradução nossa]. Ora, è proprio in connessione con la tecnica che, per lo più, si parla oggi di crisi dell'umanismo. La tecnica appare come la causa di un generale processo di disumanizzazione, che comprende sia l'oscurarsi degli ideali umanistici di cultura a favore di una formazione dell'uomo centrata sulle scienze e sulle abilità produttive razionalmente dirette, sia, sul piano dell'organizzazione sociale e politica. VATTIMO, 1998, p. 41-42.

*posição*.<sup>172</sup> A técnica moderna, em seus efeitos ontológicos sobre a totalidade do ente, *põe* a natureza em vista de sua utilidade de exploração. O *pôr* evidencia o gesto técnico de *requisição* da natureza: a totalidade do ente é tão requisitada como fundo de reserva que se apresenta como *posta, colocada*, para a requisição. A definição de *Ge-stell* é clara em Heidegger: “significa a reunião daquele *pôr* que o homem *põe*, isto é, desafia [provoca] para desocultar a realidade no

---

<sup>172</sup> O termo *Ge-stell* deriva do verbo germânico *stellen*, que significa *pôr, colocar*. Assim, a tradução literal de *Ge-stell* é consonante com “aquilo que foi posto”, embora o uso gramatical da estrutura verbal que Heidegger procura enfatizar com o seu uso é o caráter pretérito da colocação técnica. A tradução de *Ge-stell* para as línguas latinas é, contudo, bastante controversa e não encontra um porto comum. A tradução de Marco Aurélio Werle de *A questão da técnica*, utilizada nesta dissertação, prefere o termo *armação*, assim como também o faz Marco Antônio Casanova e Zeljko Loparic [Cf. HEIDEGGER, 2007a, passim; Cf. também CASANOVA, 2006, p. 156-157; LOPARIC, Zeljko. Heidegger e a pergunta pela técnica. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas: UNICAMP, s. 3, v. 6, n. 2, pp. 107-138, 1996, passim]. Ernildo Stein se decide por seguir a corrente de tradução francesa, a qual opta pelo termo *arraisonnement* – arrazoamento [Cf. STEIN, Ernildo apud HEIDEGGER, 2006b, p. 47, nota de rodapé; Cf também TROTIGNON, Pierre. **Heidegger: Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1965, p. 103]. Manuel de Castro e Idalina Azevedo, na tradução de *A origem da obra de arte*, bem como os tradutores dos *Ensaio e Conferências*, preferem se valer da alternativa do termo *com-posição* [Cf. HEIDEGGER, 2010a, p. 163; HEIDEGGER, 2012a, p. 23]. Há ainda aqueles que, como André Duarte, preferem a utilização do termo *dispositivo* para traduzir *Ge-stell*, dado que o termo, assim como *composição*, conserva em sua estrutura o *pôr*, consonante ao *stellen* original [Cf. DUARTE, André. **Vidas em Risco: Crítica do Presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 142-143, nota de rodapé n. 38]. Todavia, elegeu-se na presente pesquisa utilizar a opção de Vattimo para a tradução de *Ge-stell*, a saber, *im-posizione* – im-posição –, não pela simples influência e papel que o autor exerce nesta investigação, mas porque, além de o termo deixar explícito o caráter de *pôr* do conceito, figura menor vagueza em seu uso habitual do que termos como *armação, arrazoamento, com-posição* e *dispositivo*, não obstante, pronunciando mais às línguas latinas. Im-posição, em toda a sua carga semântica, é ainda plenamente consonante com a definição heideggeriana do termo, enfatizando o caráter de *requisição* da Terra e o seu *impelir* por parte da técnica, tornando ainda explícito o ato de *pôr* a natureza, subjugando-a à sua vontade. [HEIDEGGER, 2007a, p. 385]. [Cf. VATTIMO, 1998, p. 179]. [Nota do pesquisador].

modo do requerer enquanto subsistência [*Bestand*, fundo de reserva]”.<sup>173</sup> A totalidade do ente, a natureza *im-posta* como fundo de reserva, é desabrigada pela provocação técnica de modo que apenas enquanto insere nessa relação se mostra a totalidade do ente no período pós-moderno, caracterizando-o como era da técnica. Por mais que se procure rejeitá-la juntamente com suas consequências, não há como escapar de seu império histórico-destinalmente constituído, ao qual a humanidade, por causa dele em crise, pertence.

A técnica se exprime em seu caráter *im-positivo*, seu modo-de-ser mais próprio, embora possua nada de técnico no sentido “maquinal”. *Ge-stell*, a requisição provocativa que põe a realidade, desabrigada como fundo de reserva, não se situa para além do fazer do humano, constituindo-se como algo concernente à relação do ser humano com a omnitude do ente, resultado da metafísica como *itinerarium mentis*. Porém, a im-posição acontece também e propriamente *no* homem, atingindo sua determinação no *pôr* por ele posto, causa pela qual o homem se encontra no âmago essencial da *Ge-stell*, na dualidade de se instituir como seu agente explorador e alvo de exploração. A figura humana passa a ser um meio de expressão da *im-posição* técnica, de forma que seu destino na era do ápice da metafísica é assumir seu papel de requisitor-provocador da natureza como fundo de reserva.<sup>174</sup> Enquanto parte integrante da natureza, um ente em meio à totalidade, também o ser humano é explorado tecnicamente, seja considerado no âmbito da ciência anatômico-biológica, seja em suas projeções sociais, culturais, políticas e antropológicas. As ramificações do existir na era da técnica procuram *pôr* o homem não como *objeto* de compreensão, mas como *fundo de reserva* a ser explorado, tanto de conhecimento a ser extraído, quanto de energia a ser empregada, podendo-se citar nestas circunstâncias, inclusive, o ser humano sob o modo-de-ser da figura do *trabalhador* que converte vida em produção, de acordo com o pensamento de Ernst Jünger, o qual será abordado mais à frente. A determinação metafísica do homem como sujeito em relação ao ente compreendido na qualidade de objeto é ultrapassada em sua culminância técnica. Não em uma ultrapassagem do tipo que passa a lhe conferir uma determinação essencialmente diferente, mas como o atingir o ápice de sua própria essência, com o sentido de desenvolvimento tão caro à própria técnica. O ente, não mais objeto da percepção e da consideração do sujeito, é *fundo de reserva* para a requisição de energia.

<sup>173</sup> HEIDEGGER, op. cit., loc. cit. [Colchetes nossos].

<sup>174</sup> Cf. *Ibid.*, p. 387. Cf. também CASANOVA, 2006, p. 157.



Igualmente do ponto de vista da subjetividade a relação é ultrapassada: o ser humano, antigo sujeito parcialmente senhor do ente, agora é *requisitor*, imagem que consoma seu domínio total. *Sujeito e objeto se convertem em requisitor e fundo de reserva*, aprofundando o sentido histórico-destinal de dominação do ente.

Essa interação que a técnica exerce com a essência do humano é, *prima facie*, nitidamente negativa do ponto de vista heideggeriano. Recordando a importância que Heidegger confere à origem, fica claro que tudo aquilo que se afasta dela, à medida de seu afastamento, porta adversidades. Se a técnica corrompe o dar-se original do humano e da natureza, não mais deixando-os viger e crescer a partir de si mesmos, ocultando maximamente o ser em seu embevecimento do ente, é certo, para Heidegger, que ela precisa ser superada.<sup>175</sup> Mas, como visto na primeira parte desse capítulo, Vattimo, ao contrário, não pretende um retorno à origem; a superação, para ele, é o próprio afastamento. Já como o turinês pretende pensar o período pós-moderno partindo de uma interpretação da ontologia e da história do ser em Heidegger, não pode, de modo algum, deixar de incluir a técnica em seu propósito, dado que, para o pensador alemão, é ela que mais bem caracteriza o modo de ser da contemporaneidade. A técnica, nesse âmbito, não é tida por Vattimo como algo que deva ser superado, retomando-se as origens; para ele, isso seria um posicionamento ainda metafísico, dado que procuraria retornar a uma perspectiva “forte” de se ler a realidade. Desse modo, na via inversa do filósofo da Floresta Negra, o turinês garante que “o mito da técnica desumanizante, e também a “realidade” deste misto nas

---

<sup>175</sup> “O segundo Heidegger verá nele [no esquecimento do ser – *Seinsvergessenheit*], sobretudo, a consequência do destino da metafísica ocidental: ao submeter o ser à perspectiva da racionalidade (“nada é sem razão”), a metafísica teria apagado o mistério original do ser, seu surgimento gratuito, sem um porquê. Essa metafísica da racionalidade encontraria sua realização na essência da técnica: nela, o ser não passaria de um dado disponível e compatibilizável. Heidegger está à espreita de outra compreensão do ser, menos imperial, menos regida pelo “princípio de razão”. Seu pensamento visa, dessa maneira, preparar um novo começo e a “superar” assim o pensamento metafísico, que tende a sujeitar o ser à perspectiva do homem ao exigir que ele preste contas. Essa hermenêutica prolonga a visada de SZ [*Sein und Zeit – Ser e Tempo*] no sentido de que seu propósito é destacar os pressupostos da concepção metafísica do ser, em nome de outro pensamento, mais original, mais atento ao surgimento do ser”. GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2012, p. 52. [Colchetes nossos].

sociedades da organização total, são enrijecimentos metafísicos que continuam a ler a fábula como ‘verdade’”.<sup>176</sup>

Que a técnica seja desumanizante, é, para Vattimo, um mito. De acordo com ele, é ela que apresenta ao homem da Pós-Modernidade o caráter de transitividade do ser, onde há possibilidades de libertação que vão muito além da ideia do domínio im-positivo da técnica. Um regresso às origens, que fugisse ao apelo da *Ge-stell* da técnica, seria, para ele, um modo metafísico de se posicionar ante ao que é mais próprio da época pós-moderna.

O apelo a um “regresso” a Parmênides, que se faz valer em nome da luta contra o niilismo da técnica, contrapõe ao caminho eventual do ser, que se mostra no *Ge-stell*, a recuperação pura e simples da *estabilidade* do ser teorizada pela tradição metafísica; estabilidade que *não se dá* (mais) em lado nenhum, já que entretanto a própria tradição metafísica caminhou para o *Ge-stell* ou, por outras palavras, “Deus morreu”.<sup>177</sup>

Não há, portanto, necessidade alguma de uma efetiva superação da técnica para Vattimo. Pelo contrário, efetivamente superar a metafísica seria abraçar suas consequências. Assim como “Deus morreu” por conta do desenvolvimento da cristandade, a técnica seria um momento de superação da metafísica por ela mesma proporcionado.<sup>178</sup>

Destarte, na perspectiva de Vattimo, o abalo recíproco provocado no homem e no ser pela *Ge-stell* da técnica os envolve de modo a impossibilitar suas características metafísicas próprias, como suas determinações enquanto sujeito e objeto, embora a *Ge-stell* e a técnica mesma não sejam outra coisa senão algo proporcionado pela própria metafísica. O humanismo – que se fundamenta na metafísica e sobre o qual a metafísica se fundamenta, uma vez que a interpretação da essência do homem sempre depende de uma relação com a interpretação do ente, conforme uma célebre passagem da *Carta sobre o Humanismo*,

---

<sup>176</sup> [Tradução nossa]. Il mito della tecnica disumanizzante, e anche la “realtà” di questo mito nelle società dell’organizzazione totale, sono irrigidimenti metafisici che continuano a leggere la favola come ‘verità’. VATTIMO, 1998, p. 38.

<sup>177</sup> Id., 1988, p. 175. [Grifo do autor].

<sup>178</sup> Cf. VATTIMO, 1989, p. 43-44.

de 1949,<sup>179</sup> – vem em crise na Idade Pós-Moderna não porque o triunfo da racionalização técnica contradiga seus valores, uma mera aparência derivada de seus efeitos característicos, segundo Vattimo, mas porque enquanto fundamentalmente metafísica consumada, coincide com uma superação-distorção, *Verwindung*.<sup>180</sup> O abandono das estruturas metafísicas da relação sujeito-objeto na era do domínio técnico configura, portanto, uma superação-distorção da tradição, não apenas uma *ultrapassagem*, no sentido do ir além que concretiza sua continuidade.

De acordo com Heidegger, o ser humano, requisitor do fundo de reserva que é a natureza, também é conduzido para o caminho do requisitado, sendo um dentre os entes que a compõe, provocado pela estrutura *im-positiva* da técnica. “A essência da técnica moderna conduz o homem para o caminho daquele desabrigar por onde o real, em todos os lugares mais ou menos captável, torna-se subsistência [fundo de reserva]”.<sup>181</sup> A determinação essencial da técnica moderna reside, sobretudo, pela “condução do homem a um caminho”; no caminho, o ente vige como fundo de reserva dominado pela requisição da *Ge-stell*. Mas enquanto “condução do homem”, não compete ao ente a determinação, o qual vem apenas e de antemão determinado. “Conduzir o homem a um caminho” depende do destino historial do ser, o *determinante originário* de todo desvelamento. “Conduzir por um caminho significa em nossa língua: enviar [*schicken*]. Denominamos aquele enviar que recolhe e que primeiramente leva o homem para o caminho do desabrigar como sendo o *destino* [*Geschick*]”.<sup>182</sup>

Assim sendo, parece legítimo afirmar que, conforme Heidegger, a técnica e sua *Ge-stell* são caracterizadas como parte do destino do ser, da história – *Geschichte* –, assim como o é a própria metafísica. O velamento do ser característico da tradição é, no entanto,

---

<sup>179</sup> “Por mais que se distingam estas espécies de humanismos segundo as suas metas e fundamentos, a maneira e os meios de cada realização, e a forma da sua doutrina, todas elas coincidem nisto: que a *humanitas* do *homo humanus* é determinada a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo e do fundamento do mundo, isto é, do ponto de vista do ente na sua totalidade”. [Grifo do autor]. HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o Humanismo**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2005, p. 20.

<sup>180</sup> Cf. VATTIMO, 1998, p. 49.

<sup>181</sup> HEIDEGGER, 2007a, p. 388. [Colchetes nossos].

<sup>182</sup> *Ibid.*, loc. cit. [Grifo do autor]. [Colchetes nossos].

condição para um possível posterior desvelamento, para o acontecimento de ἀλήθεια. Como parte do destino historial do ser, especificamente situada ao final e auge da metafísica, a *Ge-stell* técnica completa o velamento do ser pela tradição, e assim prepara caminho para sua superação, para o desvelamento que só pode ocorrer onde há um velamento originário. Do oculto pela técnica clama, então, o apelo originário do ser, conforme uma postura totalmente distinta da de Vattimo, para quem a experiência de transitoriedade proporcionada pela técnica é o próprio desvelamento do ser em sua eventualidade característica.

### 2.2.2 *Técnica e niilismo: apologia ou chamado à superação?*

De acordo com Vattimo, o niilismo é um processo histórico que alcança seu final no período pós-moderno. Nesse tocante, Nietzsche aparece como o grande pensador niilista da Alemanha do século XIX, crucial para a discussão filosófica na qual Vattimo se vê ativamente engajado. Não obstante, o filósofo italiano atribui a inauguração da Pós-Modernidade ao anúncio nietzschiano do niilismo, na qualidade de um momento profundamente positivo para uma reconstrução histórico-filosófica, e não enquanto um conjunto de meras denúncias da decadência ocidental e de seus sintomas, como muitas vezes o niilismo se vê interpretado.<sup>183</sup>

Niilismo, de acordo com uma das definições oferecidas por Nietzsche e referendadas por Vattimo, é a situação na qual “o homem rola do centro para X”,<sup>184</sup> desloca-se de um lugar certo e estabelecido para um campo incerto, para uma incógnita. Nietzsche aponta a essência do niilismo como uma modificação da essência humana, uma transformação substancial em seu modo de ser. Essa transformação no humano que acontece na época do niilismo pode ser entendida

---

<sup>183</sup> Cf. VATTIMO, 1998, p. 9. Cf. também GIAMETTA, Sossio. **Nietzsche e suoi interpreti**: Oltre il Nichilismo. Venezia: Marsilio, 1995, p. 140-141.

<sup>184</sup> Cf. NITZSCHE, apud. VATTIMO, op. cit., p. 27. Cf. também ROVVATTI, Pier Aldo. “Trasformazioni nel corso dell’esperienza: Nietzsche, un preambolo”. In: VATTIMO; ROVVATTI, 2011, p. 29. Vattimo cita tal definição de niilismo em Nietzsche justificando que ela se encontra “all’inizio della vecchia edizione del *Wille zur Macht*” [ao início da velha edição de *Vontade de Poder*; VATTIMO, op. cit., p. 27], à qual não se teve acesso. [Nota do pesquisador].

analogamente a Heidegger, de acordo com quem coincidiria com a era da técnica, a qual é capaz de *desumanizar* em seu processo im-positivo, deslocando o homem de sua essência. Como Heidegger diz na *Carta sobre o humanismo*, mais originalmente, e, portanto, mais radical em sua essência, “o homem não é o senhor do ente; o homem é o pastor do ser”.<sup>185</sup> Assim, conforme o revestimento técnico da vontade, sua malha de poder envolve o todo do ente em sua determinação, de modo que tudo se transforma em matéria-prima para ser explorada e consumida; também o próprio homem se encontra inserido sob o domínio técnico, julgando-se senhor do ente ao passo que se esquece do ser.

“A essência da técnica moderna conduz o homem para o caminho daquele desabrigar por onde o real, em todos os lugares mais ou menos captável, torna-se subsistência”.<sup>186</sup> O caminho aludido por Heidegger é o caminho da técnica que atende ao apelo do niilismo: percorrendo-o, o homem, juntamente com o todo do ente, torna-se fundo de reserva, subsistência. A determinação essencial da técnica, de acordo com Heidegger, coincide com a determinação essencial do niilismo proposta por Nietzsche: ambas se manifestam enquanto processo de condução do homem a um caminho – fazendo-o versar do centro a X, desapropriando-o de sua essência, fazendo-o tornar-se um fundo a ser continuamente solicitado e provocado.

O fenômeno do niilismo, desse modo, é o culminar de um percurso que visa o primado do ente e o abandono do ser no esquecimento. A metafísica mesma, enquanto *modus operandi* da razão, exerce o papel de suplantar o ser pelo ente, numa ação que termina com a técnica moderna. Sendo assim, em Heidegger, metafísica, niilismo e técnica são apenas aproximações diferentes de um mesmo objeto: o esquecimento do ser. Niilismo, em sentido geral, constituiria o percurso histórico da metafísica, compreendendo seu estabelecimento, mas, também e sobretudo, sua consumação na era da técnica.

Nessa perspectiva, nada há de antropológico na essência da técnica e de seu momento histórico, embora em seus efeitos o homem seja impelido a caminhar por um caminho. Niilismo, mais profundamente, é algo que compete à história do destino do ser. “Conduzir por um caminho significa em nossa língua: enviar [*schicken*]. Denominamos aquele enviar que recolhe e que primeiramente leva o

---

<sup>185</sup> HEIDEGGER, 2005, p. 51.

<sup>186</sup> Id., 2007a, p. 388.

homem para o caminho do desabrigar como sendo o *destino* [*Geschick*]<sup>187</sup>.

*Geschick*, que significa literalmente destino, sorte, sina, é um termo que Heidegger aplica frequentemente em derivação ao verbo *schicken*, enviar, destinar. Ambos estão correlacionados com *geschehen*, precipitar, acontecer. *Schicken*, *enviar* alguma coisa é proporcionar um *geschehen*, um acontecer. Todos esses termos se encontram assim diretamente relacionados a *Geschichte*, a história, aquilo que “acontece”.<sup>188</sup>

O destino é aqui experimentado como o acontecimento de um envio. O prefixo *Ge-*, por sua vez, é um formador de participios e acentua, neste caso, a reunião do envio da força de uma de suas configurações. Tudo isso, contudo, precisa ser pensado em sintonia com a ideia de uma história do ser, na qual o ser se descobre em uma de suas determinações, em uma abertura do ente na totalidade, e se retrai ao mesmo tempo no abismo de sua diferença em relação a todo ente. Com o *Ge-schick*, portanto, Heidegger procura descrever um acontecimento, em relação ao qual a lógica proposicional e os princípios de estruturação do conhecimento lógico são impotentes.<sup>189</sup>

O caminhar ao qual a técnica conduz o homem faz parte da destinação do ser, e, portanto, não cabe ao homem decidir-se ou não pela técnica, mas ao ser em seu dar-se na história; o niilismo-técnico, muito mais que antropológico – como talvez se poderia lê-lo também através de sua evolução instrumental –, é, assim, um processo ontológico. Isso porque a metafísica, abrangendo a técnica moderna em sua essência, consolida desde sua fundação um momento histórico em que o ser se mantém velado, e como tal é destinado. Ou seja, o dar-se do ser no período da metafísica acontece através de seu próprio velamento, e assim seu envio é instaurado. Estando velado o ser, apenas o ente ocupa o meio possível de consideração. Niilismo aparece, então, no mesmo

---

<sup>187</sup> HEIDEGGER, op. cit., loc. cit. [Colchetes nossos].

<sup>188</sup> Cf. INWOOD, 1999, p. 67-68.

<sup>189</sup> CASANOVA, Marco Antonio apud HEIDEGGER, 2007b, p. 258, nota de rodapé n. 8.

contexto: “A essência do niilismo é a história, na qual nada se dá com o ser mesmo”.<sup>190</sup>

Estando o ser completamente encoberto pelos grilhões do niilismo-técnico, apenas o ente se apresenta como o real. Com a totalidade reduzida à consideração do plano ôntico, algo especial acontece ao homem compreendido existencialmente, ao *Dasein*. Se ser *Dasein* é possuir uma abertura de compreensão ao ser, como é possível o *Dasein* em uma realidade completamente fechada ao ser e ao seu apelo? Lê-se em *Ser e Tempo*: “O entendimento-do-ser é ele mesmo uma determinidade-do-ser do *Dasein*. O ôntico ser-assinalado do *Dasein* reside em que ele é ontológico”.<sup>191</sup> Segundo Marco Antonio Casanova,

A vontade técnica absolutiza radicalmente o plano ôntico, uma vez que posiciona desde o princípio a totalidade do ente como matéria-prima para o desenvolvimento de suas malhas de poder. Ao absolutizar radicalmente o plano ôntico, ela cinde o ser-aí do ser e obscurece maximamente a relação entre eles suportada pela compreensão. O ser-aí se aliena, com isso, de si mesmo e também passa a vir à tona como fundo de reserva para a expansão do projeto técnico de uma vontade que circula incessantemente em si mesma. Como essa alienação de si ganha corpo a partir de um abandono do ser, o universo da técnica marca a culminação do niilismo; como esse niilismo se nutre constantemente de uma impossibilidade de o ser-aí conquistar o seu si-próprio a partir de uma apropriação originária de sua relação compreensiva com o ser, ele traz consigo algo ao mesmo tempo uma intensificação do domínio impessoal. Essa intensificação dá ensejo ao aparecimento de uma experiência particular de nada: ela abre as portas para um tempo em que todos os caminhos conduzem ao fato de que nada está em última instância a caminho.<sup>192</sup>

Sendo niilismo um processo no qual, ao final, o homem é deslocado do centro de sua essência a X, à obscuridade do

---

<sup>190</sup> HEIDEGGER, 2007b, loc cit.

<sup>191</sup> Id., 2012a, p. 59. [Grifo do autor].

<sup>192</sup> CASANOVA, 2006, p. 177.

desconhecido, percebe-se como o niilismo técnico irrompe como *perigo* em relação à existência humana, de acordo com a filosofia de Heidegger. Com isso, o *Dasein* inserido no modo-de-ser da técnica perde seu referencial ontológico, visto que todo o ontológico passa a ser cabalmente suprimido. Mergulhado no esquecimento do ser e na dominação ôntica, o *Dasein* se encontra alienado e totalmente entregue ao arbítrio da impessoalidade exacerbada.

Ser *Dasein*, conforme o texto *O Conceito de Tempo*, de 1924 – anterior a *Ser e Tempo* –, é determinar-se a si mesmo como “eu sou”. Na existência, contudo, o homem constantemente se mensura através de sua relação com os outros que vêm de encontro ao seu mundo, sempre procurando manter-se em sintonia com o modo-de-ser e de agir dos demais. Estes outros, por suas vezes, mensuram-se através de ainda outros, de modo que a *impessoalidade – das Man*, também traduzido como *a-gente* – dite que “ninguém é si mesmo na quotidianidade”.<sup>193</sup>

Perdido em a-gente já fica cada vez decidido o imediato poder-ser factual do *Dasein* – as tarefas, as regras, as unidades de medida, a urgência e a amplitude do ser-no-mundo ocupado e preocupado-com-o-outro. A-gente apropriando-se dessas possibilidades-de-ser já as retirou sempre das mãos do *Dasein*. A-gente encobre mesmo a dispensa que ele em sigilo efetuou da *escolha* expressa dessas possibilidades. Permanece indeterminado quem “propriamente” escolhe. Esse ser arrastado sem escolha de ninguém pelo qual o *Dasein* se enreda na impropriedade só pode ser revertido se por si mesmo, a partir da perda em a-gente, o *Dasein* voltar a buscar-se a si mesmo. Retorno que, no entanto, deve ter o *modo-de-ser cuja omissão* fez que o *Dasein* se perdesse na impropriedade. A busca-de-si que retrocede a partir de a-gente, isto é, a modificação existencial de-a-gente-ela-mesma para o ser-si-mesmo *próprio*, deve ser levada a cabo como um *ir em busca de uma escolha*. Mas ir em busca de uma escolha significa *escolher essa escolha*, decidir-se por um poder-ser a partir do próprio si mesmo. No

---

<sup>193</sup> [Tradução nossa]. No one is himself in everydayness. HEIDEGGER, Martin. **The Concept of Time**. Tradução de William McNeill. Oxford: Blackwell, 1992, p. 8.



escolher a escolha, o *Dasein* se possibilita pela primeira vez o seu poder-ser próprio [o acontecer-do-ser – Filosofia, Liberdade].<sup>194</sup>

Na época da metafísica realizada, a impessoalidade – que, em si, não é algo negativo – toma conta inteiramente da existência humana, subtraindo de cada *Dasein* seu próprio si-mesmo – tornando-se então negativa, dada a inautenticidade existencial exacerbada por ela proporcionada.<sup>195</sup> Um exemplo concreto e que muito tem a dizer aos nossos tempos a respeito da demasiada impessoalidade que abarca a existência e a transforma em um “acontecimento particular do nada”,<sup>196</sup> como escreveu Casanova, é a imersão absoluta de bilhões de pessoas mundo afora em redes sociais, onde uma turbamulta de informações de origem indeterminada, destinada a todos e a ninguém, materializa o impessoal. A técnica, não apenas, mas também através de seus êxitos instrumentais, proporciona um catastrófico afogamento existencial da humanidade no senso-comum não-pensante e im-positivo da impessoalidade; a Internet, com efeito, firma-se globalmente como um ambiente onde o não-ser-si-mesmo de uns nadifica o si-mesmo de outros.

Mas, conforme afirma Vattimo, Nietzsche, ao contrário de Heidegger, defende e almeja a época do niilismo, coisa que, em termos do pensador da Floresta Negra, ainda desconsidera a atenção que precisa ser devotada ao pensar o ser mesmo e, por isso, julga ser possível e desejável situar-se para além do niilismo.<sup>197</sup> Defender o niilismo, para Heidegger, seria manter-se sob o modo de ser da metafísica, onde apenas o ente é abordado. Precisamente este abandono da consideração da diferença ontológica por parte do niilismo que impele Heidegger a considerar Nietzsche ainda um metafísico. A abordagem niilista de Nietzsche, como julga Vattimo, embora julgasse superar a metafísica, aparece, pelo contrário, como a máxima determinação teórica do niilismo.

De um lado, Nietzsche constitui, em um sentido bem preciso, o fim da metafísica ocidental. De

---

<sup>194</sup> HEIDEGGER, 2012a, p. 735-737. [Grifo do autor]. [Colchetes do autor].

<sup>195</sup> Cf. INWOOD, 1999, p. 212-213.

<sup>196</sup> CASANOVA, 2006, p. 177.

<sup>197</sup> Cf. VATTIMO, 1998, p. 28.

outro, precisamente porque representa seu fim, Nietzsche continua permanecendo nela, e por consequência, para Heidegger, a sua obra não pode de fato constituir a última palavra do pensamento no confronto com a tradição filosófica ocidental e em vista de um efetivo “outro” início.<sup>198</sup>

Nietzsche, portanto, não superando efetivamente o niilismo, acaba efetivando em sua metafísica um “derradeiro enredamento do niilismo em si mesmo”,<sup>199</sup> permanecendo inserido na tradição. Enquanto o objetivo de Nietzsche, sustenta Vattimo, é atingir a época do niilismo, Heidegger procura levar o pensamento para além do obscurecimento por ele proporcionado, numa “verdadeira superação do niilismo”.<sup>200</sup>

Vattimo, nesse ponto, parece se alinhar muito mais com sua perspectiva nietzschiana do que com Heidegger. O turinês, em sua *apologia do niilismo*, prega ser autêntica para o período pós-moderno a postura de quem “compreendeu que o niilismo é a sua (única) chance.”<sup>201</sup> Parece ser, assim, inconciliável pensar a adesão de Vattimo ao niilismo, seguindo a esteira de sua compreensão de Nietzsche, com a compreensão da história do ser em Heidegger, com quem se constata uma ânsia por superar o niilismo e seus efeitos, como o domínio total da técnica, concatenado com a impessoalidade massiva na era da metafísica realizada.

Ora, enquanto em Heidegger o niilismo contemporâneo acarreta um crescente domínio da impessoalidade, que, conforme Casanova, impede o *Dasein* de alcançar o seu si-próprio através de uma originária apropriação de sua abertura ao ser,<sup>202</sup> em Vattimo não há

<sup>198</sup> [Tradução nossa]. Da un lato, Nietzsche costituisce, in un senso ben preciso, la fine della metafisica occidentale. Dall'altro, proprio perché ne rappresenta la fine, Nietzsche continua a permanere in essa, e di conseguenza, per Heidegger, la sua opera non può affatto costituire l'ultima parola del pensiero nel confronto con la tradizione filosofica occidentale e in vista di un effettivo “altro” inizio. CIMINO, Antonio. “In attesa di un nuovo pensiero”. In: FABRIS, Adriano; CIMINO, Antonio. **Heidegger**. Roma: Carocci, 2009, p. 105.

<sup>199</sup> HEIDEGGER, 2000a, p. 228-229.

<sup>200</sup> Id., 1969, p. 224. Cf. também VATTIMO, 1998, p. 27-28.

<sup>201</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. Ha capito che il nichilismo è la sua (unica) chance. Ibid., p. 9.

<sup>202</sup> Cf. CASANOVA, 2006, p. 177.

retorno algum à origem. Não pode haver, portanto, uma superação da técnica que a abandone. Pelo contrário, Vattimo parece defender uma espécie de “superação dialética” da metafísica, a qual começa a ser possível na Pós-Modernidade. Ele principia por concordar com a premissa heideggeriana de que

A técnica, em seu projeto global de concatenar tendencialmente todos os entes em relações causais previsíveis e domináveis, representa a máxima repercussão da metafísica. Aqui está a raiz da impossibilidade de contrapor os erros do triunfo da técnica à tradição metafísica: são momentos diversos de um único processo.<sup>203</sup>

Mas termina por afirmar que é neste mesmo momento histórico, o qual coincide com o ponto auge da metafísica, que acontece uma relativa superação das características metafísicas que assolavam a tradição:

O *Ge-stell* não é, assim, apenas o momento em que a metafísica e o humanismo acabam no sentido de seu desaparecimento e liquidação, como quer a interpretação nostálgico-restauradora dessa crise; ele [o *Ge-stell*] é, também, escreve Heidegger, “um primeiro lampejar do *Ereignis*”, um anúncio do evento do ser como seu dar-se para além dos quadros do pensamento olvidado da metafísica. O *Ge-stell* comporta, de fato, a possibilidade de que, em si, envolvidos por uma recíproca comoção, homem e ser percam as suas qualificações metafísicas; e, primeiramente, aquela que lhes contrapõe como sujeito e objeto.<sup>204</sup>

---

<sup>203</sup> [Tradução nossa]. La tecnica, nel suo progetto globale di concatenare tendenzialmente tutti gli enti in legami causali prevedibili e dominabili, rappresenta il massimo dispiego della metafisica. Qui è la radice dell'impossibilità di contrapporre gli erramenti del trionfo della tecnica alla tradizione metafisica: sono momenti diversi di un unico processo. VATTIMO, op. cit., p. 48-49.

<sup>204</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. Il *Ge-stell* non è così solo il momento in cui la metafisica e l'umanismo finiscono nel senso della scomparsa e della liquidazione, vuole l'interpretazione nostalgico-restaurativa di questa

O lampear do *Ereignis* – acontecimento-apropriação – do ser, de que fala Heidegger em *Identidade e Diferença*, de 1957, não é, contudo, o *próprio Ereignis*, como pensa Vattimo. É um anúncio, prelúdio que antecede o seu dar-se. O turinês recusa, aqui, ir além desse lampear, tomando o anúncio como o próprio anunciado. Para ele, não pode haver uma nova época, supostamente mais autêntica e original, coisa que seria retornar, de uma forma ou de outra, ao *ontos on metafísico*.<sup>205</sup>

Com efeito, a experiência pós-moderna autêntica, em Vattimo, é ouvir o apelo que brota da *Ge-stell*, im-posição, da técnica; isto se daria na transitividade dos valores e das verdades, na inserção do homem na incerteza, na secularização do mundo, nas frequentes mudanças culturais, na globalização, na midiaticização e estetização da existência.<sup>206</sup> Essa perspectiva é uma aproximação positiva da experiência proporcionada pelo niilismo, que, em termos heideggerianos, pode ser expressa por uma impessoalidade hiperbólica que afunda a existência na inautenticidade e num fechamento ao ser. Este conflito entre ambos está certamente enraizado na temática da superação: enquanto o filósofo alemão procura situar-se para além da experiência proporcionada pelo niilismo, Vattimo vê nessa mesma experiência uma superação, um dar-se enfraquecido das próprias categorias metafísicas que compunham a tradição.

---

crisi; esso è anche, scrive Heidegger, “un primo lampeggiare dell’*Ereignis*”, un annuncio dell’evento dell’essere come darsi di esse oltre i quadri del pensiero oblioso della metafisica. Il *Ge-stell* comporta in fatti la possibilità che in esse, coinvolti in un reciproco scuotimento, uomo ed essere perda le loro qualificazione metafisiche; e anzitutto quella che li contrappone come soggetto e oggetto. *Ibid.*, p. 149.

<sup>205</sup> Cf. HEIDEGGER, 2006b, p. 49. Cf. também VATTIMO, 1988, p. 140; VATTIMO; ROVATTI, 2011, p. 9.

<sup>206</sup> VATTIMO, 1998, p. 36-37. Cf. também VATTIMO, Gianni. “La cultura del nulla”. In: VATTIMO, Gianni. **Le mezze verità**: gli articoli su “La Stampa” – 1979-1988. 2. ed. Napoli-Salerno: Orthotes, 2015, p. 14-16; TEIXEIRA, 2005b, p. 80, 87.

### 2.2.3 *Técnica e superação da metafísica: a salvação que cresce de onde há perigo*

A correspondência entre técnica e metafísica, embora partícipes de um mesmo processo historial assinalado pelo velamento do ser, modo de desvelamento mais característico da Pós-Modernidade e, portanto, do dar-se da verdade – ἀλήθεια –, possui certa configuração conflitante, cuja chave é seu envolvimento com o ser humano. Levando-se em consideração que a metafísica sempre depende de uma interpretação da essência do homem e vice-versa, como afirma o já citado trecho da *Carta sobre o Humanismo*,<sup>207</sup> é possível considerar que o fim da metafísica, no sentido de seu término, é gestado por ela mesma. Se o homem é deslocado de sua essência pelo modo-de-ser da técnica, a metafísica, da qual a técnica é parte integrante, também se encontra abalada. *Do velamento total do ser se faz ouvir um apelo*. Assim pode ser entendida a grande citação à máxima de Hölderlin na conferência de Heidegger sobre a técnica: “Mas onde há perigo/ cresce o que nos salva”.<sup>208</sup>

Deslocado de sua essência pela im-posição técnica, o homem está *posto* em perigo. O destino desabrigador que acontece na época da técnica moderna é perigo enquanto novo princípio de instituição do humano, o qual acaba por desumanizá-lo ao se firmar como postulador do ser humano como provisor e distribuidor do fundo de reserva do qual ele mesmo é o maior recurso. “O destino do desabrigar não é em si qualquer perigo, mas é o perigo. E se o destino impera no modo da armação [*Ge-stell*], então ele é o maior perigo”.<sup>209</sup> A imagem do perigo na filosofia heideggeriana possui expressa influência de sua leitura de Ernst Jünger, mais especificamente do artigo *A Mobilização Total*, de 1930, e do livro *O trabalhador*, de 1932.

Na consideração de Jünger a totalidade do ente manifesta sob o modo da técnica aparece na figura – *Gestalt* – do trabalhador – *Der Arbeiter* –, em um processo de *mobilização total* – *Totale Mobilmachung* – gerado pela técnica. Tal concatenação conceitual posteriormente reaparece na filosofia heideggeriana, embora não à luz da Vontade de Poder nietzschiana, como ocorre com Jünger, mas sob

---

<sup>207</sup> Cf. HEIDEGGER, 2005, p. 20.

<sup>208</sup> Cf. HÖLDERLIN, Friedrich. **Poesía Completa**: edición bilingüe. 5 ed. Barcelona: Ediciones 29, 1995, p. 395. Cf. também HEIDEGGER, 2007, p. 391.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 389. [Grifo do autor].

profunda e contundente perspectiva ontológica, indicando a era da técnica como envio destinal do ser. Mas em Jünger, a vida vem a lume como convertida em energia pela ação própria do trabalhador, o *trabalho*, que consolida o objetivo da mobilização total culminada nos atos bélicos globais.<sup>210</sup>

Nessa captação absoluta da energia potencial, que transformou os Estados industriais beligerantes em vulcânicas oficinas siderúrgicas, anuncia-se, talvez do modo mais evidente, o despontar da era do trabalho – essa captação faz da guerra mundial um fenômeno histórico cujo significado é muito mais importante que o da Revolução Francesa. Para desdobrar energias de tal grandeza, não basta mais armar o braço que carrega a espada, é preciso uma armação até a medula, até o mais fino nervo da vida. Realizá-la é a tarefa da mobilização total, de uma ação através da qual a rede elétrica da vida moderna, amplamente ramificada e cheia de dutos, é canalizada, por meio de uma única chave na caixa de luz, para a corrente da energia bélica.<sup>211</sup>

Na ótica jüngeriana, o ser humano do século XX é radicalmente transformado pelo trabalho, o que lhe aniquila suas configurações subjetivas e mesmo individuais, pelo que não se enquadra mais na categoria de indivíduo, tornando-se apenas um *tipo – Typus*; não mais se trata de um sujeito que, em sua liberdade, pode determinar o ente em seu domínio, mas passa a ser um *objeto*, mobilizado pelo trabalho desumanificante.<sup>212</sup> Para Vattimo, os aspectos “mecânicos” da realidade pós-moderna observados por Jünger, prevalecendo numa

---

<sup>210</sup> Cf. JÜNGER, Ernst. *A Mobilização Total*. Tradução de Vicente Sampaio. **Natureza Humana**. São Paulo: UNICAMP, n. 4, pp. 189-216, janeiro-junho de 2002, p. 194-196. Cf. também JÜNGER, Ernst. **El Trabajador: Dominio y Figura**. Tradução de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 1990, p. 89ss; LOPARIC, Zeljko. Breve nota sobre Heidegger como leitor de Jünger. **Natureza Humana**. São Paulo: UNICAMP, n. 4, pp. 217-220, janeiro-junho de 2002, p. 217.

<sup>211</sup> JÜNGER, 2002, p. 195-196.

<sup>212</sup> Cf. SÁ, Alexandre Franco de. **A Política sobre a Linha**: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a Confrontação sobre a era do Niilismo. Covilhã, LusoSofia, 2008, p. 13-14.

constante “guerra de materiais”, prefiguram a nova existência, o trabalhador, momento do processo orgânico de produção. Em oposição à vida burguesa, o modo-de-ser do trabalhador é nihilisticamente mais disponível e aberto, devido ao desprendimento de uma referência ao si mesmo – impessoalidade –, idealizando uma “tecnicização da existência” abandonada à provocação técnica.<sup>213</sup> Uma das diferenças da interpretação heideggeriana em relação à de Jünger reside na compreensão de que o ser humano não é sujeito, nem é objeto: é o explorado e o explorador do fundo de reserva ao qual ele, enquanto parte da omnitude ôntica, pertence. Fato é que ambos os autores percebem o grande perigo que ameaça o ser humano: para um, o trabalho mobilizante que culmina na inevitável guerra; para o outro, a própria imposição provocativa da técnica ante a circunscrição da natureza como fundo de reserva. “Derrocada e desolação encontram um acabamento adequado no fato de o homem da metafísica, o *animal rationale*, im-pôr-se como animal trabalhador”.<sup>214</sup>

O perigo da época da técnica como destino historial do ser ultrapassa a possibilidade de um cataclismo global provocado pelas máquinas que culmine na irradicação do gênero humano, como se pode aventar uma interpretação de Jünger. Como a essência da técnica não é algo técnico, a essência de seu perigo também não se constata em seus efeitos tecnológicos. O grande perigo ao qual se refere Heidegger é precisamente o esquecimento total do ser no ente em totalidade provocado como fundo de reserva.<sup>215</sup>

Mas tanto Heidegger quanto Jünger têm esperança de um futuro prospecto do ser humano não dominado pela técnica. Por isso ambos citam a máxima de Hölderlin.<sup>216</sup> E Jünger acrescenta: “se é verdadeiro o dito de Hölderlin, aquilo que é salvífico não pode senão crescer com extraordinária força”.<sup>217</sup> Já o filósofo de Meßkirch não julga

<sup>213</sup> Cf. VATTIMO, 1998, p. 46.

<sup>214</sup> HEIDEGGER, Martin. “A Superação da Metafísica”. In HEIDEGGER, 2012b, p. 62. [Grifo do autor].

<sup>215</sup> Cf. LOPARIC, p. 133.

<sup>216</sup> Cf. HÖLDERLIN, 1995, p. 395. Cf. também HEIDEGGER, 2007, p. 391; JÜNGER, Ernst. *Oltre la linea*. In: JÜNGER, Ernst; HEIDEGGER, Martin. **Oltre la linea**. Organização de Franco Volpi. Tradução de Alvise La Rocca e Franco Volpi. 2. ed. Minalo: Adelphi, 1990, p. 73.

<sup>217</sup> [Tradução Nossa]. *Se è vero il detto di Hölderlin, ciò che è salvifico non può non crescere con straordinaria forza*. JÜNGER; HEIDEGGER, 1990, loc. cit.

que a salvação irrompa do perigo com tamanha violência, de forma tão enfática como põe Jünger. Em *Identidade e Diferença*, Heidegger assegura que “o que no *Ge-stell*, como constelação de ser e homem, experimentamos através do moderno universo da técnica, é um *prelúdio* daquilo que se chama acontecimento-apropriação [*Ereignis*]”.<sup>218</sup> E em termos ainda menos contundentes Vattimo situa a superação, que não caminha distante da própria *Ge-stell* técnica:

O *Ereignis* do ser que lampeja através da estrutura im-positiva do *Ge-stell* heideggeriano é precisamente o anunciar-se de uma época de “fraqueza” do ser, na qual a “propriação” dos entes é explicitamente dada como transpropriação.<sup>219</sup>

Pensar em uma “salvação” como a superação que passa a ser possível na era da técnica, e isso através do enfraquecimento das noções próprias da metafísica, é aquilo que há de mais próprio no pensamento de Vattimo. Em distinção da metafísica da tradição, que alcança seu auge no projeto global de concatenar tendencialmente todos os entes em vínculos causais previsíveis e domináveis, em que se assenta a própria *força* do pensamento, o momento de *superação-distorção* se apresenta posterior à era da metafísica, mas possível a partir da era da técnica, sendo assinalado pela sua *fraqueza* constituinte. A experiência proporcionada pela técnica é, para o italiano, um *prelúdio* da superação que já participa da própria superação. Se em Heidegger o prelúdio da superação da metafísica é o perigo da era da técnica, do qual uma salvação pode acontecer, em Vattimo esse “perigo” já é a salvação, que se expressa em termos de *pensiero debole*, o qual, em consonância com a experiência pós-moderna, escapa da objetivação do ser como fundamento e, no auge do niilismo, pretende apresentar-se como um novo começo para o pensamento. Essa recusa de um retorno ao ser, à origem, característica do posicionamento de Vattimo culmina numa

---

<sup>218</sup> HEIDEGGER, 2006b, p. 49. [Colchetes nossos].

<sup>219</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. L’*Ereignis* dell’essere che lampeggia attraverso la struttura im-positiva del *Ge-stell* heideggeriano è per l’appunto l’annunciarsi di un’epoca di “debolezza” dell’essere, in cui la “propriação” degli enti è esplicitamente data come traspropriação.. VATTIMO, 1998, p. 36.



conformação com o período pós-moderno, em sua dualidade de perigo e salvação.

Acenos e gestos [aquilo que constitui o esforço de pensar sem cair nas armadilhas da metafísica] são os modos de significação correspondentes aos quais, na ambiguidade do *Ge-stell*, mesmice do *Geschick* ontológico e homologação tardo-metafísica da humanidade em termos de “estaleiros da sobrevivência”, distinguem-se sempre menos, constituindo, ao invés, em sua união, justamente o *Geschick* – o destino e o envio em que o ser, dissolvendo-se em sua mesmice forte, despede-se efetivamente da metafísica, e em certa medida também de si mesmo.<sup>220</sup>

Entendendo a experiência gestada pela técnica como possibilidade de um caminho alternativo à metafísica, Vattimo pretende efetivamente despedir-se dela, juntamente com suas características fortes: imponência, evidência, definitude, permanência, e, por fim, domínio.<sup>221</sup> Mas a superação da metafísica, em Heidegger, consiste, de fato, em uma despedida que, inclusive, chega ao ponto de dissolver o próprio ser? É válido sustentar que o ponto final do destino, do envio do ser – *Geschick* – coincide com a *Ge-stell* da técnica, resultando num abandono não só da metafísica, mas também da própria questão ontológica?

---

<sup>220</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. [Colchetes nossos]. Cenni e gesti [quello che costituisce lo sforzo di pensare senza cadere nelle trappole della metafisica] sono i modi di significazione corrispondenti al mondo nel quale, nell’ambiguità del *Ge-stell*, medesimezza del *Geschick* ontologico e omologazione tardo-metafísica dell’umanità in termini di “cantieri di sopravvivenze” si distinguono sempre meno, costituendo invece, nella loro unione, per l’appunto il *Geschick* – il destino e l’invio in cui l’essere, dissolvendosi nella sua medesimezza forte, prende davvero congedo dalla metafisica, e in certa misura anche da se stesso. *Ibid.*, p. 168-169.

<sup>221</sup> Cf. *Ibid.*, 1998, p. 68.

### **3. MUTATIS MUTANDIS: A VERWINDUNG QUE BROTA DE ONDE HÁ PERIGO**

Se metafísica, niilismo e técnica são facetas de um mesmo processo – o velamento do ser –, ainda que representando um perigo, não devem ser necessariamente negativadas com algo péssimo que acometeu a história da humanidade; de acordo com a perspectiva heideggeriana, se há algum perigo nelas, também elas comportam a possibilidade para uma superação. Esquecendo-se do ser, mantiveram-no em sua custódia, possibilitando uma ulterior superação. Para Vattimo, contudo, o velamento proporcionado por este niilismo enquanto momento destinal ontológico deve ser acolhido como o modo do envio do próprio ser para a humanidade do período pós-moderno, e este envio mesmo comporta a fraqueza necessária para que possa ser chamado de “superação” da imponência já não mais necessária da metafísica. No transcurso deste capítulo será abordado, dessarte, o tema da superação da metafísica no contexto da discussão filosófica de Vattimo, situando-o ante Heidegger, considerando ainda o papel que Nietzsche desempenha na interpretação de ambos.

#### **3.1 A superação que aceita e aprofunda a metafísica em Heidegger**

A idade da metafísica realizada se caracteriza pelo domínio técnico da totalidade do ente, que continuamente explora-o, calcula-o, consome-o. Também o homem se encontra dominado pela im-posição técnica, a qual se utiliza dele como fundo de reserva e mão-de-obra servil. Neste grande perigo crepuscular que assola a humanidade hodierna, contudo, pode vigorar um novo início, uma aurora sublime que livrará o ser humano deste desabrigar técnico-niilístico que o desloca de sua essência. Escreve Heidegger em *A superação da metafísica*, de 1936:

Antes que possa acontecer propriamente em sua verdade inaugural, o ser deve romper-se como vontade, o mundo deve conhecer a derrocada, a terra, a desolação e o homem deve ser forçado ao mero trabalho. Somente após todo esse crepúsculo há de acontecer propriamente e, num espaço longo de tempo, a demora repentina do começo. No

crepúsculo, tudo, isto é, o ente na totalidade da verdade metafísica, encaminha-se para o fim.<sup>222</sup>

Conforme Heidegger, o caminho que é a história do ser e seu destino, a técnica irrompe como manifestação velada do ser, condição para seu posterior desvelamento. Estando, pois, a humanidade totalmente submersa no domínio do niilismo técnico da metafísica, a possibilidade de superação passa a viger, e sua necessidade urge, dado o perigo que cada vez mais a assola, num “mais de vontade” imponderável. Mas no que consiste propriamente a superação da metafísica? Constitui, em Heidegger, a essência dessa superação um gesto de rechaçar a metafísica enquanto consideração sobre o ente, afastando-se da conformidade entre o ser e fundamento, como propõe a interpretação de Vattimo?

Em sentido estrito, o único aqui considerado, a metafísica é uma fatalidade porque, como traço fundamental da história do Ocidente europeu, a humanidade se vê fadada a assegurar-se no ente. E a nele assegurar-se *sem* que, em momento algum, a metafísica faça a experiência do ser dos entes *como a dobra* de ambos, podendo então questioná-lo e harmonizá-lo em sua verdade.<sup>223</sup>

Heidegger admite que a metafísica, compreendendo-a em todo o seu processo e mormente em seu culminar técnico, é uma fatalidade; todavia, assume um sentido estrito - *único aqui considerado* -, em que metafísica se torna fatalidade pela desconsideração da diferença ontológica, assegurando-se apenas no ente e assenhorando-se dele. Não quer dizer, de modo algum, que a metafísica esteja errada em sua consideração sobre o ente ele mesmo e seu fundamento – *Grund* –, mas que o erro fatal cometido ao longo da história da metafísica está em sua desconsideração do propriamente *ser*, encarando-o como um ente ideal, confundindo-o com a totalidade do ente e, assim, não pondo de modo autêntico a questão pelo seu sentido. Superar a metafísica, portanto, é alcançar o pensamento da diferença, e não abandonar por completo a consideração metafísica sobre o ente. Pensar apenas o ser e desconsiderar o ente seria apenas uma mera inversão do modo de ser da

---

<sup>222</sup> HEIDEGGER, Martin. “A superação da metafísica”. In. HEIDEGGER, 2012b, p. 63.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 67. [Grifo do autor].

metafísica, o que de forma alguma a superaria. A intenção de abandonar a compreensão de ser como *Grund* e procurar pensá-lo apenas como abismo – *Ab-grund* – é uma radicalização que Vattimo opera em sua interpretação da filosofia de Heidegger, distanciando-se deste, como já atestado no segundo capítulo.

Em um apontamento colocado ao início da edição de 1906 da *Wille zur Macht*, niilismo é aquela situação na qual, como na revolução copernicana, “o homem rola do centro à X”. Para Nietzsche, isso significa que niilismo é a situação na qual o homem reconhece explicitamente a ausência de fundamento como constitutiva de sua condição (aquilo que, em outros termos, Nietzsche chama de morte de Deus). Ora, a não identificabilidade de ser e fundamento é um dos pontos mais explícitos de toda a ontologia heideggeriana: o ser não é fundamento, cada relação de fundação se dá já sempre ao interno de épocas singulares do ser, mas as épocas como tais são *abertas*, não fundadas, pelo ser. Em uma passagem de *Tempo e Ser*, aliás, Heidegger fala explicitamente da necessidade de “abandonar o ser como fundamento”, se se quer avizinhar-se de um pensamento não mais metafisicamente orientado somente à objetividade.<sup>224</sup>

Ao contrário do abandono perseguido por Vattimo, superar efetivamente a metafísica, segundo a reflexão de Heidegger, é pensá-la

---

<sup>224</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. In un appunto collocato all’inizio dell’edizione del 1906 del *Wille zur Macht*, nichilismo è quella situazione in cui, come nella rivoluzione copernicana, “l’uomo rotola via dal centro verso la X”. Per Nietzsche, questo significa che nichilismo è la situazione in cui l’uomo riconosce esplicitamente l’assenza di fondamento come costitutiva della sua condizione (quello che, in altri termini, Nietzsche chiama la morte de Dio). Ora, la non identificabilità di essere e fondamento è uno dei punti più espliciti di tutta l’ontologia heideggeriana: l’essere non è fondamento, ogni rapporto di fondazione si dà già sempre all’interno di singole epoche dell’essere, ma le epoche come tali sono *aperte*, non fondate, dall’essere. In un passo di *Tempo ed Essere*, anzi, Heidegger parla esplicitamente della necessità di “lasciar perdere l’essere come fondamento”, se si vuole avvicinarsi a un pensiero non più metafisicamente orientato solo all’oggettività. VATTIMO, 1998, p. 126.

em sua verdade, situando-a enquanto campo de consideração do ente em sua distinção essencial do ser. É por conta disso que “depois da sua superação, a metafísica não desaparece. Retorna transformada e permanece no poder como a diferença ainda vigente entre ser e ente”.<sup>225</sup> O não desaparecimento da metafísica após sua superação quer significar precisamente que superá-la não é de modo algum excluí-la, mas dar-se conta de que conforme a metafísica o ser permanece impensado, e que, portanto, é necessário ir além dela, não abandoná-la. Verifica-se tal tenuidade analisando-se os termos que Heidegger utiliza para referir-se à superação: “a superação [*Überwindung*] da metafísica acontece como uma *sustentação* [*Verwindung*] do ser”.<sup>226</sup> Vattimo opta, em sua tradução do referido texto para o italiano, por utilizar o termo composto *accettazione-approfondimento* – aceitação-aprofundamento – na tradução de *Verwindung*, levando em conta a indicação do próprio Heidegger aos tradutores franceses do texto. O sentido literal do verbo *verwinden* é “voltar ao começo de”, “remeter-se”.<sup>227</sup>

O que sabemos das indicações que Heidegger deu aos tradutores franceses de *Vorträge und Aufsätze*, onde o termo é usado em um ensaio em que se trata da *Überwindung*, da superação, da metafísica, é que ele [*Verwindung*] indica um ultrapassamento que tem em si os traços da aceitação e do aprofundamento. De outra parte, o significado lexical da palavra no vocabulário alemão contém duas outras indicações: aquela da convalescência (*eine Krankheit verwinden*: curar, recuperar-se de uma doença) e aquela da (dis) torção (um significado bastante marginal, ligado a *winden*, torcer, e ao significado de alteração desviante que possui, dentre outros, o prefixo *ver*). Ao sentido da convalescência está ligado também aquele de “resignação”; não se *verwindet* apenas

---

<sup>225</sup> HEIDEGGER, op. cit., p. 62.

<sup>226</sup> Ibid., loc. cit. [Grifo nosso].

<sup>227</sup> Cf. VATTIMO, Gianni. Apud HEIDEGGER, Martin. “Oltrepassamento della Metafisica”. In: HEIDEGGER, Martin. **Saggi e Discorsi**. Tradução de Gianni Vattimo. Milano: Mursia, 1991, p. 45. Cf. também HEIDEGGER, Martin. “Dépassement de la Métaphysique”. In: HEIDEGGER, Martin. **Essais et Conférences**. Tradução de André Préau. Paris: Gallimard, 1958, p. 80.

uma doença, mas se *verwindet* também uma perda, uma dor.<sup>228</sup>

De acordo com Vattimo, portanto, a superação da metafísica, enquanto *Verwindung*, seria um superar na qualidade de “ir além de” que ressignifica suas noções, e não de uma recusa seguida por uma substituição supostamente superior. Nesse sentido, *aceitação-aprofundamento* indica precisamente o modo de superação necessário para verdadeiramente ir além da metafísica, e não a atitude, já em si metafísica, de propor um sistema (metafísico) novo em detrimento de todos os anteriores, ou um novo momento da história do ser que se pretendesse mais original, e, por conseguinte, mais verdadeiro.

Em *Identidade e Diferença*, o filósofo alemão utiliza ainda o termo *Verwindung* a fim de caracterizar a superação da *Ge-stell*, a universal *im-posição* do mundo técnico-metafísico. Demonstra, em tal contexto, que a superação da metafísica e de sua realização técnica não revela uma intenção retrógrada e agropastoril do filósofo da Floresta

---

<sup>228</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. [Colchetes nossos]. Quel che sappiamo dalle indicazioni che Heidegger ha dato ai traduttori francesi di *Vorträge und Aufsätze*, dove il termine è usato in un saggio in cui si tratta della *Ueberwindung*, del superamento, della metafísica, è che esso [*Verwindung*] indica un oltrepassamento che ha in sé i tratti dell'accettazione e dell'approfondimento. D'altra parte, il significato lessicale della parola nel vocabolario tedesco contiene due altre indicazioni: quella della convalescenza (*eine Krankheit verwinden*: guarire, rimettersi da una malattia) e quella della (dis) torsione (un significato abbastanza marginale, legato a *winden*, torcere, e al significato di alterazione deviante che possiede, tra gli altri, il prefisso *ver*). Al senso della convalescenza è legato anche quello di “rassegnazione”; non si *verwindet* solo una malattia, ma si *verwindet* anche una perdita, un dolore. VATTIMO, 1998, p. 180. “A metafísica, enquanto concebe o ser como presença, ou seja, como passível de apreensão, leva à seguinte compreensão: supera seu antecessor aquele que se aproxima [mais] da verdade do ser. Vattimo responde a essa questão introduzindo o termo heideggeriano *Verwindung* como uma superação que não se relaciona à idéia [sic] de chegada a um *telos* ou rompimento crítico, mas é antes de tudo uma retomada da metafísica com o fim de distorcê-la”. BALEEIRO, Cleber A. S. *Verwindung*: a idéia de “superação” no pensamento de Vattimo. **Correlatio**. v. 9, n. 18, p. 39-49, dezembro de 2010, p. 40. Esse sentido de “torção” inerente ao vocábulo *Verwindung*, associado à ideia de superação, permite que Vattimo utilize-o ainda em termos de “superação-distorção”, o que caracterizaria o *pensiero debole* da Pós-Modernidade que, distorcendo as noções e categorias próprias da metafísica, enfraquecendo-as, supera-as. Cf. VATTIMO, 1998, p. 189; Id., 2011, p. 21.

Negra, dado que o progresso técnico não é por ele repugnado, mas, na qualidade de oriundo da (des) consideração metafísica, precisa ser transformado, superado enquanto *remetido*, *aceito* e *aprofundado*.

O que no *Ge-stell*, como constelação de ser e homem, experimentamos através do moderno universo da técnica, é um *prelúdio* daquilo que se chama acontecimento-apropriação [*Ereignis*]. Este, contudo, não permanece necessariamente em seu prelúdio. Pois no acontecimento-apropriação fala a possibilidade de ele poder superar e realizar em profundidade [*verwinden*] o simples imperar do *Ge-stell* num acontecer mais originário. Uma tal superação e aprofundamento [*Verwindung*] do *Ge-stell*, partindo do acontecimento-apropriação e nele penetrando, traria a redenção historial – portanto, jamais unicamente factível pelo homem – do universo técnico, de sua ditadura, para pô-lo a serviço no âmbito através do qual o homem encontra mais autenticamente o caminho para o acontecimento-apropriação.<sup>229</sup>

Contravindo a ideia de uma repulsa à técnica em Heidegger, este a considera um *prelúdio* de sua superação, um momento necessário no curso da história do ser para que o ser mesmo possa desvelar-se. No *crepúsculo* da humanidade, ou seja, no momento de sua mais cabal submersão na vontade técnica, deverá irromper o ser e o pensamento da diferença, momento tal que não compete apenas ao homem, como uma decisão sua, mas que cabe unicamente ao ser em seu destino.

Uma vez superada a *im-posição* técnica, tudo aquilo que por ela é continuamente violentado deixará de ser, e poderá vigorar de acordo com sua essência: o ente, o homem, a linguagem, o pensamento. Isso porque o ser mesmo se libertará do *perigo* que o assola, seu mais radical velamento, podendo, então, desvelar-se à humanidade, trazendo a “redenção historial” – um prospecto, em certo sentido, *sótero-ontológico*. Porém, de acordo com o nexa antitético dos conceitos heideggerianos, precisamente por ser o maior velamento do ser, a *Ge-stell* comporta sua maior possibilidade de desvelamento. É neste sentido

---

<sup>229</sup> HEIDEGGER, 2006b, p. 49.

que Heidegger diz: “o ser ele próprio, enquanto ser que tem um destino, é, em si próprio, *escatológico*” – o mais longínquo, final, extremo.<sup>230</sup>

O caráter escatológico do ser encontra sentido nas relações temporais pensadas a partir do *Geschick* do ser, do seu destino histórico-epocal. Assim como o ser, as épocas históricas singulares são escatológicas porque, sendo congregadas não em sua sequência cronológica, mas em sua unidade originária, remetem sempre à abertura originária, mas também derradeira e final do ser – ἔσχατον.<sup>231</sup>

Concebendo-se as épocas do ser unitariamente, deve-se objetar que há um destino para a história, no qual se deverá abandonar a exclusividade do cálculo técnico que continuamente exaure o ente em sua totalidade, *impondo-o* como fundo de reserva, como única consideração possível. Assim, a humanidade verá superado o niilismo metafísico e pôr-se-á atentamente à escuta do ser e de seu envio. Dessarte, ansioso pela superação da metafísica, diz Heidegger em *O que quer dizer pensar*, de 1954, que nós

Ainda não pensamos. Isto, porém, de modo algum se dá porque o homem não se avia suficien-

---

<sup>230</sup> HEIDEGGER, Martin. “O dito de Anaximandro”. Tradução de João Constâncio. In: HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de Floresta**. Tradução de Irene Borges-Duarte et al. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002, p. 378. [Grifo nosso]. Cf. também LOSCERBO, John. **Being and Technology**: a study in the philosophy of Martin Heidegger. Boston, London: Martinus Nijhoff, 1981, p. 239.

<sup>231</sup> Cf. HEIDEGGER, 2002, p. 378. Cf. também VATTIMO, 1984, p. 24. Cf. também TEIXEIRA, 2005a, p. 66. “Ἐσχατον: o mais extremo. Cf. LIDDELL; SCOTT, 1869, p. 611-612. “Il rapporto fra escatologicità dell’essere e escatologicità delle epoche non è un semplice rapporto di analogia: le epoche sono escatologiche in quanto sono destinate essenzialmente a compiersi nel dispiegamento finale del loro principio, mentre l’essere è escatologico proprio perché, in questo succedersi delle epoche, è sempre di là da venire.” [A relação entre escatologicidade do ser e escatologicidade das épocas não é uma simples relação de analogia: as épocas são escatológicas enquanto são destinadas essencialmente a realizar-se na implantação final de seu princípio, enquanto o ser é escatológico justamente porque, neste suceder-se das épocas, está sempre por vir.]. [Tradução nossa]. VATTIMO, 1989, p. 24. Aqui, neste estudo de juventude (inicialmente publicado em 1963) que Vattimo realiza sobre Heidegger, considera que, de fato, há um porvir, uma nova época do ser que deverá escatologicamente inaugurar-se, diferindo de seu posicionamento tardio, maduro, que considera a Pós-Modernidade como o próprio destino escatológico do ser, recusando uma superação ainda ulterior. [Nota do pesquisador].



temente para isso que, desde si mesmo, gostaria de ser pensado. Ainda não pensamos – isto se deve muito mais ao fato de que o próprio a-se-pensar se desvia do homem e até mesmo, de há muito, dele se mantém desviado.<sup>232</sup>

Para Heidegger, fica claro que não há “pensamento” porque ainda não se pensa o ser; pelo contrário, na época do niilismo consumado há uma recusa máxima ao ser. Vattimo, porém, crê que é nessa mesma época em que acontece um pensamento capaz de superar a metafísica, e que, ao mesmo tempo, também se despede e abandona a noção de ser. Aparenta, desse modo, serem inconciliáveis ambas as perspectivas, porque, enquanto para Heidegger “pensar” propriamente é pensar o ser, e isso ainda está “a-se-pensar”, Vattimo defende que não haverá um outro começo para o pensamento distinto da condição que se dá na Pós-Modernidade, na qual, inclusive, o ser só se dá como “ido embora”, sempre ausente.<sup>233</sup>

A disposição que se contrapõe ao não-pensamento, isto é, o calcular dominador característico da metafísica consumada, é apresentada por Heidegger como pensamento *meditativo* – *Besinnung* – e *rememorativo* – *Andenken* –, onde já reside pensamento autêntico, o qual, compreendendo a diferença essencial entre ser e ente, é capaz de articular a consideração sobre o ente e passa a possibilitar uma escuta atenta ao ser. A memória – *Gedächtnis* – assume aí um papel crucial, embora sua concatenação com a temporalidade constitua mais uma peculiaridade da interpretação de Vattimo de tal leque de conceitos em Heidegger, a qual procura continuamente ler a época atual como o momento final do ser.

---

<sup>232</sup> HEIDEGGER, Martin. “O que quer dizer pensar?” HEIDEGGER, 2012b, p. 114. Ainda não pensamos porque, como diz a *Carta sobre o Humanismo*, “o pensar é o pensar do ser. O genitivo tem duplo significado. O pensar é do ser na medida em que o pensar, apropriado e manifestado pelo ser, pertence ao ser. O pensar é, ao mesmo tempo, pensar do ser, na medida em que o pensar, pertencendo ao ser, escuta o ser. Escutando o ser e ele pertencendo, o ser é aquilo que ele é, conforme sua origem essencial”. HEIDEGGER, 2005, p. 12.

<sup>233</sup> Cf. VATTIMO, 2011, p. 22.

### 3.1.1 *O pensamento como Andenken*

Escreve Heidegger no ensaio de 1954: “a memória é a concentração do pensamento”.<sup>234</sup> Pensamento e memória são dois termos deveras conectados no contexto filosófico heideggeriano. Μνημοσύνη, em grego antigo, é tanto o nome da deusa mãe das musas – jogo e dança, canto e poesia –, ao mesmo tempo que é o termo para “recordação”, “memória”. Em alemão, Heidegger utiliza a raiz da palavra para justificar sua aproximação com o pensamento. *Gedächtnis* é composta pelo prefixo *Ge* – neste âmbito significando “concentração”, “reunião” – e o sufixo *dächtnis*, oriundo do particípio do verbo pensar, *denken*, a saber, *gedacht*. Assim, Heidegger torna possível dizer que “a memória é a concentração do pensamento”.<sup>235</sup>

Memória pensa o pensado. Mas o nome da mãe das musas não evoca “memória” como um pensar qualquer em qualquer algo pensável. Memória é, aqui, a concentração do pensamento que, concentrado, permanece junto ao que foi propriamente pensado porque queria ser pensado antes de tudo e antes de mais nada. Memória é a concentração do pensar da lembrança daquilo que, antes de tudo e antes de mais nada, cabe pensar. [...] Memória, o pensar concentrado da lembrança do que cabe pensar, é a fonte da poesia.<sup>236</sup>

Sem embargo, pensar – *denken* –, é sempre pensar o ser, e seu desvelar é o que, como diz a *Carta sobre o Humanismo*, constitui a linguagem, casa do ser. Pensar o ser e dizer algo a respeito dele sem o objetificar é possível, desse modo, somente através do poetar – *dichten*.<sup>237</sup> “O modo próprio de ser da poesia se funda no pensar”.<sup>238</sup>

---

<sup>234</sup> HEIDEGGER, 2012b, p. 111. “Das Gedächtnis ist die Versammlung des Denkens”. HEIDEGGER, Martin. “Was heisst Denken?”. In: HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe**: Band 7: Vorträge und Aufsätze. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000b, p. 129.

<sup>235</sup> HEIDEGGER, op. cit., p. 111. Cf. também LIDELL; SCOTT, 1869, p. 1016.

<sup>236</sup> HEIDEGGER, op. cit., p. 118.

<sup>237</sup> Cf. HEIDEGGER, 2005, p. 8. Cf. também NUNES, Benedito. Heidegger e a poesia. **Natureza Humana**. São Paulo: UNICAMP, n. 2, v. 1, pp. 103-127, 2000, p. 119.

Para Heidegger, tal poesia pensante possui um papel fundamental no intento de uma aceitação-aprofundamento da metafísica, visto que é capaz de pensar o ser ele mesmo na diferença. Neste interim, o poeta Friedrich Hölderlin assume a preponderância na consideração heideggeriana: “o destino histórico da filosofia culmina no reconhecimento da necessidade de fazer a palavra de Hölderlin ser ouvida.”<sup>239</sup>

Em *Hölderlin e a essência da poesia* (1936), Heidegger intitula Hölderlin o *poeta dos poetas – Dichter des Dichters* –, porque esta figura insigne “poematiza a essência da poesia – mas não no sentido de um conceito válido atemporalmente. [...] A essência da poesia, tal como fundada por Hölderlin, é histórica no mais alto grau, porque antecipa uma época histórica”.<sup>240</sup>

A fim de pensar a verdade do ser, Hölderlin é tido como o principal dos poetas porque sua obra não pode ser situada no interior da racionalidade metafísica. Se assim fosse, procuraria, de fato, pensar a essência da poesia de modo atemporal, peremptório – modo como, não obstante, a metafísica procura fundar essências. Ao contrário de Nietzsche, que, conforme Heidegger, permanece um pensador metafísico, Hölderlin institui uma via alternativa de pensamento que não está presa ao ente, mas que escuta o ser; com sua poesia rememorante, está para além da frequente tentativa metafísica de capturar o fundamento – *Grund* – último e definitivo da realidade, mas procura, ao contrário, atentar-se ao “incaptável”, ao *abismo* – *Abgrund* – do pensamento.<sup>241</sup> É neste sentido que Hölderlin antecipa uma época histórica, porque, embora estando cronológica e historiograficamente inserido no período da vigência metafísica na história, prenuncia a época

<sup>238</sup> HEIDEGGER, 2012b, p. 118.

<sup>239</sup> [Tradução nossa]. the historical destiny of philosophy culminates in the recognition of the necessity of making Hölderlin’s word be heard. HEIDEGGER, Martin. **Contributions to Philosophy**: from Enowning. Tradução de Parvis Emad e Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1999b, p. 297.

<sup>240</sup> HEIDEGGER, Martin. “Hölderlin e a essência da poesia”. In: HEIDEGGER, Martin. **Explicações da poesia de Hölderlin**. Tradução de Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2013, p. 58.

<sup>241</sup> Cf. WERLE, Marco Aurélio. **Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger**. São Paulo, Editora UNESP, 2005, [versão kindle] posição 238-278. Cf. também NUNES, Benedito. **Passagem para o poético**: Filosofia e Poesia em Heidegger. São Paulo: Loyola, 2012, p. 252-253.

pós-metafísica, assinalada pelo modo rememorante-meditativo do pensar.

Feita essa introdução, para o escopo desta pesquisa é relevante a reflexão de Heidegger sobre o hino *Andenken* (1803), de Hölderlin. O título do poema, “Recordação”, já remete ao conceito tematizado pelo filósofo. Seu conteúdo se reporta à viagem do eu-lírico a uma terra estranha à sua, a saber, rumo à Grécia, estando então o poeta no sul da França. Todavia, adverte Heidegger que o leitor será conduzido ao erro se este se atém ao conteúdo do poema e não àquilo que no poema é poematizado, ou seja, limitar-se à mera busca pelo conteúdo do poema e seu assunto, a qual poderia ser associada à biografia de Hölderlin e às suas vivências expressas no poema, seria desprezar o que o poeta pensa no poema:

A permanência sob o céu sulista e o elemento estranho ao poeta encerra em si, de saída e daí por diante, uma verdade superior: o “pensamento” [*Denken*] do poeta “no” [*an*] país dos gregos. Esta “recordação” [*Andenken*] não encontra sua origem essencial na estada francesa relatada; pois é um traço básico do poematizar deste poeta, já que a peregrinação ao exterior lhe é essencial para chegar em casa segundo a própria lei do seu canto poético.<sup>242</sup>

*Andenken* também não é recordação de acordo com o sentido banal de tornar o passado presente. Isso porque *An-denken* não é apenas um *pensar-em* ligado ao passado, um mero “presente pretérito”, mas é também um pensar no vindouro, o que “só é possível como recordação de um passado que compreendemos como um presente que ainda vige à distância, ao contrário de um simples pretérito”.<sup>243</sup> Da mesma forma diz Heidegger, em *Que quer dizer pensar?*, preleção proferida entre 1951 e 1952, que “a palavra memória evoca, aqui, outra coisa que somente a capacidade imaginada pela psicologia de conservar o passado na representação”.<sup>244</sup> É assim que a essência da memória “é a concentração

---

<sup>242</sup> HEIDEGGER, Martin. “Recordação”. In: HEIDEGGER, 2013, p. 97. [Colchetes do tradutor]. Cf. também QUINTELA, Paulo. **Obras Completas**: Traduções. v. II. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997, p. 412-414; WERLE, 2005, posição 1027-1031.

<sup>243</sup> HEIDEGGER, 2013, p. 98.

<sup>244</sup> Id., 2012b, p. 118.

do pensar da lembrança daquilo que, antes de tudo e antes de mais nada, cabe pensar”.<sup>245</sup> O que cabe pensar, isto é, o ser e seu sentido, sempre coube pensar. Memória evoca, então, a necessidade que sempre houve, mas que nunca foi plenamente efetuada. O desvelar-se desta necessidade que a tudo antecede se dá no poetar, que por isso é essencialmente rememorante.

Este modo “rememorante” do pensar, por conta de sua evidente relação com certa perspectiva temporal, só faz sentido se compreendido dentro de uma interpretação *histórica* – *geschichtlich* – da humanidade, e não sob a perspectiva *historiográfica* – *historisch*. A historiografia é sempre a história dos entes, mas nunca a história do ser, segundo a qual pensa o pensamento autêntico.<sup>246</sup>

A relação com a história na qualidade de história do ser – *Geschicht* – está radicada na concepção da temporalidade autêntica encontrada em *Ser e Tempo*. No contexto da analítica existencial da obra de 1927, Heidegger sustenta que a autenticidade da existência depende de uma correta aproximação do *Dasein* em relação ao tempo. Dessarte, um existir autêntico

[...] só é possível sob a condição de que o *Dasein* adveniente possa *ser* seu mais-próprio “como cada vez já era”, isto é, possa *ser* seu “sido”. Só na medida em que o *Dasein* é, em geral, como eu *sou*-sido, pode ele, como adveniente, advir a si mesmo, no modo do *revindo*. Propriamente *adveniente* o *Dasein* é propriamente *sido*. O adiantar-se-em-relação-a-si da possibilidade extrema e mais própria é o *revindo* entendedor ao *sido* mais-próprio. O *Dasein* só pode *ser*-sido propriamente na medida em que é adveniente. O *ser-do-sido* [*die Gewesenheit*, o passado] só surge de certo modo do futuro.<sup>247</sup>

Ora, para a existência inautêntica, o passado é simplesmente aquilo que não é mais, o presente é o *hic et nunc* e o futuro, na mesma linha, é somente um ainda-não. “Os conceitos de “futuro”, “presente” e

---

<sup>245</sup> Ibid., loc cit.

<sup>246</sup> Cf. VATTIMO, 1989, p. 20.

<sup>247</sup> HEIDEGGER, 2012a, p. 887. [Grifo do autor; colchetes do autor]. Cf. também VATTIMO, op. cit., p. 22-23.

“passado” nasceram de imediato do entendimento impróprio [*uneigentlichen*, inautêntico] do tempo”.<sup>248</sup>

Fato é que Heidegger nega em sua ontologia da história uma determinação do tempo de acordo com sua sucessão, isto é, que o passado determina o presente ou que o futuro desempenhe tal papel; de fato, tanto o passado impele o futuro quanto este projeta aquele. Na escatologicidade do ser, isto é, em vista de seu destino, as épocas de seu envio são pensadas em uma unidade que rejeita aquilo que constitui uma visão historicista-determinista da história, de modo que a complexidade de se pensar as relações temporais impede que um dos períodos da história do ser assuma a preponderância sobre os outros.<sup>249</sup> Apesar disso,

---

<sup>248</sup> HEIDEGGER, op. cit., p. 889. [Grifo nosso].

<sup>249</sup> “Nel *Geschick* dell’essere è vero sia che il passato determina e domina il futuro, sia l’opposto, perché le estasi temporali hanno qui quel rapporto complesso della temporalità autentica che vieta l’assunzione di una di esse come determinante rispetto all’altra in quanto precedente, su cui si fonderebbe una visione di Heidegger come storicista nel senso deterministico del termine. In realtà, se c’è qualcosa di assolutamente impossibile dal punto di vista di Heidegger, è proprio una visione storicistica e determinista della storia, anche se molto spesso la sua opera parla della necessità di determinati complementi storici: distrutta la serialità del tempo, o almeno riconosciuta come inautentica e derivata, diviene impossibile parlare di determinazione del presente e del futuro da parte del passato, e anche di sviluppo nel senso in cui questa nozione implichi una prospettiva di prima e dopo: il tempo non è *la* struttura dell’essere, si potrebbe dire, ma *una* struttura dell’essere; non nel senso che l’essere ne abbia altre, ma nel senso che è più originario, che il tempo si temporalizza solo a partire dal *Geschick* dell’essere. [Na *Geschick* do ser é verdadeiro seja que o passado determina e domina o futuro, seja o oposto, porque os êxtases temporais têm aqui aquela relação complexa da temporalidade autêntica que veta a assunção de um deles como determinante a respeito do outro enquanto precedente, sobre o qual se fundaria uma visão de Heidegger como historicista no sentido determinístico do termo. Na realidade, se há alguma coisa de absolutamente impossível do ponto de vista de Heidegger, é justamente uma visão historicista e determinista da história, ainda que sua obra mesma fale muito da necessidade de determinadas realizações históricas: destruída a serialidade do tempo, ou ao menos reconhecida como inautêntica e derivada, torna-se impossível falar de determinação do presente e do futuro da parte do passado, e também de desenvolvimento no sentido de que esta noção implica numa perspectiva de primeiro e depois: o tempo não é *a* estrutura do ser, se poderia dizer, mas *uma* estrutura do ser; não no sentido de que o ser tenha outras, mas no sentido de que é mais originário, de que o tempo

nos textos de Heidegger que versam sobre a história do ser, o futuro aparenta possuir certo primado em relação às demais épocas, dado que a historicidade se assenta no acontecimento apropriativo do ser, do qual se vê ainda apenas um lampejar, ansiando por seu dar-se.<sup>250</sup>

Consequentemente, pensando no contexto da história do ser, a essência do poetar rememorante deve ser sempre consonante com a temporalidade autêntica, assim como o próprio pensamento, se este quiser pensar aquilo que realmente merece ser pensado, o ser e seu sentido em seu dar-se na história. A tentativa de pensar possível na atual época do ser, no final das contas, existe como um recordar a história deste ser,<sup>251</sup> tendo-se claro à vista que se trata de uma história que, para Heidegger, ainda não chegou ao seu fim. Rememorar, por conseguinte, não é uma atitude que busca no passado o seu conteúdo, mas na história do ser e em suas épocas, as quais, segundo sua escatologicidade, não são cronologicamente concatenadas, mas são unitárias no ser. Rememorar, por conseguinte, é a tentativa de pensar o todo, não do ente, mas do dar-se histórico do ser.

*Andenken* também nunca está preso ao passado, porque a história do ser nunca é passada, mas sempre iminente. Ao contrário da interpretação de que a rememoração é uma busca de conteúdos do passado, a história escatológica do ser é sempre iminente, isto é, está sempre para acontecer porque as suas épocas são destinadas a se realizarem na implantação final de seu próprio princípio, pelo que o ser está sempre por vir. Por isso é possível ansiar que “*no futuro*, o homem seja capaz de pensar a verdade do ser”,<sup>252</sup> considerando-se ainda que a possibilidade de pensar verdadeiramente nunca cabe ao homem e a alguma decisão sua, mas ao próprio desvelar-se do ser.

Se a superação da metafísica em Heidegger não abandona a consideração pelo ente, o pensamento rememorativo também não o esquece, mas procura pensá-lo em diferença ao ser. Como abertura do pensamento ao *Ab-grund*, o *Andenken* não negligencia o ente, concebendo o ser também como seu fundamento. Assim é possível, de certo modo, compreender o verso final do poema *Andenken* de

se temporaliza somente a partir da *Geschick* do ser]. [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. VATTIMO, 1989, p. 23-24.

<sup>250</sup> Cf. HEIDEGGER, 2010d, p. 157.

<sup>251</sup> Cf. HEIDEGGER, 2005, p. 41.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 42. [Grifo nosso]. Cf. também VATTIMO, 1989, p. 24-25. Novamente, neste texto de juventude, Vattimo reconhece em Heidegger uma ânsia pelo porvir do pensamento do ser. [Nota do pesquisador].

Hölderlin: “mas o que fica, os poetas o fundam”.<sup>253</sup> O fundar – *stiften* –, sendo a própria essência da poesia, encaminha o pensamento para uma aventura exploradora daquilo que ainda não foi *desvelado*, e que só o pode ser através da atitude poética. Captando o *incaptável* – *Ab-grund* –, a poesia se torna fundamento de uma possibilidade nova.<sup>254</sup> De fato, um pensamento que procura superar a metafísica e a exclusividade da interpretação do ser como fundamento do ente deve também compreender que a metafísica mesma não está errada, pois, uma vez que nada escapa à verdade do ser, a racionalidade metafísica, historicamente sedimentada, não pode situar-se longe dessa verdade. Ora, como é sabido, o velamento metafísico também participa do destino do ser.<sup>255</sup> Logo, se o ser deve ser pensado em suas épocas, e estas devem vir pensadas não de forma sucessiva cronologicamente, mas escatologicamente, de acordo com sua unidade essencial e final, a metafísica e seu culminar técnico não escapam de modo algum da verdade do ser, mas a constituem. Superar a metafísica, portanto, é compreender que o estado de velamento do ser que ela constitui também faz parte do desígnio do ser, e por isso não é um *erro* que deva ser abolido. Superar a metafísica nunca é rechaçá-la, mas pensá-la em sua verdade.

Em Heidegger, o movimento da história do ser e da superação que ocorre ao seu interno não é dialética, como supõe Vattimo, em certo sentido.<sup>256</sup> Ao contrário, o nexos de superação que acontece para o pensador de Meßkirch é antitético. Ora, o termo que talvez mais expresse antiteticamente a superação em Heidegger é *ἀλήθεια*, desvelamento; como já abordado no primeiro capítulo, o termo *ἀλήθεια* é, segundo ele, constituído por um prefixo *ἀ-* negativo, consumando o sentido de que é preciso um velamento inicial de onde provenha qualquer desvelamento posterior. É assim que “a verdade é em sua essência não-verdade”.<sup>257</sup> Há sempre um momento de velamento, que é condição para um posterior desvelamento. Desse modo que, no âmbito histórico-destinal do ser, precisa haver uma derrocada, um crepúsculo da humanidade, sua queda, para haja o despontar da “verdade inaugural”,

---

<sup>253</sup> QUINTELA, 1997, p. 414.

<sup>254</sup> Cf. WERLE, 2005, posição 245-252.

<sup>255</sup> Cf. NUNES, Benedito. **O dorso do tigre**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1976, p. 86.

<sup>256</sup> Cf. PECORARO, p. 47. Cf. também VATTIMO, op. cit., p. 12ss.

<sup>257</sup> HEIDEGGER, 2010a, p. 137.



um novo começo.<sup>258</sup> Nesse mesmo sentido se insere a interpretação que Heidegger confere à máxima de Hölderlin, “onde há perigo, cresce o que nos salva”.<sup>259</sup> A aceitação-aprofundamento da metafísica em Heidegger precisa, pois, ser entendida nesses moldes, não dialéticos, mas antitéticos.<sup>260</sup>

Pensar a metafísica em sua verdade, assim, é mirá-la do lado de fora de seu próprio projeto ôntico, que sempre *esqueceu* o ser. Superar a metafísica é *rememorar* o que foi *esquecido*. No âmbito da escatologia do ser, esse rememorar não é prender-se ao passado, buscando lá seu conteúdo, mas concentrar a lembrança daquilo que foi esquecido, daquilo que antes de tudo e antes de mais cabe pensar – o ser ele mesmo. Sempre coube pensar, mas sempre permaneceu impensado. *Andenken*, assim, nunca pensa o ser como *ido*, do modo como interpreta Vattimo, mas muito mais como *vindouro*. Recordar-se que ele não foi pensado, e por isso deve passar a ser. É nesse sentido que se pode entender a passagem da *Carta sobre o Humanismo*: “o ser ainda está à espera de que ele mesmo se torne digno de ser pensado pelo homem”.<sup>261</sup>

### 3.2 A consumação da metafísica em Nietzsche segundo Heidegger

Embora o intento filosófico nietzschiano pretendesse superar a metafísica tradicional, suplantando-a através da transvaloração dos valores supremos, Heidegger o considera ainda um pensador metafísico; não apenas mais um dentre tantos outros, mas o pensador *final* da

---

<sup>258</sup> Cf. Id., 2012b, p. 63.

<sup>259</sup> Cf. HÖLDERLIN, 1995, p. 395.

<sup>260</sup> O termo grego θετικός significa o adequado sentido de um nome. [Cf. LIDELL; SCOTT, 1869, p. 702; Cf. também DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. **On Literary Composition**: being the Greek text of the *De Compositione Verborum*. Tradução de W. Rhys Roberts. London: MacMillan, 1910, p. 158-159] “Antitético”, vocábulo daí derivado, não quer, pois, significar a equívoca colocação de um nome, coisa que que poderia ser expressa por “atético” – ἀθετικός. [Cf. LIDELL; SCOTT, op. cit., p. 143]. Antitético, pelo contrário, procura expressar a oposição de sentido originária do emprego de dois termos opostos um ao outro, contrastantes, uma tensão entre dois polos, ambos essenciais para o contexto. [Nota do pesquisador].

<sup>261</sup> HEIDEGGER, 2005, p. 22. Cf. também HEIDEGGER, Martin. **Basic Concepts**. Tradução de Gary E. Aylesworth. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1993, p. 54-56.

metafísica, o derradeiro. Enquanto niilismo e metafísica coincidem em sua essência de esquecimento do ser e consideração exclusiva do ente, Nietzsche continuaria pensando somente o ente em sua totalidade, e nunca o ser ele mesmo, sendo um niilista e um metafísico por excelência. Mas ao contrário dos demais sistemas metafísicos surgidos ao longo da história da metafísica, sobretudo durante o período moderno, quando a forma sistemática de pensamento propriamente dita veio à luz, o sistema filosófico nietzschiano pautado na vontade de poder, a qual aliada ao eterno retorno do mesmo se configura como *vontade de vontade*, torna completamente inviável qualquer vislumbre do pensamento da diferença, acarretando o máximo velamento possível do ser e, conseqüentemente, o mais cabal desdobramento teórico-metafísico.

A metafísica de Nietzsche não é, conseqüentemente, nenhuma superação do niilismo. Ela é o derradeiro enredamento do niilismo. Por meio do pensamento valorativo oriundo da vontade de poder, ela se mantém, em verdade, junto ao reconhecimento do ente enquanto tal, mas se amarra com a corda da interpretação do ser como valor na impossibilidade de mesmo apenas visualizar de maneira questionadora o ser enquanto ser. Por meio desse enredamento do niilismo em si mesmo, ele encontra inteiramente o seu acabamento naquilo que ele é. O niilismo assim inteiramente pronto e perfeito é a consumação do niilismo propriamente dito.<sup>262</sup>

O pensamento de Nietzsche, sendo um pensamento essencialmente metafísico porque pensa ainda apenas o ente, de modo a desconsiderar totalmente o ser, enquadra-se maximamente no processo histórico niilista: niilismo, de fato, é o processo em que, ao final, do ser como tal resta senão nada.<sup>263</sup> A filosofia nietzschiana, assim, é o ponto de chegada de toda a história da metafísica ocidental, a qual se encaminhou para a máxima determinação do ente na totalidade, isto é, o todo do ente como vontade de poder. Através deste conceito Nietzsche pensa a essência do real, isto é, o ser do ente. Sendo este, então, o principal conceito do sistema nietzschiano, todos os seus demais

---

<sup>262</sup> HEIDEGGER, 2007b, p. 260.

<sup>263</sup> Cf. Id., 2000a, p. 227.

conceitos são dessarte reunidos por Heidegger de modo a conciliá-los com o pensamento da vontade de poder. Nada obstante, a grande característica dos pensadores, segundo Heidegger, está no fato de que eles sempre pensam um único pensamento, em distinção ao estudiosos e escritores, os quais sempre são acometidos por muitos pensamentos.<sup>264</sup> Nietzsche, como pensador, pensa a essência do ente como vontade de poder. Dessa caracterização essencial do todo do ente, derivariam todos os demais conceitos de sua filosofia.

“A vontade de poder”, “o niilismo”, “o eterno retorno do mesmo”, “o super-homem” e a “justiça” são as cinco expressões fundamentais da metafísica de Nietzsche. “A vontade de poder” mostra-se como a expressão para o ser do ente enquanto tal, para a *essentia* do ente. “Niilismo” é o nome para a história da verdade do ente assim determinado. “Eterno retorno do mesmo” designa o modo como o ente na totalidade é, a *existentia* do ente. “O super-homem” aponta para aquela humanidade que é requisitada por essa totalidade. “Justiça” é a essência da verdade do ente enquanto vontade de poder. Cada uma dessas expressões fundamentais denomina, ao mesmo tempo, aquilo que as outras dizem. É somente quando o que é dito *por* elas também é a cada vez co-pensado que se exaure o poder nomeador de cada uma dessas expressões fundamentais.<sup>265</sup>

Como em toda metafísica, sempre existe a necessidade de procurar entender o ente, uma tentativa de descrevê-lo sob uma essência fixa, que possa defini-lo. Vontade de poder, é, pois, o termo que Nietzsche utiliza, segundo Heidegger, para descrever o dar-se do ente em sua totalidade. A metafísica, de fato, continuamente procurou representar o ser, pondo diante de si o ente como tal, servindo-se para esse fim de determinações características para o ser, pensando onticamente, as quais variaram desde o conceito grego de φύσις até o de vontade de poder. Mas é, contudo, apenas depois do fim da metafísica,

---

<sup>264</sup> Cf. VATTIMO, 1989, p. 27.

<sup>265</sup> HEIDEGGER, 2007b, p. 197. [Grifo do autor].

de seu acontecimento máximo em Nietzsche, que este proceder da metafísica pode vir à tona, descortinando sua própria história.<sup>266</sup>

O papel de Nietzsche na história da filosofia, e da própria humanidade, é passível de compreender-se apenas situando-o no transcurso da história do ser; sua posição nesta história nem cabe a ele mesmo, como se dependente de decisões que ele pudesse ter tomado em favor de seu pensamento particular, porque cada pensador o é somente porque expressou o desvelamento do ser conforme dado em sua época. Cabe, pois, ao envio – *Schickung* – do ser, ao seu destino – *Geschick* –, situá-lo nessa história – *Geschicht*. E essa sua posição, Heidegger seguramente aponta: “*Nietzsche é o pensador do acabamento da metafísica*”.<sup>267</sup>

A metafísica pensa o ente na totalidade segundo o seu primado em relação ao ser. Todo pensamento ocidental, desde os gregos até Nietzsche, é um pensar metafísico. Toda época da história ocidental funda-se em sua respectiva metafísica. Nietzsche antecipa de maneira pensante o acabamento da modernidade. Seu curso de pensamento até a vontade de poder é a antecipação daquela metafísica pela qual a modernidade autoconsumadora é suportada em seu acabamento. “Acabamento” não significa, aqui, a adjução derradeira da parte que ainda faltava, o preenchimento definitivo de uma lacuna até então ainda não afastada. Acabamento tem em vista o desdobramento irrestrito de todos os poderes ônticos essenciais há muito acumulados em direção ao que esses poderes requisitam na totalidade. O acabamento metafísico de uma época não é o mero término de algo há muito já conhecido. [...] Ante o que se deu até aqui, o acabamento é algo novo. Por isso, nunca é visto e concebido por aqueles que não sabem senão calcular retroativamente.<sup>268</sup>

No acabamento da metafísica, seu ponto máximo, o ente se desdobra irrestritamente em seus “poderes ônticos essenciais” que há

---

<sup>266</sup> Cf. HEIDEGGER, 2010c, p. 185, 191.

<sup>267</sup> HEIDEGGER, 2010c, p. 369. [Grifo do autor].

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 373.

muito estiveram acumulados; isso quer dizer que, chegando a hora, o ente se apresenta conforme sua determinação conceitual última, em sua total irrestrrição, e assim se mostra como vontade, mas não vontade de qualquer coisa: a totalidade do ente é insaciável vontade de poder; *poder* algo nunca é *ter* algo, mas precipitar-se à possibilidade de domínio sobre; a essência da vontade de poder, em análise última, é, assim, vontade de vontade.<sup>269</sup>

“Vontade”, compreendida em *lato sensu*, não é novidade do pensamento de Nietzsche no sentido de ser uma caracterização metafísica a respeito do ente. “Vontade” já foi, antes dele, termo para definir o todo do ente conforme outros sistemas metafísicos modernos, desde a filosofia de Leibniz. “Vontade” foi concebida como vontade da razão e como vontade do espírito, vontade de amor e, por fim, vontade de poder, o último e mais essencial desdobramento teórico sobre aquilo que o ser do ente como um todo em sua essência metafísica é.<sup>270</sup>

Neste desdobramento ôntico que ocorre na época da metafísica realizada, em que o ente se desvela como vontade de poder, o domínio da técnica de modo algum fica excluído. E de fato não só deve ser considerada neste íterim, como “em seu significado, chega a coincidir com a expressão – acabamento da metafísica”.<sup>271</sup> Vontade de poder e técnica são o acabamento da metafísica porque ambas constituem o assenhoreamento total do ente vivenciado hodiernamente.

---

<sup>269</sup> “A expressão nietzschiana “vontade de poder” significa, conseqüentemente: vontade, tal como se compreende esse termo, não é propriamente outra coisa senão vontade de poder. Mas mesmo nessa explicitação reside ainda uma incompreensão possível. A expressão “vontade de poder” não diz, em sintonia com a opinião habitual, que a vontade é, em verdade, um tipo de desejo, que apenas possui, ao invés da felicidade e do prazer, o poder como meta. Sem dúvida alguma, Nietzsche mesmo fala em muitas passagens dessa forma, a fim de se fazer provisoriamente compreensível. No entanto, na medida em que estabelece o poder como meta para a vontade, ao invés da felicidade, do prazer ou da suspensão da vontade, ele não altera apenas a meta da vontade, mas a determinação essencial da própria vontade. Tomado estritamente no sentido do conceito nietzschiano de vontade, o poder nunca pode ser pressuposto previamente como meta para a vontade, como se o poder fosse algo que pudesse ser estabelecido inicialmente como estando fora da vontade. Porquanto a vontade é decisão por si mesma como um assenhoreamento que se estende para além de si; porquanto a vontade é querer para além de si, a vontade é potencialidade que se potencializa para o poder”. *Ibid.*, p. 40.

<sup>270</sup> Cf. *Id.*, 2007b, p. 349. Cf. também *Id.*, op. cit., p. 33-34.

<sup>271</sup> *Id.*, 2012b, p. 69.

Nesta época em que o ente se desdobra totalmente, desvelando-se como pura vontade, e em que a técnica, artifício da vontade mesma, *põe* o todo do ente a seu *dispor* como fundo de reserva a ser explorado, como objeto da vontade a ser conquistado, uma conquista que é permanentemente a meta da vontade, o próprio poder, a metafísica se realiza por não haver possibilidade alguma para que o ser ele mesmo seja considerado, impossibilitando, conseqüentemente, que haja pensamento autêntico, pensamento sobre o ser e sua diferença essencial em relação ao ente.

Apenas para assegurar a si mesma, de modo contínuo e incondicional, a vontade de querer obriga para si mesma o cálculo e a institucionalização de tudo como formas fundamentais de manifestação. Pode-se chamar, numa única palavra, de “técnica” a forma fundamental de manifestação em que a vontade de querer se institucionaliza e calcula no mundo não histórico da metafísica acabada. Esse nome engloba todos os setores dos entes que equipam a totalidade dos entes: natureza objetivada, cultura ativada, política produzida, superestrutura dos ideais.<sup>272</sup>

Quanto mais a vontade vai apropriando-se de todas as regiões do ente, menos sobra para o homem possibilidade de vislumbrar algum pensamento sobre o ser. O homem se fecha ao ser através da vontade, julga-se, por conta dela, senhor do ente e de si mesmo, sacia-se em seu ilusório domínio crescente sobre toda a realidade – sacia-se na vontade, que em si é insaciável, perdendo-se no vertiginoso “abismo” da vontade de vontade; crê saber que a verdade está diante de si, porque mensurável e calculável, utilizável e comutável. Assim, contudo, esquece-se mais ainda de ir em busca da verdade originária, daquilo que antes de tudo

---

<sup>272</sup> Ibid., loc. cit. “A maquinação exige em muitos mascaramentos da violência múltipla a calculabilidade de antemão completamente abarcável do apoderamento submissor do ente ao erigir disponível; dessa exigência essencial, mas ao mesmo tempo velada, emerge a técnica moderna. Ela libera o homem para o ímpeto à articulação de sua essência de massa, por meio da qual toda particularização humana é superpotencializada [...]. O aumento da amplitude e da velocidade, do caráter móxico e público do “vivenciar” é o sinal de que caíram as últimas barreiras para a violência da maquinação”. HEIDEGGER, 2010d, p. 19.

merece ser pensado: a verdade do ser e seu sentido, que nunca encontra asilo junto ao domínio técnico. Iludido, o homem se julga senhor do ente, quando, na verdade, é “pastor do ser”.<sup>273</sup>

O processo histórico que é o niilismo, assim, chega a termo com o assenhramento total e permanente do ente, assenhramento este que é a própria vontade de poder envolta no eterno retorno do mesmo. O niilismo, desse modo, essencialmente pertence à metafísica da vontade de poder nietzschiana; o pensamento valorativo de Nietzsche, que afirma serem todas confrontações da metafísica um conjunto de relações com valores, embora propusesse uma transvaloração de todos os valores, isto é, a decadência de tais valores em sua supremacia, sua filosofia mesma é reconhecidamente uma nova instauração de valores normativos para a realidade e, assim, de certa forma novamente superiores.

Onde a vontade de poder ousa se declarar como o caráter fundamental do ente, tudo precisa ser avaliado em função de se intensifica a vontade de poder ou a degrada e obstrui. Como caráter fundamental, a vontade de poder condiciona todo ente em seu ser. Essa condição extrema do ente enquanto tal é o valor normativo.<sup>274</sup>

Desvalorizando os valores supremos, a metafísica de Nietzsche procura instaurar novos valores conformes à vontade de poder, ou seja, conformes à configuração geral do todo do ente. A “morte de Deus”, assim, resumo do niilismo e da desvalorização do mundo, só pode ser pensada de acordo com a vontade de poder, a qual exige a possibilidade de instauração de novos valores. Morto Deus, símbolo da metafísica e, com ela, do mundo suprassensível, das ideias, da lei ética, da autoridade da razão, da felicidade eterna etc., há lugar para a instauração dos valores novos, instauração tal que não é uma simples reposição dos valores supremos antigos por outros, renovados – o que

---

<sup>273</sup> Cf. Id., 2005, p. 51. Cf. também FERREIRA, Wanderley. Heidegger leitor de Nietzsche: a metafísica da vontade de potência como consumação da metafísica ocidental. **Trans/form/ação**. Marília: UNESP, v. 36, n. 1, pp. 101-116, janeiro-abril de 2013, p. 109. Cf. também CABRAL, Alexandre Marques. **Niilismo e Hierofania**: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã - Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão. v. 2. Rio de Janeiro: Mauad X, Faperj, 2015, p. 184-185.

<sup>274</sup> HEIDEGGER, 2012b, p. 208.

consistiria num modo incompleto de niilismo –, mas em uma inversão no modo de valorizar, que, contrariando a metafísica clássica, deve ser consonante à metafísica da vontade de poder. Só assim o niilismo pode ser, para Nietzsche, “ideal da vida mais transbordante”.<sup>275</sup> Todavia, esta forma valorativa de pensamento está completamente em desajuste com a proposta heideggeriana de repropor a pergunta pelo ser e seu sentido; por conta desta ocultação do pensamento da diferença, “o pensar através de valores é, aqui e em qualquer outra situação, a maior blasfêmia que se pode pensar em face do ser”.<sup>276</sup> Na filosofia de Nietzsche, para Heidegger, esta “blasfêmia” acontece porque “o “ser” é um valor estabelecido na vontade de poder. O ser se mostra em meio à metafísica da vontade de poder como algo diverso do ser.”<sup>277</sup>

Afirma Heidegger num ensaio de 1943 intitulado *A palavra de Nietzsche “Deus Morreu”* que,

Contudo, enquanto mero contra-movimento [à metafísica], ela [a filosofia de Nietzsche] permanece necessariamente, como todo anti-, presa na essência daquilo contra o que se vira. O contra-movimento de Nietzsche contra a metafísica é, enquanto mera reviravolta desta, o enredamento sem saída na metafísica, tanto que esta se isola contra a sua essência e, enquanto metafísica, nunca consegue pensar a sua essência própria. Daí que para a metafísica e através dela permaneça encoberto aquilo que nela acontece, e aquilo que acontece autenticamente como ela mesma.<sup>278</sup>

---

<sup>275</sup> Cf. NIETZSCHE, 1971, p. 15, fragmento do outono de 1887. Cf. também HEIDEGGER, Martin. *A palavra de Nietzsche “Deus morreu”*. Tradução de Alexandre Franco de Sá. In: HEIDEGGER, 2002, p. 255-261; WILKERSON, Dale. *Preservation-Enhancement as Value-Positing Metaphysics in Heidegger’s Essay “The Word of Nietzsche: ‘God is Dead’”*. In: BABICH, Babette et al. (Org.). **Heidegger & Nietzsche**. Amsterdam-New York: Rodolpi, 2012, p. 127-136.

<sup>276</sup> HEIDEGGER, 2005, p. 63.

<sup>277</sup> Cf. Id., 2000a, p. 213.

<sup>278</sup> Id., 2002, p. 251. [Colchetes nossos]. “*A metafísica é enquanto metafísica o niilismo propriamente dito*. A essência do niilismo é historicamente enquanto metafísica. A metafísica de Platão não é menos niilista do que a metafísica de Nietzsche. Em Platão, a essência do niilismo permanece apenas velada; em Nietzsche, ela vem plenamente à tona. Não obstante, ela não se dá



Ao contrário do que aparece na interpretação de Karl Löwith, que Nietzsche apresentaria uma solução para o niilismo europeu e universal crescente no século XIX, representando uma possível superação – assim como também Nietzsche julgava que sua “filosofia da manhã” seria a grande saída para a decadência metafísica da humanidade –, Heidegger sustenta que Nietzsche representa o “derradeiro enredamento do niilismo em si mesmo”.<sup>279</sup> Chegando ao seu fim, contudo, torna-se possível vislumbrar sua efetiva superação, de acordo com o movimento reflexivo heideggeriano: é preciso um velamento máximo para que se torne possível uma superação. Estando completamente velado o ser pela consideração exclusiva do ente, compreendido em sua essência como vontade de poder, o pensamento do ser pode irromper, então, como algo novo. Pensar o ser, contudo, não é esquecer e abandonar o ente, mas pensá-los em sua diferença essencial.

### 3.3 A superação da metafísica em Vattimo: entre Nietzsche e Heidegger

Pode-se perceber, dado o exposto, que, de acordo com a interpretação que Heidegger efetua de Nietzsche – muito controversa, contudo, do ponto de vista nietzschiano –, a filosofia deste é inconciliável com o intento de uma superação da metafísica: enquanto procurava destruir a metafísica clássica, acabou, porém, permanecendo nela como seu auge. Heidegger, reconhecendo nele a essência final da metafísica, propõe uma espera pela sua superação, anseia por pensar a verdade do ser, dado que superar a metafísica não depende da ação do

---

jamais a conhecer aqui a partir da metafísica e no interior dela. [...]. Se a metafísica enquanto tal é o niilismo propriamente dito, mas esse niilismo não consegue pensar a sua essência de maneira consonante com ela, como é que a metafísica mesma poderia tocar algum dia a sua própria essência? As representações da metafísica permanecem necessariamente aquém dessa essência. A metafísica da metafísica nunca alcança a sua essência”. [Grifo do autor]. Id., 2012b, p. 262.

<sup>279</sup> Id., 2000a, p. 229. Cf. também LÖWITH, Karl. **Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same**. Tradução de J. Harvey Lomax. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1997, p. 186; WOLIN, Richard. **Heidegger's Children**: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse. 2. ed. New Jersey: Princeton University Press, 2015, p. 75-75.

homem, mas do destino do ser mesmo. Todavia, embora sejam nítidas as diferenças essenciais entre tais pensadores, Vattimo se dispõe, em sua filosofia, a realizar uma análise do contexto filosófico pós-moderno, e nesta empresa se vale sobretudo das filosofias dos alemães supracitados, tentando conciliá-los. O pensador italiano, baseando-se em sua interpretação de Nietzsche e Heidegger – mas também de outros filósofos, menos enfáticos, contudo, em sua consideração – defende, em sua análise da Pós-Modernidade, o que chama de *pensiero debole*, compreensível apenas em um contexto ontológico *fraco* proporcionado por estas filosofias.

### 3.3.1 *Niilismo*

Vattimo não apenas procura entender o niilismo como um processo histórico global carregado de significâncias teóricas e consequências práticas no rumo da história da humanidade pós-moderna, mas se assume um niilista, entendendo tal processo do niilismo não como um momento negativo da história do Ocidente, mas como uma *chance* de superação. Orientando-se pela sua interpretação das filosofias de Nietzsche e Heidegger, vislumbra uma saída positiva para a história através do processo transvalorativo do niilismo.

O significado da referência teórica a estes autores [Nietzsche e Heidegger] consiste na possibilidade que eles oferecem de passar de uma descrição puramente crítico-negativa da condição pós-moderna, que era típica da *Kulturkritik* do início do século XX e das suas propagações na cultura recente, a uma consideração desta como possibilidade e *chance* positiva. Nietzsche falou, de fato um pouco obscuramente, de tudo isso em sua teoria de um possível niilismo ativo e passivo; Heidegger aludiu à mesma coisa com a ideia de *Verwindung* da metafísica, que não é uma superação crítica no sentido “moderno” do termo. Em ambos, aquilo que pode ajudar o pensamento a colocar-se de maneira construtiva na condição pós-moderna tem a ver com o que em outros

lugares propus chamar de enfraquecimento do ser.<sup>280</sup>

De fato, em sua “apologia ao niilismo”, Vattimo afirma que sua posição em relação ao niilismo é aquela chamada por Nietzsche de niilismo ativo, ou consumado, sendo esta definida como a postura daquele “que entendeu que o niilismo é a sua (única) *chance*”.<sup>281</sup> Considerando o niilismo como o processo em que, ao seu fim, do ser como tal resta senão nada, afim à leitura nietzschiana de que o niilismo consumado, enquanto um processo, é tudo aquilo a que se deve esperar da história, Vattimo insere também Heidegger na história da consumação do niilismo, interpretando que “o niilismo parece ser exatamente aquele pensamento ultrametafísico que ele procura.”<sup>282</sup>

Esta afirmação, contudo, formulada a partir de um ponto de vista mais nietzschiano do que heideggeriano, como chega a confessar Vattimo mais de uma vez,<sup>283</sup> contraria a própria letra do texto de Heidegger, dessituando-o de seu lugar como pensador na história do ser, conforme o pensamento do próprio filósofo da Floresta Negra. Ao final

<sup>280</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. [Colchetes nossos]. Il significato del riferimento teorico a questi autori [Nietzsche e Heidegger] consiste nella possibilità che essi offrono di passare da una descrizione puramente critico-negativa della condizione post-moderna, che è stata tipica della *Kulturkritik* primo-novecentesca e delle sue propaggini nella cultura recente, a una considerazione di essa come possibilità e *chance* positiva. Nietzsche ha parlato, certo un po’ oscuramente, di tutto questo nella sua teoria di un possibile nichilismo attivo e positivo; Heidegger ha alluso alla stessa cosa con l’idea di una *Verwindung* della metafisica, che non ne sia un superamento critico nel senso “moderno” del termine. In entrambi, ciò che può aiutare il pensiero a collocarsi in maniera costruttiva nella condizione post-moderna ha da fare con quello che altrove ho proposto di chiamare l’indebolimento dell’essere. VATTIMO, 1998, p. 19.

<sup>281</sup> Che ha capito que il nichilismo è la sua (única) *chance*. [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. *Ibid.*, p. 27.

<sup>282</sup> [Tradução nossa]. Il nichilismo sembra essere proprio quel pensiero ultrametafísico che egli cerca. *Ibid.*, p. 28.

<sup>283</sup> Cf. *Ibid.*, loc. cit. “Proponho considerar esse paradoxo um problema teoricamente significativo, procurando esclarecer por que se pode (e, a meu ver, se deve) ser heideggeriano sem seguir Heidegger em sua interpretação de Nietzsche; e até, para concluir, que as intenções profundas do pensamento de Heidegger podem ser seguidas somente revendo sua relação com Nietzsche em termos diferentes daqueles em que ele mesmo a descreveu”. VATTIMO, 2010, p. 328-329.

da *Carta sobre o Humanismo*, comentando sobre a frequente associação feita entre si e Jaspers, Heidegger garante que

Este equívoco atinge o cúmulo quando se pretende ver na minha filosofia um “nihilismo”, na minha filosofia que não se interroga somente, como em toda a filosofia anterior, sobre o ser do ente, mas sobre a verdade do ser. Pelo contrário, a essência do nihilismo tem como característica o ser incapaz de pensar o *nihil*.<sup>284</sup>

Esta incapacidade própria da filosofia anterior à sua se dá porque a metafísica, enquanto o próprio processo do niilismo, é incapaz de pensar a sua própria essência, em que, a cada vez mais, vai-se dando um *nada* de ser. Apenas chegando-se ao final da metafísica se torna possível contemplar sua essência – o esquecimento do ser que fundamentalmente a constitui. Ora, se “a essência do niilismo é uma história, na qual com o ser mesmo não se tem nada”,<sup>285</sup> como é possível que aquele que assume a tarefa de repropor a pergunta pelo sentido do ser, que é essencialmente diferente do ente, seja um niilista?

Assim entendida, Heidegger está negando a acusação de niilista desde a primeira linha de *Ser e Tempo*, onde, sob o título introdutório “a exposição da pergunta pelo sentido do ser”, questiona pela necessidade, estrutura e precedência da pergunta, de há muito esquecida pela metafísica.<sup>286</sup> Não obstante, esse questionamento pelo sentido do ser e sua verdade é tão recorrente e profundo no pensamento de Heidegger, desde seus escritos de juventude até àqueles compreendidos como textos de sua maturidade, que é inegável dizer que tal seja sua incumbência mais autêntica enquanto pensador.

Afirmar, pois, como Vattimo, que o niilismo é o pensamento ultrametafísico, ou seja, que supera a metafísica, almejado por Heidegger é contrariar a essência da metafísica e do niilismo segundo o pensamento deste. A superação da metafísica não pode coincidir com o niilismo porque a metafísica em si é o próprio niilismo: esquecendo o ser, a metafísica, ao longo da história, é o processo do qual, ao final, do ser como tal resta apenas nada. Tanto é assim que Nietzsche, aquele que chega ao máximo da metafísica, atinge também o auge do niilismo,

---

<sup>284</sup> HEIDEGGER, 2005, p. 88. [Grifo do autor].

<sup>285</sup> Id., 2000a, p. 227.

<sup>286</sup> Cf. 2012a, p. 33.

nunca superando-o. “A metafísica de Nietzsche não é nenhuma superação do niilismo. Ela é o derradeiro enredamento no niilismo”,<sup>287</sup> assevera Heidegger. Vattimo, ao contrário do pensador da Floresta Negra, julga haver, de fato, superação da metafísica em Nietzsche.

Todavia, embora não sendo *de per se* superação alguma, mas a suprema derrocada, o niilismo, para Heidegger, é condição para que se torne possível sua superação. É de onde há perigo que brota aquilo que salva, diz o verso de Hölderlin citado por Heidegger. Se o niilismo não é a superação, todavia, apresenta, de fato, a *chance* de uma efetiva superação, a qual, quando se der, não poderá ser niilista, porque será precisamente a regeneração histórica daquilo que a metafísica, conforme a configuração “latho-ontológica” do niilismo e através da técnica moderna, tem acarretado à humanidade.

Mas assevera Vattimo em seu ensaio *Nietzsche, intérprete de Heidegger*:

Pensado até o fundo, porém, isso é o que se deve chamar o “niilismo” de Heidegger: a superação da metafísica só pode ser realizada na medida em que, como escreve Heidegger a respeito do niilismo nietzschiano, “do ser como tal não existe mais nada”, a superação da metafísica não é a inversão do esquecimento metafísico do ser, é esse mesmo esquecimento (o niilismo) levada às suas extremas consequências. Heidegger não pode fugir dessa conclusão, se não deseja voltar a pensar o ser como *arkhé*, *Grund*, estrutura estável. Se Heidegger confere sentido a Nietzsche mostrando que a vontade de poder, por assim

---

<sup>287</sup> Id., 2007b, p. 260. “Como se sabe, para Heidegger, Nietzsche não pode considerar-se um pensador da diferença, já que precisamente no seu pensamento atinge o seu mais elevado grau de desenvolvimento a metafísica, isto é, o pensamento que esqueceu o ser e a sua diferença relativamente ao ente. O processo da metafísica é aquele no qual, finalmente, “do próprio ser já não há mais nada”; é o que acontece de modo definitivo na noção nietzschiana de vontade de poder ou, na sua tradução heideggeriana, de vontade de vontade. Se se tomar à letra esta perspectiva – a qual implica também a afirmação de uma substancial homogeneidade de Nietzsche com o platonismo, contra o qual ele acredita ter-se revoltado, e com Hegel – o possível nexos de Nietzsche com a diferença é puramente negativo; ele representa a fase do pensamento na qual a diferença está no seu momento máximo de obscuridade”. VATTIMO, 1988, p. 75.

dizer, é “destino do ser” (e não mero jogo de forças a ser desmascarado com a crítica da ideologia), Nietzsche dá sentido a Heidegger esclarecendo que o destino do ser (se deve ser pensado fora da metafísica) é o niilismo.<sup>288</sup>

Ora, em Heidegger, a superação da metafísica é, ao contrário do que pensa Vattimo, precisamente a *inversão* do esquecimento metafísico do ser: é propor pensar aquilo que foi esquecido ao longo de toda a história da metafísica. A superação não é o próprio esquecimento levado às suas consequências mais extremas, embora sejam estas consequências últimas do esquecimento que propiciam a superação. Justamente neste sentido de esquecimento do ser que a metafísica é, para Heidegger, uma fatalidade: ela faz com que a humanidade se veja fadada ao domínio da vontade sobre o ente; assegurando-se apenas nele, jamais percebe o ser, e assim não pode harmonizá-lo com o ente em sua verdade.<sup>289</sup> A técnica moderna, como consequência final da metafísica, não é a superação da metafísica em si; mas exatamente o oposto: é a metafísica realizada, o velamento máximo do ser, embora seja um momento necessário do destino do ser para que aconteça a superação da metafísica.

Logo, novamente divergindo com a interpretação de Vattimo, que diz ser a “a vontade de poder o destino do ser”, Heidegger afirma, por mais que compreenda que a vontade de poder pertença à história do ser, sendo necessária enquanto seu velamento máximo, que

Sem poder e nem tampouco tolerar saber, a vontade de querer *impede o destino*, aqui entendido como a consignação de uma abertura manifestativa do ser dos entes. *A vontade de querer tudo enrijece numa ausência de destino*. A consequência disso é o não histórico. Seu traço característico consiste na dominação exercida pela ciência historiográfica. O seu desespero, o historicismo. Querendo-se justapor a história do ser à representação *historiográfica* corrente, confirma-se, da maneira mais palpável, como

---

<sup>288</sup> VATTIMO, 2010, p. 337

<sup>289</sup> Cf. HEIDEGGER, 2012b, p. 67.

predomina nessa abordagem equivocada o esquecimento do destino do ser.<sup>290</sup>

Enquanto Vattimo julga que o destino último do ser é o niilismo, Heidegger afirma claramente que o niilismo *tudo enrijece numa ausência de destino*. A vontade de poder nietzschiana consome a metafísica porque acaba com qualquer vislumbre da diferença ontológica: não havendo possibilidade alguma de pensar o ser, a história do ser acontece enquanto ausência do genitivo objetivo, ausência de envio e, logo, de destino e de história. “Na metafísica nietzschiana o ser enquanto ser é excluído”.<sup>291</sup> Vattimo ainda propõe que o destino do ser, caso se queira pensá-lo do ponto de vista externo à metafísica, deve ser pensado como niilismo. Mas isso desconsidera que metafísica e niilismo são precisamente a mesma coisa em sua essência de esquecimento do ser; que, numa perspectiva estritamente heideggeriana, a Pós-Modernidade, caso se afirme como essencialmente niilista, não pode sequer chamar-se um novo período histórico, sendo apenas consumação do espírito da Modernidade.

O niilismo como superação da metafísica pode ser ainda objetado, sob a mesma forma, ao interpretar-se o dito de Hölderlin: “de onde há perigo, brota o que nos salva”. Ora, dizer isto não equivale a dizer que o perigo é a própria salvação. Esta contradição confunde as épocas da história do ser, mescla o niilismo metafísico – e com ele o perigo técnico, a fatalidade histórica – com o irromper do outro início, do verdadeiro despontar do pensamento.

Vattimo crê, assim, que aquilo que Heidegger procura expressar por *Verwindung* se sinonima aquilo que Nietzsche chama de “filosofia da manhã”, persistindo com sua leitura nietzschiana da filosofia de Heidegger.<sup>292</sup> Na “filosofia da manhã” do Zarathustra de Nietzsche, o mundo verdadeiro é abolido, rechaçando-se o suprassensível e também o sensível – procurando, sem sucesso, superar a metafísica como um todo. Mas segundo Heidegger, *a fortiori*, “não devemos imaginar, com base num pressentimento qualquer, que podemos ficar fora da metafísica. Depois da superação, a metafísica não desaparece”.<sup>293</sup> A *Verwindung* da metafísica, enquanto *aceitação-aprofundamento*, não pretende abolir a metafísica, como teria

<sup>290</sup> Ibid., p. 69. [Grifo nosso].

<sup>291</sup> Id., 2000a, p. 220.

<sup>292</sup> Cf. VATTIMO, 1998, p. 180.

<sup>293</sup> HEIDEGGER, 2012b, p. 62.

ambicionado Nietzsche, e como confessamente pretende Vattimo: ao contrário, *aceita* a metafísica como consideração do ente e então *aprofunda-a*, harmonizando-a com o pensamento do ser.

Heidegger, que pareceu a tantos como o filósofo da nostalgia do ser, também nas suas características metafísicas de *Geborgenheit*, escreveu, ao contrário, que o *Ge-stell* – isto é, a universal imposição e provocação do mundo técnico – é também um “primeiro lampear do *Ereignis*”, daquele evento do ser em que cada apropriação – cada dar-se de qualquer coisa enquanto qualquer coisa – atua-se apenas como trans-propriação, em uma circularidade vertiginosa em que homem e ser perdem qualquer característica metafísica. A trans-propriação em que se atua o *Ereignis* do ser é, ao final, a dissolução do ser em valor de troca: que significa, antes de tudo, na linguagem, na tra-dição como transmissão e interpretação de mensagens.<sup>294</sup>

Ora, o *Ge-stell* da técnica é um primeiro lampear do *Ereignis* do ser, como diz Heidegger em *Identidade e Diferença*, porque é preciso que a humanidade primeiro conheça a derrocada, primeiro atinja o perigo máximo para que então se torne possível a superação, a salvação do perigo que a assola. Seguindo o movimento antitético do pensamento de Heidegger, é necessário que haja velamento total do ser para que haja *chance* de acontecer seu desvelamento: é propriamente conforme à essência da ἀλήθεια ser um estado de desocultação proveniente de um estágio original de ocultação. O velamento do ser que acompanha a *Ge-stell* técnica é *conditio sine qua non* para que irrompa o desvelamento da

---

<sup>294</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. Heidegger, che è parso a tanti come il filosofo della nostalgia dell'essere, anche nei suoi caratteri metafisici di *Geborgenheit*, ha scritto invece che il *Ge-stell* – cioè l'universale imposizione e provocazione del mondo tecnico – è anche un “primo lampeggiare dell'*Ereignis*”, di quell'evento dell'essere in cui ogni appropriazione – ogni darsi di qualcosa in qualcosa – si attua solo come tras-propriazione, in una circolarità vertiginosa in cui uomo ed essere perdono ogni carattere metafisico. La tras-propriazione in cui si attua l'*Ereignis* dell'essere è, alla fine, la dissoluzione dell'essere nel valore di scambio: che significa, anzitutto, nel linguaggio, nella tra-dizione come trasmissione e interpretazione di messaggi. VATTIMO, 1998, p. 34-35.



verdade do ser, o pensamento da diferença; neste sentido, é um prelúdio deste *Ereignis*, mas ainda não é este acontecimento-apropriação. Neste contexto específico, niilismo é uma *chance* de superação, de fato, como disse o filósofo italiano; mas não é ainda a superação. Dizer, pois, que a *trans-propriação* em que atua o *Ereignis* do ser da qual fala Vattimo é a dissolução do ser em valor contradiz cabalmente a interpretação filosófica de Nietzsche feita por Heidegger, que critica a metafísica daquele precisamente por entender o ser como valor. “No pensamento nietzschiano, a pergunta pelo ser mesmo não pode vir à tona porque ele já deu a resposta à pergunta pelo ser (no sentido unicamente conhecido de ser do ente): ser é um valor”.<sup>295</sup>

Nesta divergência interpretativa de Vattimo, que toma a condição para o evento como o próprio evento, a *Verwindung* da metafísica, sua superação que a *aceita* e a *aprofunda*, vem caracterizada por Vattimo, com efeito, como um ato de resignação, na qualidade de um remeter-se como a uma doença, numa postura muito mais de quem procura rejeitar, curando-se, do que de quem *aceita* e *aprofunda*, procura pensá-la em sua verdade essencial:

Ela [a metafísica] é qualquer coisa que permanece em nós como os traços de uma doença, ou como uma dor da qual nos resignamos; o ainda poderíamos dizer, jogando com a polivalência do termo italiano “remeter-se”, é qualquer coisa da qual nos remetemos, à qual nos remetemos, que nos remete (envia-nos). Além de todos estes significados, há ainda aquele de dis-torção, que se pode, de resto, ler já no significado da convalescência-resignação: não se aceita a metafísica pura e simplesmente, como não nos damos sem reservas ao *Ge-stell* como sistema da imposição tecnológica.<sup>296</sup>

---

<sup>295</sup> HEIDEGGER, 2000a, p. 224.

<sup>296</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. [Colchetes nossos]. Essa [a metafísica] è qualcosa che rimane in noi come le tracce di una malattia o come un dolore al quale ci si rassegna; o ancora potremmo dire, giocando sulla polivalenza del termine italiano “rimettersi”, è qualcosa da cui ci si rimette, a cui ci si rimette, che ci si rimette (ci si invia). Oltre a tutti questi significati, c'è ancora quello di dis-torsione, che si può del resto leggere già nel significato della convalescenza-rassegnazione: non si accetta la metafisica puramente e semplicemente, come non ci si dà senza riserve al *Ge-stell* come sistema dell'imposizione tecnica. VATTIMO, op. cit., p. 181.

Tal caracterização da *Verwindung* da metafísica, contudo, diverge radicalmente com a aplicação do termo de Heidegger em *A superação da metafísica*: neste texto, ele não diz que a metafísica é algo que deixa vestígios após sua superação, como cicatrizes e sequelas, mas que, enquanto consideração do ente, não pode desaparecer jamais porque também o ente permanecerá após a superação, ou seja, após o vigorar do pensamento da diferença. A metafísica não é uma mera opinião que se possa pôr de lado; isto quer dizer que a metafísica, enquanto consideração do ente, nunca poderá ser abandonada. Pensar a diferença não é esquecer o ente, a contra-exemplo da metafísica, que se esqueceu do ser, mas é pensar ambos em sua harmonia originária. Quando a humanidade conseguir ultrapassar a metafísica, esta não permanecerá como um vestígio, uma mera cicatriz histórica, mas será experienciada em sua verdade. “Depois da superação, a metafísica não desaparece. Retorna transformada e permanece no poder como a diferença ainda vigente entre ser e ente”.<sup>297</sup>

No que tange à superação da metafísica enquanto entendimento do ser como fundamento, Vattimo, reportando-se à diferença ontológica heideggeriana, afirma que “uma vez identificado o ser com o *Grund*, esquece-se o ser na sua diferença em relação ao ente”.<sup>298</sup> E isto, de fato, aparenta estar condizente com o pensamento do filósofo alemão, uma vez que considerar o ser *apenas* como *Grund* é situá-lo no campo da verdade ôntica, negando a verdade ontológica. Mas a proposta de Vattimo não procura abandonar o *apenas* dessa consideração, mas abandonar o *Grund*, aquilo que é próprio da

---

<sup>297</sup> HEIDEGGER, op. cit., loc. cit. Da mesma forma Inwood lê a superação da metafísica em Heidegger, através de um retorno aos seus fundamentos que a ressignifique: “So our only hope is to overcome metaphysics. This does not mean eliminating or ignoring metaphysics. We cannot do that: ‘as long as man remains the animal rationale, he is the animal metaphysicum’. We must go back into the *ground* of metaphysics. This may effect a ‘transformation of the essence of man’ and thus a ‘transformation of metaphysics’”. [Então nossa única esperança é superar a metafísica. Isso não significa eliminar ou ignorar a metafísica. Nós não podemos fazer isso: ‘enquanto o homem permanecer *animal rationale*, ele será *animal metaphysicum*’. Nós precisamos voltarmos-nos ao interior do *fundamento* da metafísica. Isso pode resultar em uma ‘transformação da essência do homem’ e, então, uma ‘transformação da metafísica’]. [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. INWOOD, 1999, p. 128.

<sup>298</sup> VATTIMO, 1988, p. 166.

metafísica. Isso seria somente uma inversão do problema, sustentando, com efeito, que se deve identificar o ser como *Ab-grund*, rechaçando o fundamento. Assim, acaba-se por ainda esquecer-se da diferença essencial entre ente e ser, passando a esquecer-se de pensar o ente. Heidegger, contudo, pensando como consideração deste a metafísica, afirma, como logo acima citado, que a metafísica não pode ser abandonada após sua superação.

Aceitar-aprofundar a metafísica, harmonizando-a com o ser, contudo, não é pensar o ser “objetivamente”, enquadrando-o nos próprios moldes da metafísica, como sugeriu Vattimo. Pensar a *diferença* é justamente impedir que, a fim de ser pensado, o ser seja tomado como ente, ponderado como objeto pelo sujeito racional.

Assim, evidentemente,

A conclusão da metafísica não pode significar de modo algum o fim do esquecimento do ser no sentido de que o ser se torne como tal objeto de pensamento explícito. Em tal caso, o erro da metafísica não faria senão repetir-se, já que ela reduziu o ser a ente precisamente enquanto se esforçou para fazer dele objeto de teorizações e definições, para inseri-lo organicamente na concatenação do raciocínio fundativo.<sup>299</sup>

A superação da metafísica não só não poderá fazer do ser “objeto”, como deverá livrar o todo do ente de sua violência técnica. Se a im-posição do mundo técnico é a derrocada, o crepúsculo e o perigo que assola a história da humanidade, o novo começo, a salvação e a aurora que daí deve irromper precisará não só livrar o ente de seu domínio técnico, de sua imposição como fundo de reserva, mas, passando a pensar o ser, tomá-lo como diferente do ente, e, então, nunca como objeto. Da relação com o ente que deverá se ter a partir do vigorar do pensamento da diferença, Vattimo sugere sua interpretação:

---

<sup>299</sup> [Tradução nossa]. La conclusione della metafisica non può significare in nessun modo la fine dell’oblio dell’essere nel senso che l’essere diventi finalmente come tale oggetto di pensiero esplicito. In tal caso, l’errore della metafisica non farebbe che ripetersi, giacché essa ha ridotto l’essere a ente proprio in quanto si è sforzata di farlo oggetto di teorizzazioni e definizioni, di inserirlo organicamente dentro la concatenazione del ragionamento fondativo. VATTIMO, 1991, p. 96.

Se por um lado Heidegger fornece as condições teóricas para eliminar todas as visões demoníacas da técnica e da racionalização social e para apreender os elementos do destino que dela nos falam, Heidegger, por outro lado, reconduz a técnica ao sulco da metafísica e da tradição que se liga a ela. Ver a técnica no seu nexos com esta tradição significa também não deixar-se impor o mundo que ela plasma como a “realidade”, dotada das características perenes, ainda metafísicas, que eram próprias do *ontos on* platônico. Mas para tolher da técnica, das suas produções, das suas leis, do mundo que ela cria, a imponência do *ontos on* metafísico, é indispensável um sujeito que não se pense mais, por sua vez, como sujeito forte.<sup>300</sup>

Certamente que a superação da metafísica e de seu nihilismo-técnico proporcionará uma nova relação com o ente, porque cada época do ser é definida justamente a partir de certa relação entre o ser e o ente: “Toda época, toda humanidade é a cada vez suportada por uma metafísica e colocada por meio dela em uma relação determinada com o ente na totalidade e, com isso, também consigo mesma”.<sup>301</sup> De fato, se cada época do ser se manifesta por uma relação distinta com o ente, a época da metafísica superada não poderia de modo algum ficar excluída. O que se pode antever é que o modo de ponderar o ente não será mais técnico-impositivo, coisa que não implica necessariamente na ausência de consideração do ente, o que seria, como já dito, uma inversão do problema denunciado pela diferença ontológica.

---

<sup>300</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. Se da un lato Heidegger fornisce le condizioni teoriche per eliminare ogni visione demoniaca della tecnica e della razionalizzazione sociale e per cogliere gli elementi di destino che da essa ci parlano, Heidegger riconduce la tecnica nel solco della metafisica della tra-dizione che ci lega ad essa. Vedere la tecnica nel suo nesso con questa tradizione significa anche non lasciarsi imporre il mondo che essa foggia come la “realtà”, dotata dei caratteri perentori, ancora una volta metafisici, che erano propri dell’*ontos on* platonico. Ma per togliere alla tecnica, alle sue produzioni, alle sue leggi, al mondo che essa crea, l’impotenza dell’*ontos on* metafisico, è indispensabile un soggetto che non si pensi più, a propria volta, come soggetto forte. VATTIMO, 1998, p. 55.

<sup>301</sup> HEIDEGGER, 2007b, p. 23.

Parece, todavia, que o pensamento de Heidegger se apresenta como o oposto do niilismo, ao menos no sentido em que niilismo significa aquele processo que não apenas perde o ser como fundamento, mas que esquece o ser *tout court*: o niilismo, segundo uma página do *Nietzsche*, é aquele processo no qual, ao final, “do ser como tal não resta mais nada”. É lícito chamar niilista também nesse sentido a hermenêutica heideggeriana, indo contra a letra dos textos do própria Heidegger? Para ver como também este segundo sentido do niilismo pode se aplicar ao pensamento de Heidegger, é preciso passar ao segundo dos dois “traços niilistas” que indiquei como basilares em Heidegger e em sua hermenêutica, e isto é a sua concepção do pensamento como *An-denken*.<sup>302</sup>

Para Heidegger, em primeiro lugar, o niilismo não é o processo que “perde o ser como fundamento”; é, ao contrário, o processo que apenas o entende como fundamento, nunca pensando o abismo do ser.<sup>303</sup> O niilismo é o processo em que, ao final, do ser como tal não resta mais coisa alguma; tal definição se insere, sem dúvida, em uma interpretação da história da metafísica propriamente dita, englobando também sua consumação; todavia, Heidegger procura não se inserir nesta história de ocultamento do ser, sendo seu próprio pensamento uma tentativa de superação deste estágio niilista, repondo o questionamento sobre o sentido do ser e sua verdade. Assim sendo, a filosofia heideggeriana nunca é apenas um conformar-se

---

<sup>302</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. Sembra tuttavia che il pensiero di Heidegger si presenti come l’opposto del nichilismo, almeno nel senso in cui nichilismo significa quel processo che non solo perde l’essere come fondamento, ma che dimentica l’essere *tout court*: il nichilismo, secondo una pagina del *Nietzsche*, è quel processo nel quale, alla fine, “dell’essere come tale non ne è più nulla”. È lecito chiamare nichilistica anche in questo senso l’ermeneutica heideggeriana, andando contro la lettera dei testi di Heidegger stesso? Per vedere come anche questo secondo senso del nichilismo si possa applicare al pensiero di Heidegger, occorre passare al secondo dei due “tratti nichilistici” che ho indicato come basilari in Heidegger e nella sua ermeneutica, e cioè alla sua concezione del pensiero come *An-denken*. VATTIMO, 1998, p. 126. [Grifo do autor].

<sup>303</sup> Cf. HEIDEGGER, 2006b, p. 45.

com o abandono do ser; pelo contrário, a proposta heideggeriana é retomar o seu sentido, ir em direção a ele e à sua verdade. Dessarte, em segundo lugar, Heidegger também não é um “nostalgista do ser”, como diz Vattimo muitos terem julgado,<sup>304</sup> mas é um pensador expectante do ser. Ele anseia por ainda poder pensá-lo na plenitude de sua verdade, em seu dar-se desvelante. E isso não se firma em interpretações de Heidegger dadas por outrem, mas ele mesmo o diz: “o ser ainda está à espera de que ele mesmo se torne digno de ser pensado pelo homem”,<sup>305</sup> esperando que “no futuro, o homem seja capaz de pensar a verdade do ser”.<sup>306</sup> Pensar, portanto, o conceito de *An-denken*, não quer dizer consolar-se com memórias daquilo que já passou. É muito mais a tentativa de rememorar aquilo que foi continuamente esquecido ao longo da história da metafísica, para que, uma vez rememorado como aquilo que há de mais digno para o pensamento, o apelo do ser seja ouvido e sua verdade possa, finalmente, ser propriamente pensada.

### 3.3.2 *An-denken*

O uso de Vattimo do conceito heideggeriano de *An-denken* segue a mesma linha da interpretação dada por ele à ideia de *Verwindung* da metafísica, a qual, à diferença do pensamento de Heidegger, não é uma *Verwindung* do niilismo; é, pelo contrário, tomado pelo pensador italiano em conformidade ao seu posicionamento niilista. *An-denken*, a rememoração, dessarte, procuraria expressar uma perspectiva ontológica de simplesmente recordar um ser que *é ido*, um *não-mais* ser, porque, com o advento do niilismo consumado, do ser como tal não há mais vestígio algum.

Vattimo procura continuamente “nietzscheanizar” o pensamento heideggeriano, submetendo seus conceitos ao sulco do processo niilista. A interpretação de Heidegger da filosofia de Nietzsche é, em sua essência, rejeitada por Vattimo, pois este almeja enquadrar a filosofia do primeiro nos moldes próprios do segundo, a contra gosto do próprio Heidegger. Neste ínterim, *rememoração* assume um papel peculiar:

Heidegger, em substância, parece ler Nietzsche de um modo que corresponde melhor ao significado

---

<sup>304</sup> Cf. VATTIMO, op. cit., p. 34-35.

<sup>305</sup> HEIDEGGER, 2005, p. 22.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 42.

ultrapassante que Nietzsche queria atribuir à sua própria doutrina. Todavia, as conclusões da interpretação heideggeriana (Nietzsche como extremo afastamento do ser e da diferença, beco sem saída e final da metafísica que só negativa e inconscientemente anuncia uma nova época) deixam-nos perplexos e insatisfeitos. Segundo nós, isto não se conjuga com o problema, aberto, do sentido a atribuir à noção heideggeriana de um pensamento rememorativo.<sup>307</sup>

Mas ora, se Vattimo não concorda com o posicionamento de Heidegger sobre seu próprio conceito – o qual diz ser *An-denken* a atitude do pensamento para recordar o que fora esquecido, o dar-se histórico do ser –, o que ele entende por *An-denken*?

Que coisa pensamos, então, quando lembramos o ser? Podemos pensar o ser apenas como *gewesen*, apenas como não (mais) presente. A remontagem da história da metafísica que Heidegger opera sempre novamente nos seus escritos sucessivos à viragem tem a estrutura do *regressus in infinitum*, emblematicamente característica da reconstrução etimológica. Essa remontagem não nos conduz a lugar algum, senão a nos recordarmos do ser como daquilo de que temos já sempre abandonado. O ser se dá aqui apenas na forma do *Geschick* (o conjunto do envio) e da *Ueberlieferung* (a trans-missão). Nos termos de Nietzsche, o pensamento não retoma as origens para apropriar-se dela; não faz senão percorrer as vias da errância, que é a única riqueza, o único ser, que nos é dado.<sup>308</sup>

---

<sup>307</sup> VATTIMO, 1988, p. 85.

<sup>308</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. Che cosa pensiamo, allora, quando ri-memoriamo l'essere? Possiamo pensare l'essere solo come un *gewesen*, solo come non (più) presente. Il risalimento della storia della metafisica che Heidegger opera sempre di nuovo nei suoi scritti successivi alla svolta ha la struttura del *regressus in infinitum*, emblematicamente caratteristico della ricostruzione etimologica. Questo risalimento non ci conduce in nessun luogo, se non a ricordarci dell'essere come di quello da cui abbiamo già sempre preso congedo. L'essere si dà qui solo nella forma del *Geschick* (l'insieme dell'invio) e della *Ueberlieferung* (la tras-missione). Nei termini di Nietzsche, il

Inequivocamente, Vattimo interpreta a atitude meditante do ser heideggeriana como um *abandono* deste mesmo ser. Todavia, *abandonado* propriamente dito foi o ser durante a história da metafísica, em seu esquecimento – *Seinsvergessenheit* (esquecimento do ser) como correlato de *Seinsvelarssenheit* (abandono do ser – que não é tanto um abandono do ser por parte da humanidade, devendo o genitivo ser entendido mais no sentido de um abandono da humanidade por parte do ser).<sup>309</sup>

O conjunto do envio do ser, mencionado por Vattimo, também atesta contra sua interpretação do conceito. Isto porque o envio não é só passado, mas é presente e, anseia Heidegger, propriamente também futuro. O envio do ser, em seu conjunto, é sua própria escatologia: pensa-se, aqui, em sua unidade originária, e não historiograficamente, como algo passado, ido embora. Na unidade escatológica das épocas do ser, as suas épocas são destinadas a realizar-se quando consumadas finalmente em seu princípio: como bem constatou Vattimo em um texto seu de juventude, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1969), diferentemente de seu pensamento mais maduro, no suceder-se das épocas o ser está sempre por vir.<sup>310</sup>

Como já foi dito, a essência do poetar rememorante é condizente com a temporalidade autêntica apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo*. Rememorar, por conseguinte, não é uma atitude que busca no passado o seu conteúdo – tendo-se em vista que a própria noção de passado, presente e futuro já decorrem de uma interpretação inautêntica do tempo –, mas na história do ser e em suas épocas, conforme sua unidade escatológica.

pensiero non risale all'origine per appropriarsene; non fa che ripercorrere le vie dell'erranza, che è la solo ricchezza, il solo essere, che ci sia dato. Id., 1998, p. 182-183.

<sup>309</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe**: Band 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1989, p. 110ss.

<sup>310</sup> Cf. VATTIMO, 1989, p. 24. Diz André Durte, concordando com Vattimo: “O pensamento não calculador, não objetificador do ser, é o pensamento que salta para além das fronteiras da ciência e da filosofia, pois deixa de pensar o ser como *fundamento* que tenha de ser agarrado e retido de uma vez por todas. O pensamento rememorativo-meditativo escapa aos procedimentos de presentificação representativa do ser, na medida em que pensa o ser como envio já sempre ocorrido, como já sempre acontecido”. DUARTE, 2010, p. 141. [Grifo nosso].



Dessarte, como já dito, a memória evoca a necessidade que sempre houve, mas que até então nunca foi consumada: o pensamento atento ao ser. Na atitude poetante-pensante de rememorar esta necessidade, o apelo do ser passa a ser ouvido, num movimento precisamente contrário ao seu abandono. Considerar, pois, o ser como sempre ausente é uma constatação da história da metafísica, a qual se demorava apenas na reflexão sobre o ente. Aí sim o ser se dá somente na qualidade de ausente. Esquecido e abandonado, desvela-se como algo desde sempre oculto. Neste contexto, sim, o que se pode fazer é “repercorrer as vias da errância da metafísica”. Entretanto, não é esse o *fim último* que almeja Heidegger. Superar definitivamente a metafísica é pensar o ser ele mesmo em seu desvelar-se, certamente não presentificando-o, porque essencialmente diferente do ente, propriamente *acontecente*.

Pensando a seu modo, preso à metafísica – embora sempre de modo negativo –, Vattimo crê que *An-denken*

É aquilo que Heidegger mesmo se esforçou por fazer, nas obras sucessivas a *Sein und Zeit*, nas quais não elabora mais um discurso sistemático, mas se limita a repercorrer os grandes momentos da história da metafísica, os quais se exprimem nas grandes sentenças de poetas e pensadores. É um erro considerar este trabalho de repercorrer a história da metafísica como um simples trabalho preparatório, que deva servir à construção de uma ontologia positiva sucessiva. O rememorar como repercorrer os momentos decisivos da história da metafísica é a forma *definitiva* do pensamento do ser que nos é dado realizar.<sup>311</sup>

---

<sup>311</sup> [Tradução nossa]. [Grifo do autor]. È ciò che Heidegger stesso si è sforzato di fare, nelle opere successive a *Sein und Zeit*, nelle quali non elabora più un discorso sistematico, ma si limita a ripercorrere i grandi momenti della storia della metafisica quali si esprimono nelle grandi sentenze di poeti e pensatori. È un errore considerare questo lavoro di ripercorrimiento della storia della metafisica come un semplice lavoro preparatorio, che dovrebbe servire alla costruzione di una ontologia positiva sucessiva. Il rammemorare come ripercorrimiento dei momenti decisivi della storia della metafisica è la forma *definitiva* del pensiero dell'essere che ci è dato realizzare. Ibid., p. 126-127.

A memória, contudo, não é a forma definitiva do pensamento para Heidegger. Ela é somente o modo mais próprio de que a humanidade dispõe hoje para lembrar aquilo que cabe pensar. De fato, recordar-se de que precisa pensar algo já é efetivamente *pensar este algo*, participando parcialmente deste pensamento. Mas o ponto de chegada do pensamento do ser em sua plenitude ainda não ocorreu, mas dele se avizinha o ser humano através da atitude rememorativa, a qual, serenamente, aguarda.<sup>312</sup> O ser, não como algo que deva ser abandonado como pretende Vattimo, é aquilo que para nós, garante Heidegger, está ainda *a-se-pensar*. E esta necessidade é posta pela poesia pensante.

Memória é a concentração do pensar da lembrança daquilo que, antes de tudo e antes de mais nada, cabe pensar. Esta concentração guarda junto de si e abriga em si o que, sempre e antes de mais nada, permanece e se anuncia como o *a-se-pensar* em tudo o que anuncia como o vigente e o vigor de ter sido.<sup>313</sup>

Tanto não é a forma definitiva de pensamento que, diz o texto *O que quer dizer pensar?*, nós “ainda não pensamos”,<sup>314</sup> e, conseqüentemente, que a Pós-Modernidade, ao menos como a entende Vattimo, ainda não pensa, porque o ser ainda não se avizinhou dela, senão como algo ainda *a-se-pensar*. Contudo, pode-se rememorar a necessidade esquecida de seu pensamento – é isto, pois, o que Hölderlin principiou por fazer, segundo Heidegger. Este rememorar põe a necessidade de se pensar o ser, mas ainda não é seu pensamento propriamente dito. O que merece ser pensado se desvia de nós. Não compete ao homem esforçar-se por pensar o ser, porque este envio depende do ser mesmo.

“Então, só nos resta uma coisa. Só nos resta esperar – esperar até que “o *a-se-pensar*” se nos anuncie”.<sup>315</sup> Não seria preciso esperar por coisa alguma se *An-denken* fosse a forma final do pensamento; bastaria regozijarmo-nos por termos alcançado a plenitude do que quer dizer pensar. Todavia, não é o caso. Ainda é preciso, assegura Heidegger,

---

<sup>312</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000c, p. 20ss.

<sup>313</sup> HEIDEGGER, 2012b, p. 118.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 120.

paciência. Ainda é preciso aguardar que o ser, em seu destino, irrompa como um novo e originário começo da humanidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se Vattimo defende a liberdade interpretativa como a marca característica de seu *pensiero debole*, este, enquanto interpretação do contexto teórico-filosófico pós-moderno, pode firmar-se apenas dentro de seus próprios moldes, *fracamente*, ou seja, sem intencionar caracterizar-se como definitivamente verdadeiro, não mais que quaisquer outras interpretações concorrentes. Nesse sentido, pode-se resguardar a leitura de Heidegger que reveste a presente dissertação, sem que seja imediatamente desmerecida através da alegação de um apelo à ortodoxia ou a certo conservadorismo textual que a constituiu, ao menos em relação à liberdade e à ousadia da interpretação vattimiana.

Recorre-se aqui também a essa liberdade a fim de justificar hipóteses a serem aventadas em relação ao distanciamento ontológico que o pensador turinês efetua em relação ao de Meßkirch. Uma primeira conjectura que se poderia propor, nesse sentido, consiste em uma divergência metodológica. Com *método*, neste momento, não se pretende indicar necessariamente a pertença a uma corrente ou a uma escola, porém mais uma abordagem. Vattimo, com efeito, aparenta ser muito mais a fim a interpelações genealógicas – pensando-se agora ao lado de Nietzsche –, as quais, inclusive, apropriam-se dos conceitos heideggerianos e os (re)interpretam, conduzindo sua fenomenologia ao sulco genealógico, de onde consideram a metafísica um equívoco em sua origem. A diferença material entre os métodos, aqui, orbita justamente o conceito de “origem”, o qual se demonstra essencial para ambos: enquanto a genealogia por Vattimo empenhada consiste em demonstrar a inautenticidade da tradição metafísica em sua origem, partindo do *principium rationis sufficientis*, do *Grund*, a fim de invalidá-la enquanto instauradora de valores fortes, a fenomenologia de Heidegger,

por outro lado, pretende superar a metafísica não ao dirimi-la em sua origem, mas ao pensá-la de acordo com tal, isto é, ao pensá-la em sua verdade original. Para Vattimo, pode-se superar a metafísica ao entender-se sua origem, onde se encontra um erro que foi continuamente perpetuado pela tradição, um pressuposto dominador instituído para manter a ordem social e que, com o advento da Pós-Modernidade, já não mais se mostra necessário. No sentido oposto, de acordo com a filosofia de Heidegger, é preciso, a fim de superar a metafísica, exatamente retornar à origem, onde não há um erro primordial, mas uma verdade originária. É lá, no desvelamento original do pensamento ocidental, que

há algo que escapa do nada de ser proporcionado pela metafísica, no que consiste a própria essência do niilismo.

Caminhando, aqui, na esteira oposta à de Heidegger, Vattimo vê o niilismo como a única saída possível para o período hodierno. Defende, portanto, uma *ontologia do declínio*, que é ainda um *declínio da ontologia*, dado que se despede não só da metafísica, mas também e sobretudo da noção de ser, movida para um simples pano de fundo. A *chance* de superação proporcionada pelo niilismo consumado seria, de fato, a possibilidade de reconhecer o ser como ido embora, *rememora-lo* como sempre ausente, um ser que jamais poderá voltar a dar-se, sob o risco de proporcionar uma era supostamente “mais verdadeira”, coisa que não condiz com a essência do período pós-moderno. Distancia-se, assim, antagonicamente de Heidegger, para quem o reconhecimento do ser como ido, o qual não mais se dá, não é superação alguma da metafísica, mas sua essência mesma, aquilo a ser superado. A *Ge-stell* da técnica, enquanto auge da metafísica e, conseqüentemente, máximo velamento do ser, é *prelúdio do Ereignis* porque, tendo chegado seu processo ao final, ao máximo velamento, à distância extrema da origem, não é possível ainda mais decadência, um declínio ainda maior: só pode haver crescimento, uma viravolta que torne a compreender o ser em seu acontecimento original. Sob esse aspecto, o niilismo consumado é, de fato, *chance*, porém, para uma ulterior superação, nunca sendo, contudo, a própria superação, como Vattimo compreende. A *Verwindung* da metafísica, em Heidegger, não pode ser um abandono, uma despedida do ser, ou mesmo do “ser” da metafísica, mas o acolhimento do pensamento da tradição no seio da diferença ontológica, onde passaria a ser pensada enquanto consideração ôntica, em sua diferença essencial em relação ao ser. Este, ao invés de ser rememorado apenas como “ido embora”, seria aguardado, dispor-se-ia à humanidade como algo ainda-a-se-pensar.

Vattimo, entretanto, julga Heidegger um niilista, considerando que, de acordo com este, do “ser” que havia na metafísica, não há mais coisa alguma, e que, agora, portanto, subsiste um nada de ser. Isso, entretanto, classifica o filósofo alemão como um pensador não-metafísico, não necessariamente um niilista. Pelo contrário, como já dito, o nada de ser que impera na época final da metafísica é algo a ser superado, e não abraçado. Tanto porque adotar essa ausência ontológica não pode ser, de modo algum, uma superação, senão um “enredar-se na metafísica ela mesma”, consumando seu sentido de esquecimento do ser. Heidegger não se demonstra a fim a esse projeto, mas, ao contrário,

propõe a pergunta pelo ser e seu sentido, esquecida há muito, embora a sua abertura ontológica constitua, conforme a analítica existencial, a essência original do *Dasein*; e, de acordo com sua fase pós-*Kehre*, o sentido do ser, sua verdade-desvelamento, devem guiar uma rememoração do pensamento da tradição que a ressignifique em conformidade com a história do ser, afim de preparar uma nova etapa de seu envio.

Desse modo, Heidegger se apresenta confiante em um momento vindouro no qual o ser se dará ao homem de modo mais originário. Para Vattimo, contudo, ansiar por um novo começo, mais originário, mais verdadeiro, é o que ele classifica como um retorno ao *ontos on* platônico, a uma nova metafísica. Acontece que Heidegger, inserindo-se mais ou menos nesse movimento – mais a um retorno ao ser, menos a uma nova metafísica –, espera um novo começo no sentido de saída desse momento niilista e tecnicizado em que a humanidade se encontra; ele aguarda que o ser se avizinha do homem, que a origem se atualize. Ora, se Heidegger é o pensador não do fundamento, mas da origem, Vattimo é o pensador que rechaça ambos em apologia ao niilismo.

Aqui se poderia caracterizar a distância existente entre as concepções de Vattimo e de Heidegger ao propor-se uma nova significação à expressão “sentido do ser”, distinta daquela que aparece no filósofo alemão. Poder-se-ia pensar “sentido” sob a acepção de “direção”, vetorialmente: enquanto o movimento da filosofia heideggeriana se dá em direção ao ser, no “sentido” que a aproxima cada vez mais dele, Vattimo percorre um caminho de “sentido” oposto, antagônico, abandonando o ser em sua entrega ao niilismo pós-moderno. Os conceitos heideggerianos aludidos pelo turinês na sua formulação da ideia de *pensiero debole* corroboram, de fato, para um distanciamento derradeiro em relação a sua origem na filosofia de Heidegger, para um distanciamento ontológico.

Vattimo se distancia do pensador da Floresta Negra através da defesa de seu *pensiero debole*, ínterim no qual distancia Heidegger de si mesmo, devido à interpretação *sui generis* em que o insere. O turinês aparenta, não obstante, efetuar uma “nietzschianização” da filosofia de Heidegger, tanto por forçar sua fenomenologia em direção a uma genealogia, quanto por procurar classificá-lo como um niilista, de acordo com os moldes fornecidos por Nietzsche. Este, contudo, é interpretado por Heidegger não como um pensador que supera a metafísica, como o faz Vattimo, mas como o último dos metafísicos; a

vontade de poder como determinação geral do ente que vigora na época do niilismo consumado, na era da técnica, não consiste em superação alguma da metafísica, mas em seu apogeu. Essa constatação, somada à aparente conciliação entre Vattimo e Nietzsche, pode ser solo para possíveis constatações heideggerianas. Isso não quer dizer que, necessariamente, todas as conclusões a que Heidegger chegou sobre o pensamento de Nietzsche valham consequentemente também para Vattimo. Mas talvez algumas valham. Dessarte, estando a filosofia do italiano, em certo sentido, ajustada à de Nietzsche, poder-se-ia, talvez, de um ponto de vista heideggeriano, aventar a hipótese, ainda a ser desenvolvida, de que o *pensiero debole* de Vattimo, muito a contragosto deste, constitui uma metafísica. Por quê? Ora, uma vez entendendo-se por “metafísica” a tradição do pensamento que desconsidera a diferença ontológica, isto é, que sempre pensa o ente, mas nunca o ser, esquecendo-o e abandonando-o – *Seinsvergessenheit* e *Seinsverlassenheit* –, *pensiero debole*, em sua adesão ao niilismo que pretende abandonar o ser, num declínio da ontologia, não aparenta diferenciar-se da essência do pensamento metafísico. Talvez, então, *pensiero debole* possa constituir uma metafísica do pensamento pós-moderno, diferente das demais somente por não fundamentar-se sistematicamente e por ser consciente de sua despedida do ser e do niilismo que essencialmente a constitui.

Fato é que, se o *pensiero debole* de Vattimo é uma constatação do cenário teórico-filosófico pós-moderno, um cenário niilista e, ao menos aparentemente, relativista, Heidegger não pode ser incluído em seu movimento, senão como uma reação a ele. Ante o niilismo, o pensador da Floresta Negra se apresenta apenas como contrário, sempre apenas negativamente, uma vez que sua filosofia pretende ser uma superação do niilismo através de um retorno ao originário. Também não pode inserir-se em um contexto relativista, dado que essa liberdade interpretativa proposta por Vattimo – a qual, *prima facie*, não parece diferente de uma subjetividade elevada à máxima potência – é totalmente contrária ao lema fenomenológico adotado por Heidegger: às coisas elas mesmas.

Por fim, enquanto a Pós-Modernidade, tal como descrita por Vattimo, pretende ser um novo começo para a humanidade, caminho para uma democratização dos saberes a partir de um desenrijecimento da razão, a via para um efetivo, embora fraco, outro início dos confrontos do pensamento, Heidegger ainda aguarda um começo ainda outro, mais

original e, portanto, mais verdadeiro; um acontecimento-apropriação entre homem e ser que manifeste o que, ainda hoje, é impensável.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

ANTISERI, Dario. **Le ragione del pensiero debole**: domande a Gianni Vattimo. Roma: Borla, 1995.

BABICH, Babette et al. (Org.). **Heidegger & Nietzsche**. Amsterdam-New York: Rodolpi, 2012.

BALEEIRO, Cleber A. S. *Verwindung*: a idéia de “superação” no pensamento de Vattimo. **Correlatio**. v. 9, n. 18, p. 39-49, dezembro de 2010.

BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e Simulação**. Tradução de Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Antropos, 1991.

BLANC, Mafalda Faria. **O fundamento em Heidegger**: “Vom Wesen des Grundes” – “Der Satz vom Grund”: Interpretação-Perspectivação. Lisboa: Instituto Piaget, 1984.

CABRAL, Alexandre Marques. **Nilismo e Hierofania**: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã - Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão. v. 2. Rio de Janeiro: Mauad X, Faperj, 2015.

CAPUTO, John D. Being, Ground and Play in Heidegger. **Man and World**. Pennsylvania: State College, v. 3, n. 1, pp. 26-48, 1970.

\_\_\_\_\_. **Desmitificando Heidegger**. Tradução de Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CASANOVA, Marco Antônio. **Nada a caminho**: impessoalidade, nilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

COUTURAT, Louis. (Org.). **Opuscules et fragments inédits de Leibniz**. Paris: Félix Alcan, 1903.

DAHLSTROM, Danial O. **The Heidegger Dictionary**. London-New York: Bloomsbury, 2013.

DELEUZE, Gilles. **Différence et répétition**. Paris: PUF, 1968.

DICIONÁRIO ACADÊMICO ALEMÃO-PORTUGUÊS. Editora Porto: Porto; Martins Fontes: São Paulo, 1983.

DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. **On Literary Composition**: being the Greek text of the *De Compositione Verborum*. Tradução de W. Rhys Roberts. London: MacMillan, 1910.

DUARTE, André. **Vidas em Risco**: Crítica do Presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ΗΣΙΟΔΟΣ. **Θεογονία**: Αρχαίο κείμενο και μετάφραση. Αθήνα: Εκδοτική Εστια, 1990.

FABRIS, Adriano; CIMINO, Antonio. **Heidegger**. Roma: Carocci, 2009.

FERREIRA, Wanderley. Heidegger leitor de Nietzsche: a metafísica da vontade de potência como consumação da metafísica ocidental. **Trans/form/ação**. Marília: UNESP, v. 36, n. 1, pp. 101-116, janeiro-abril de 2013.

FRIEDLÄNDER, Paul. **Platone**: Eidos, paideia, dialogos. Tradução de Dario Fucci. Firenze: La Nuova Italia, 1979.

GADAMER, Hans-Georg. **Verità e Metodo**. 2. ed. Tradução de Gianni Vattimo. Milano: Bompiani, 2001.

GIAMETTA, Sossio. **Nietzsche e suoi interpreti**: Oltre il Nichilismo. Venezia: Marsilo, 1995.

GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Tradução de Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010a.

\_\_\_\_\_. A questão da técnica. Tradução de Marco Aurélio Werle. **Scientiæ Studia**. São Paulo: USP, v. 5, n. 3, p. 375-398, 2007a.

\_\_\_\_\_. **Basic Concepts**. Tradução de Gary E. Aylesworth. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. **Caminhos de Floresta**. Tradução de Irene Borges-Duarte et al. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.

\_\_\_\_\_. **Carta sobre o Humanismo**. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2005.

\_\_\_\_\_. **Conferências e Escritos Filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

\_\_\_\_\_. **Contributions to Philosophy: from Enowning**. Tradução de Parvis Emad e Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1999b.

\_\_\_\_\_. **Ensaio e Conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. Bragança Paulista: São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Essais et Conférences**. Tradução de André Préau. Paris: Gallimard, 1958.

\_\_\_\_\_. **Explicações da poesia de Hölderlin**. Tradução de Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2013.

\_\_\_\_\_. **Gesamtausgabe**: Band 7: Vorträge und Aufsätze. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000b.

\_\_\_\_\_. **Gesamtausgabe**. Band 10: Der Satz vom Grund. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

\_\_\_\_\_. **Gesamtausgabe**. Band 40: Einführung in die Metaphysik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

\_\_\_\_\_. **Gesamtausgabe:** Band 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1989.

\_\_\_\_\_. **Introdução à Metafísica.** Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

\_\_\_\_\_. **Língua de tradição e língua técnica.** Tradução de Mário Botas. Lisboa: Passagens, 1995.

\_\_\_\_\_. **Marcas do Caminho.** Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Meditação.** Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010d.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche: Metafísica e Niilismo.** Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000a.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche.** v. II. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b.

\_\_\_\_\_. **O Princípio do Fundamento.** Tradução de Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1999a.

\_\_\_\_\_. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão.** Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006a.

\_\_\_\_\_. **Que é isto – a filosofia?; Identidade e Diferença.** Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2006b.

\_\_\_\_\_. **Saggi e Discorsi.** Tradução de Gianni Vattimo. Milano: Mursia, 1991.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo.** Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes; Campinas: Editora da Unicamp, 2012b.

\_\_\_\_\_. **Serenidade**. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2000c.

\_\_\_\_\_. **The Concept of Time**. Tradução de William McNeill. Oxford: Blackwell, 1992.

HÖLDERLIN, Friedrich. **Poesía Completa**: edición bilingüe. 5 ed. Barcelona: Ediciones 29, 1995.

INWOOD, Michael. **A Heidegger Dictionary**. Oxford-Maiden: Blackwell Publishers, 1999.

JÜNGER, Ernst. A Mobilização Total. Tradução de Vicente Sampaio. **Natureza Humana**. São Paulo: UNICAMP, n. 4, pp. 189-216, janeiro-junho de 2002.

\_\_\_\_\_. **El Trabajador**: Dominio y Figura. Tradução de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 1990.

\_\_\_\_\_; HEIDEGGER, Martin. **Oltre la linea**. Organização de Franco Volpi. Tradução de Alvise La Rocca e Franco Volpi. 2. ed. Minalo: Adelphi, 1990.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

KROKER, Arthur. **The Will to Technology and the Culture of Nihilism**: Heidegger, Nietzsche and Marx. Toronto: University of Toronto Press, 2004.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **La monadologie**. Paris: Victor Lecoffre, 1900.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. 6. ed. Oxford: Clarendon Press, 1869.

LOPARIC, Zeljko. Breve nota sobre Heidegger como leitor de Jünger. **Natureza Humana**. São Paulo: UNICAMP, n. 4, pp. 217-220, janeiro-junho de 2002.

\_\_\_\_\_. Heidegger e a pergunta pela técnica. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas: UNICAMP, s. 3, v. 6, n. 2, pp. 107-138, 1996.

LOSCERBO, John. **Being and Technology**: a study in the philosophy of Martin Heidegger. Boston, London: Martinus Nijhoff, 1981.

LÖWITH, Karl. **Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same**. Tradução de J. Harvey Lomax. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1997.

MALPAS, Jeff. (Org.). **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University Press, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Tradução de Alfredo Margarido. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

\_\_\_\_\_. **Aurora**: reflexão sobre os preconceitos morais. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos Ídolos**: ou, Como se filosofa com o martelo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Frammenti Postumi**: 1885-1887. Tradução de Sossio Giametta. Adelphi: Milano, 1975.

\_\_\_\_\_. **Frammenti Postumi**: 1887-1888. Tradução de Sossio Giametta. Adelphi: Milano, 1971.

\_\_\_\_\_. **Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral**. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NOVUM TESTAMENTUM. Graece. **Novum Testamentum**. Organizado por Eberhard Nestle e Kurt Aland. 25. ed. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1963.

NUNES, Benedito. Heidegger e a poesia. **Natureza Humana**. São Paulo: UNICAMP, n. 2, v. 1, pp. 103-127, 2000.

\_\_\_\_\_. **O dorso do tigre**. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1976.

\_\_\_\_\_. **Passagem para o poético**: Filosofia e Poesia em Heidegger. São Paulo: Loyola, 2012.

ὍΜΗΡΟΣ. **Ὀδύσσεια**: Αρχαίο Κείμενο και Ἐμμετρη Μετάφραση Ἀργύρη Ἐφταλιώτη. Αθήνα: Ἡλιφρακ, 2008.

PECORARO, Rossano. **Niilismo e (Pós) Modernidade**: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

QUARESMA, José. Nietzsche e o desmascaramento da Modernidade. **Revisitação da querela Modernidade/pós-Modernidade**. Lisboa: Universidade de Lisboa, p. 292-307, 2011.

QUINTELA, Paulo. **Obras Completas**: Traduções. v. II. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.

SÁ, Alexandre Franco de. **A Política sobre a Linha**: Martin Heidegger, Ernst Jünger e a Confrontação sobre a era do Niilismo. Covilhã, LusoSofia, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. **La quadruplici radice del principio di ragione sufficiente**. Tradução de Eva Amendola Kühn. Torino: Boringhieri, 1959.

SEVERINO, Emanuele. **Heidegger e la metafisica**. Milano: Adelphi, 1994.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. **A Fragilidade da Razão**: *pensiero debole* e niilismo hermenêutico em Gianni Vattimo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005b.

\_\_\_\_\_. Modernidade e Pós-Modernidade: luzes e sombras. **Cadernos IHU Ideias**. São Leopoldo: UNISINOS, ano 4, n. 50, pp. 1-21, 2006.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Edição bilíngue. Tradução de G. C. Galache et al. v. 7. São Paulo: Loyola, 2005.

TONNER, Philip. **Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being**. London: Continuum, 2010.

TROTIGNON, Pierre. **Heidegger: Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

VATTIMO, Gianni. **Al di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica**. Milano: Feltrinelli, 1984.

\_\_\_\_\_. **As aventuras da diferença: o que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche**. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. **Diálogo com Nietzsche: ensaios de 1961-2000**. Tradução de Silvana Corbucci Leite. São Paulo, Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. Ermeneutica, Democrazia, Emancipazione. **Carte italiane: A Journal of Italian Studies**. Los Angeles: UCLA, n. 16, p. 1-18, setembro de 1999.

\_\_\_\_\_. **Essere, storia e linguaggio in Heidegger**. 2 ed. Genova: Marietti, 1989.

\_\_\_\_\_; ROVATTI, Pier Aldo. (Org.). **Il Pensiero Debole**. 2. ed. Milano: Feltrinelli, 2011.

\_\_\_\_\_. **Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione**. Milano: Bompiani, 1996.

\_\_\_\_\_. **Introduzione a Heidegger**. 7 ed. Roma-Bari: Laterza, 1991.

\_\_\_\_\_. **La fine della Modernità**. 2. ed. Milano: Garzanti, 1998.



\_\_\_\_\_. **Le mezze verità**: gli articoli su “La Stampa” – 1979-1988. 2. ed. Napoli-Salerno: Orthotes, 2015.

\_\_\_\_\_. **Oltre l'interpretazione**: il significato dell'ermeneutica per la filosofia. Laterza, 2002.

WERLE, Marco Aurélio. **Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger**. São Paulo, Editora UNESP, 2005, [versão kindle].

WOLIN, Richard. **Heidegger's Children**: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse. 2. ed. New Jersey: Princeton University Press, 2015.

ZABALA, Santiago. **Weakening Philosophy**: essays in honour of Gianni Vattimo. (Org.). Québec: McGill-Queen's University Press, 2007.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Tradução de André Telles. Campinas: UNICAMP, 2004.