

MODERNIDADE ALTERNATIVA NA OBRA DE MARTIN HEIDEGGER

João Gabriel Paixão¹

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

 <https://orcid.org/0000-0001-6012-3713>

E-mail: jgabrielpaixao2@gmail.com

RESUMO:

O artigo pretende, não apenas comentar a questão da técnica em Heidegger, mas designar à técnica o signo da racionalização do mundo. Lança-se, a partir daí, uma confrontação contra o mundo técnico, onde está inscrito toda a história da metafísica ocidental. A tradição metafísica provou ser, chegando à era da técnica, niilista, e assim a tarefa que Heidegger exige, particularmente em seu *Contribuições à filosofia (do acontecimento apropriador)*, é a superação de toda a tradição ocidental para um outro início do pensamento. Considera-se também que é particularmente na modernidade onde os resultados efetivos da racionalidade ocidental são mais sentidos, que, por sua vez, se confunde com a ordem do liberalismo que hoje impera. Dessa forma, descobre-se a dimensão política do pensamento heideggeriano, em seu sentido mais amplo possível, e se propõe uma *confrontação* com toda a tradição ocidental, que se desabrocha em sua plenitude no mundo técnico e na dominação do liberalismo.

PALAVRAS-CHAVE: Martin Heidegger; Técnica; Niilismo; Liberalismo; Modernidade Alternativa.

ALTERNATIVE MODERNITY IN MARTIN HEIDEGGER'S WORKS

ABSTRACT:

This article intends not only to comment on Heidegger's question of technology, but also to designate technics as the sign of the rationalization of the world. A confrontation is then required against the technical world, in which it is inscribed the whole history of western metaphysics. This tradition, with the arrival of the technology age, proves to be nihilist, and, as such, demands from Heidegger, especially in his *Contributions to philosophy (of the Event)*, to overcome the whole western tradition into another beginning. It is also considered that it is particularly in Modernity where the outcomes of the western rationality are most perceived, which conflates with the liberal order that reigns today. Therefore, we can contemplate the political dimension in Heidegger's thought, in its broadest sense, and then to propose a *confrontation* with the whole western tradition, which blooms completely in the technological world and in the domination of Liberalism.

KEYWORDS: Martin Heidegger; Technicity; Nihilism; Liberalism; Alternative Modernity.

¹ Doutorando(a) em Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil.

Introdução

Este artigo trata das questões inter-relacionadas entre metafísica, técnica e niilismo na obra de Martin Heidegger. Gostaríamos de salientar o elemento tanto histórico quanto político do tema, isto é, abordar a incidência da questão perante a construção do mundo ocidental moderno, em que impera a racionalização do mundo. Para Heidegger, está em questão, diante da tecnicização do mundo, o elemento *espiritual* que possa, eventualmente, ainda desabrochar, mesmo na era da consumação do niilismo. O termo *espiritual*, raramente usado na obra heideggeriana, recebe um uso bastante acentuado em dois textos: *Introdução à metafísica* e *A autoafirmação da universidade alemã (Discurso do reitorado)*. O uso proeminente do termo é particularmente destacado por Jacques Derrida numa obra sobre o assunto (Derrida, 1989). É a partir dela que gostaríamos de caracterizar a relação de Heidegger com a dimensão espiritual perante o mundo técnico, ou ainda da relação do homem com o Ser. Se *Contribuições à filosofia (do acontecimento apropriador)* não se refere ao termo *espiritual*, como nas duas obras acima citadas, esta obra, mesmo assim, trata justamente do abrigo e da salvaguarda de um *mundo espiritual*, de onde se faz necessário a superação do niilismo da técnica e da transição para o outro início, que incidem diretamente ou indiretamente nas mesmas questões. A necessidade de uma superação da metafísica e da técnica, que percorre explicita ou implicitamente, o campo especulativo de *Contribuições*, apontam para uma *modernidade alternativa*, isto é, uma modernidade que não é dominada pelo liberalismo e pela técnica, e por onde passa ao largo o último deus perante o desencantamento do mundo.

Técnica, modernidade e liberalismo

As contribuições perguntam em uma via que é inicialmente aberta pela transição ao outro início, para o interior do qual o pensamento ocidental agora se volta. Essa via lança a transição no espaço aberto da história e a fundamenta como uma estada talvez muito longa, em cuja realização o outro início do pensamento permanece sempre apenas o pressentido, mas já de qualquer modo decidido. (Heidegger, 2015, p. 7)

Gostaríamos de utilizar o termo *modernidade alternativa* para pormos em perspectiva o horizonte hermenêutico para a obra heideggeriana, especialmente após a viragem (*die Kehre*). Queremos deixar claro que, infelizmente, o termo *modernidade alternativa* é usado pelo historiador Roger Griffin (Griffin, 2007) para se referir ao fenômeno histórico-factual do fascismo. Para nós, porém, o termo não tem a mesma significação factual, como efetividade histórica concreta, mas sim atribuímos-lhe um caráter especulativo, mais condizente com o pensamento heideggeriano, sobre o futuro da humanidade na era da técnica e o horizonte longínquo de uma superação da modernidade (e, assim, da maquinação técnica). Portanto, não é nosso trabalho impôr um plano histórico-factual a um pensamento tão rico como o de Heidegger, como em uma vitória dos fatos perante o campo especulativo, mas sim reutilizar o termo para melhor uso e entendimento de sua obra. Ou seja, queremos poder nos utilizar do termo *modernidade alternativa* em seu sentido mais amplo possível para a compreensão da visão heideggeriana sobre a modernidade, a técnica e o destino do Ocidente. Por outro lado, o termo *modernidade alternativa* realmente parece destacar a visão crítica implícita de Heidegger à modernidade. Assim, nosso artigo tem a pretensão de se lançar ao horizonte especulativo mais amplo possível com o termo *modernidade alternativa* e, ao mesmo tempo, compreender a relação entre texto e contexto na obra heideggeriana, de tal forma que se chegue a uma compreensão adequada do autor sobre os anos turbulentos de 1930 e 1940, especialmente a partir da obra póstuma, como *Contribuições à filosofia*.

Mas o que é a modernidade? Pierre Manent escreve que a modernidade se confunde com o

liberalismo (Manent, 1987). Manent se refere sobretudo ao desenvolvimento das ideias e de uma filosofia política, que nasce com a modernidade, das quais os filósofos contratualistas como Hobbes e Locke fazem parte. A esse desenvolvimento político e intelectual do liberalismo, desenvolve-se concomitantemente a expansão socioeconômica da modernidade, isto é, o desenvolvimento dos centros urbanos, do comércio e da burguesia. No processo da modernidade, temos também as grandes navegações e a exploração imperialista de grandes territórios, um processo que se segue ao que Heidegger denominou de “sociedade planetária”, por sua vez fomentada e possibilitada pela sociedade do mercado e da indústria. O internacionalismo do capital substitui, aos poucos, todas as comunidades localizadas e enraizadas em suas próprias tradições e costumes. Do mesmo modo, a criação do Estado-nação centralizado e burocrático, junto com as demais figuras do mundo industrial emergente, compõem o cenário de um “gigantismo”, como Heidegger o chamou, para as estruturas massificadoras do Estado, da indústria, do capital e das grandes metrópoles. Este cenário econômico e industrial obviamente acarreta na subsequente exploração do homem pelo homem, degradação da condição humana e devastação do ecossistema e do clima. Assim, a modernidade se confunde com a estrutura empírica do tecido social do liberalismo, sob o signo da racionalização do mundo.

O pensamento de Heidegger volta-se contra a devastação nihilista do processo histórico da modernidade, na qual ele designa por diversas nomenclaturas o mesmo fenômeno: *a consumação da modernidade*, o *gigantismo*, o *planetarismo*, ou ainda a *maquinação* como nomenclatura para a essência da técnica. Estas designações indicam antes a reconfiguração de um mundo histórico da modernidade, provocado pela dominação ocidental, através da técnica e que, enquanto técnica, tem sua raiz na metafísica ocidental. A devastação da modernidade é fruto, portanto, de uma longa história da metafísica ocidental, que terminou por triunfar sobre o planeta, causando danos irreparáveis e irremediáveis. Assim, Heidegger leva às últimas consequências a *confrontação* (*Auseinandersetzung*) em relação à técnica, uma vez que radica a essência da técnica no nascedouro da metafísica ocidental, no início dos gregos, o que torna a posição de Heidegger uma confrontação com toda a história, o fardo e o destino da civilização ocidental.

O caráter ontológico da massificação da técnica, Heidegger o chamou de *maquinação* (*Machenschaft*) nos anos 1930. Já nos anos 1950, no ensaio *A questão da técnica*, Heidegger denomina de *Gestell*, cuja tradução por “composição”, “imposição”, “dispositivo”, demonstra o caráter ontológico da estruturação incondicionada de um novo mundo histórico, em que tudo passa a vigorar sob o imperativo da técnica. A sociedade torna-se técnica, ou seja, torna-se um mercado, uma vitrine de mercadorias, *commodities* e produtos, incluindo aí o agenciamento de serviços e do labor humano. A política, igualmente, torna-se refém dos arranjos econômicos, ela se reduz à economia, sem alcançar a força do enfrentamento político propriamente dito. A organização técnico-econômica, avançando e reorganizando o tecido sociopolítico da era moderna, implica, igualmente, numa nova concepção da história.

Para Fukuyama, com a hegemonia do liberalismo, chegaríamos a um *fim da história* (Fukuyama, 1991). Na obra *O fim da história e o último homem*, lançada logo após a dissolução da União Soviética, Fukuyama discute uma espécie de triunfo que o liberalismo teria alcançado pela própria força da paciência do tempo. O *fim da história* de Fukuyama é a morte das ideologias contrárias ao liberalismo, que provaram ser incapazes de se sustentarem. A história teria mostrado, ao longo do século XX, que as forças antagônicas ao liberalismo (os regimes totalitários do século XX) tiveram seus regimes sucumbidos e que, por eliminação, o projeto do liberalismo é soberano em relação aos demais. Ausente de projetos essencialmente antagônicos, o liberalismo triunfa como a única ideologia e assim perpetua e concretiza um fim da história, pela dissolução de projetos realmente alternativos de oposição.

Precisamente o projeto do liberalismo consiste na vitória de um mundo burguês

desencantado, que Nietzsche e Heidegger se opuseram, e de forma tão veemente, que o chamaram de niilismo ou de abandono do Ser. Fukuyama tem consciência dos críticos do liberalismo em ambos os lados do espectro político, e chega mesmo a discutir o que se pode chamar de uma política nietzschiana, em um ensaio sobre a *megalothymia* (o desejo de superioridade em relação aos outros). O desejo de ser magnânimo, que se eleva acima da média burguesa e bem-comportada, implica, em Nietzsche, nem tanto na virtude da coragem (uma exigência moral), mas no ímpeto de vontade de poder, acima da moralidade e do jogo social dos costumes e preconceitos vigentes. Este desejo de poder, que é, para Nietzsche, instintual, se perde na educação moral e castrada do cristianismo, mas também da nova sociedade burguesa e progressista que, de certo modo, é herdeira da tradição cristã. O animal civilizado do mundo burguês perde a vontade de poder e termina por aceitar a norma do nivelamento social.

No retrato do liberalismo de Fukuyama, reina o *último homem*, como ele alude no título da obra, e que é descrito no *Zarathustra* de Nietzsche. Assim, Fukuyama conclui que o espaço para a agressividade e a competitividade seria particularmente canalizado e exaltado no mundo dos esportes. O mundo dos esportes seria um signo perfeito do mundo burguês, não só como indústria do entretenimento, mas como uma forma de conter a agressividade dentro de uma norma bem controlada de competição isonômica. O retrato de Fukuyama é conscientemente cínico. Ele reconhece que os críticos do liberalismo, sejam marxistas ou conservadores, se consideram moralmente superiores ao projeto essencialmente desencantado do liberalismo. No entanto, o mundo pertence ao liberalismo: tal mundanização do mundo indica uma era do vazio, onde reina a distopia de perda de sonhos políticos. É a vitória de organização racional, da segurança e da privacidade, da maximização do bem-estar e do funcionamento utilitário da técnica. Nesse sentido, as paixões políticas seriam, de algum modo, abrandadas no interior deste mundo. E o próprio liberalismo permitiria o desejo de reconhecimento de grupos minoritários, adotando ele mesmo um princípio de inclusão social no interior do mundo burguês. Por isso, o retrato do mundo arquitetado por Fukuyama é essencialmente despolitizado e desmobilizador, pois supõe que um determinado processo histórico comandado pelo liberalismo seguiria seu fluxo como que naturalmente, e ainda de modo mais seguro com a ausência de oponentes como o marxismo, ou, do outro lado do espectro, o conservadorismo.

Quanto a Heidegger e seu pensamento crítico sobre a era da técnica, há uma tradição de pensamento político alemão, fundada no romantismo, que o autor de *Ser e Tempo* parece se filiar. Adentrando no universo desta tradição, crítica da sociedade burguesa, encontramos particularmente o trabalho do sociólogo Karl Mannheim. Vejamos abaixo um trecho que nos chama a atenção o quanto Heidegger pode ser inscrito no interior deste estilo de pensamento e ajuda a aclarar a obra e o contexto do autor.

O significado sociológico do romantismo está na sua função de oponente histórico das tendências intelectuais do Iluminismo, em outras palavras, contra os representantes filosóficos do capitalismo burguês. Ele se apossou das esquecidas formas de vida e de pensamento, arrebatou-as do esquecimento, trabalhou-as e desenvolveu-as conscientemente e, finalmente, colocou-as contra o modo de pensamento racionalista. [...] A comunidade é colocada contra a sociedade (usando a terminologia de Tönnies), a família contra o contrato, a certeza intuitiva contra a razão, a experiência espiritual contra a experiência material. Todos esses fatores parcialmente ocultos na base mesma da vida cotidiana são subitamente expostos pela reflexão e disputados. (Mannheim apud Foracchi, 1982, p. 95)

Mannheim atribui a essa tradição uma “contra-lógica”, porque ela se opõe ao sistema capitalista e ao mundo burguês, os quais, a partir do processo da revolução industrial, pôs em perigo tradições e costumes, identidades e comunidades, que passaram a estar em vias de

desaparecimento. Acreditamos que Heidegger se inscreve no interior desta tradição e a atualiza perante o contexto do século XX. Chama-nos ainda a atenção o fato de que Mannheim, que publicou o texto em 1927, demonstra como o binômio Ser e Pensar são realçados pelas duas tradições antagônicas desde o final do século XVIII, o que reverbera imediatamente no tema mais proeminente da obra heideggeriana, a questão do Ser, dando-lhe conotações políticas e sociológicas extremamente fortes, para uma questão que poderia ser vista, por um olhar incauto, como uma mera problemática da “metafísica”:

Sociologicamente falando, a maioria das escolas filosóficas que colocam o “pensamento” acima do “ser” tem suas raízes ou na burguesia revolucionária ou na mentalidade burocrática, enquanto que a maioria das escolas que colocam o “ser” acima do “pensamento” tem suas origens no contra-movimento ideológico do romantismo e especialmente na experiência da contra-revolução. (Mannheim apud Foracchi, 1982, p. 130)

Vemos assim que a emergência da questão do Ser em Heidegger não surge apenas de um trabalho com a tradição metafísica, mas antes inscreve a questão do Ser num aspecto sociológico e político fundamental, já que o velamento ou desvelamento do Ser surge precisamente na era da técnica, que corresponde à era do abandono do Ser. Por mais que Heidegger baseie-se na tradição metafísica, é precisamente do interior da metafísica que emana o niilismo da modernidade e da técnica, e por isso a necessidade de sua superação. Isto significa que a metafísica e a questão do Ser recebem uma orientação histórica, já que passam a ser inscritas no interior do fenômeno do niilismo. Nesse sentido, a obra de Heidegger não é apenas um trabalho rebuscado de metafísica ou fenomenologia, mas impõe à metafísica e à escola fenomenológica a necessidade de se pensar historicamente a própria época. Assim, há uma inter-relação entre a metafísica ocidental, a ciência e a técnica moderna, que juntas compõem a era do niilismo ou do abandono do Ser, na construção do mundo histórico da modernidade, e é deste contexto histórico que Heidegger faz surgir a questão do Ser, pensando-o entre seu velamento e desvelamento, ou ainda, entre o niilismo e a superação do niilismo.

A questão do “espírito” em Heidegger

Da mesma forma que Fukuyama, num retrato conscientemente cínico, chama de reino do último homem a massificação do mundo moderno, Heidegger também o descreve numa famosa passagem de *Introdução à metafísica*:

Essa Europa, numa cegueira incurável, sempre a ponto de apunhalar-se a si mesma, se encontra hoje entre duas grandes tenazes, com a Rússia de um lado e a América de outro. Rússia e América, consideradas metafisicamente, são ambas o mesmo: a mesma fúria sem consolo da técnica desenfreada e da organização desenraizada do homem médio. Quando o mais afastado rincão do globo tiver sido conquistado tecnicamente e explorado economicamente; quando qualquer acontecimento, em qualquer lugar e a qualquer tempo, se tiver tornado acessível com toda rapidez; quando um atentado a um Rei na França e um concerto sinfônico em Tóquio poder ser “vivido” simultaneamente; quando tempo significar apenas rapidez, instantaneidade e simultaneidade, e o tempo, como história, houver desaparecido do Dasein de todos os povos; quando o pugilista valer como o grande homem de um povo; quando as cifras em milhões dos comícios de massa forem um triunfo – então, justamente então, continua ainda a atravessar toda essa assombração, como um fantasma, a pergunta: para que? para onde? e o que agora?

A decadência espiritual da terra já foi tão longe que os povos se veem ameaçados de perder a última força de espírito, a força capaz de os fazerem simplesmente ver, como tal, a decadência (entendida em sua relação com o destino do Ser). Essa simples constatação

não tem nada a ver com pessimismo cultural, nem tampouco, como é óbvio, com um otimismo. Com efeito, o obscurecimento do mundo, a fuga dos deuses, a destruição da terra, a massificação do homem, a suspeita odiosa contra tudo que é criador e livre, já atingiu, em todo o planeta, dimensões tais que categorias tão pueris como pessimismo e otimismo de há muito se tornaram ridículas. (Heidegger, 2000, p. 41-42)

Esta declaração expressa o centro das preocupações heideggerianas com o momento histórico que lhe era vivido, em que a civilização europeia (e mais especificamente a Alemanha), como representante de um polo tradicional, está no centro das duas potências modernizantes, o americanismo capitalista e o stalinismo comunista, ambos frutos de um processo de desenraizamento histórico e que, portanto, são “metafisicamente o mesmo”. Em função da ascensão destes dois regimes, está decretada a “decadência espiritual da terra”. Para Heidegger, está em questão a necessidade de um abrigo espiritual que resista à devastação niilista da técnica e do progresso moderno.

Jacques Derrida (Derrida, *op. cit.*) nos chama a atenção para o uso do termo *espiritual*, incomum na obra heideggeriana, mas acentuadamente presente tanto em *Introdução à metafísica* quanto no *Discurso do reitorado*. Esse acento no plano “espiritual” significa o elemento político e, ao mesmo tempo, não-tecnizante do pensamento heideggeriano, um espírito de caráter volitivo, quicá “heróico”, que apenas surge nos escritos de caráter politicamente complicados dos anos 1930. Derrida considera que, enquanto os grandes textos de Heidegger apontam para a necessidade de uma desconstrução da metafísica, eles sofrem um revés nestes escritos de tom público e político, marcando uma espécie de renascimento heróico do desocultamento do Ser e abrigando um mundo espiritual para a habitação poética humana. Assim, o termo *espírito* ou *espiritual* significa, para Derrida, um retrocesso em relação à desconstrução da metafísica, que seria a marca original de Heidegger, e uma apologia para uma metafísica voluntarista e espiritualizada.

No momento em que o seu discurso revela uma afinidade especular com o nacional-socialismo... Heidegger retorna para a palavra “espírito”, que ele antes tinha intencionalmente evitado, ele se desfaz das aspas que ele tinha antes colocado. Ele limita o movimento da desconstrução em que ele tinha previamente se engajado. Ele se engaja em um discurso voluntarista e metafísico, que ele verá subsequentemente com suspeita. Nesse sentido, pelo menos, ao celebrar a liberdade do espírito, sua glorificação lembra outros discursos europeus (espiritualistas, religiosos, humanistas) que as pessoas consideram geralmente se opor ao nacional-socialismo. (Derrida apud Wolin, 1990, p. 156, tradução nossa)

Assim, Derrida parece querer salvar Heidegger de si mesmo, de suas próprias palavras e seus endossamentos. Se o termo *espiritual* apenas surge num contexto de pronunciamentos públicos de Heidegger, no contexto universitário alemão, tendo assim um caráter mais exotérico e vulgarizado, o termo também indica, por outro lado, tanto o sentido de superação do niilismo da técnica e da metafísica quanto o sentido de um abrigo e salvaguarda do mundo por um elemento não-tecnizante. Conforme veremos, este sentido do termo *espiritual* também está presente de forma implícita em toda a obra *Contribuições à filosofia (do acontecimento apropriador)*, onde não há qualquer menção ao vocabulário “espiritual”. Queremos demonstrar, ao que se segue, que as *Contribuições* aprofundam e intensificam aquilo que já é anteriormente exposto nos escritos públicos de Heidegger da época. Ressaltamos que não é apenas Derrida que ressalta o termo *espírito* em Heidegger, mas que ele também surge num texto de Gadamer intitulado *Ser Espírito Deus*:

Quem quer que tenha sido tocado um dia pelo pensamento de Martin Heidegger não pode mais ler os termos fundamentais da metafísica, que dão o título da minha contribuição [*Ser Espírito Deus*],

da mesma maneira que a tradição da metafísica o fazia. O fato de que o ser é espírito poderia se colocar em sintonia com os gregos e com Hegel, e o fato de que Deus é espírito é dito pelo Novo Testamento. (Gadamer, 2012, p. 429)

Vemos nesse trecho uma apresentação da questão bastante distinta da de Derrida. Gadamer enfatiza uma relação explícita entre *Ser*, *Espírito* e *Deus*, da qual fazem parte a tradição tanto grega quanto bíblica, e ainda Hegel. Em Heidegger, tais termos são reapropriados de forma distinta, mas o que aqui nos importa é que há, mesmo assim, uma relação entre *ser* e *espírito*. O que Gadamer parece querer enfatizar é que Heidegger sempre pensou o contexto polissêmico do *Ser* no sentido amplo de uma dimensão espiritual, já que *Ser* e *Dasein* se reapropriam mutuamente. Se o termo “espírito” está sempre implícito em grande parte da obra heideggeriana, e se ele só surge com louvor nos textos públicos do contexto universitário alemão nos turbulentos anos 1930, isso significa que tanto Gadamer quanto Derrida parecem mostrar o aspecto central de uma filosofia que visa abrigar um mundo espiritual perante a era da técnica. Vejamos abaixo um trecho do *Discurso do Reitorado*, onde Heidegger tenta conceituar o termo *espírito*, inclusive em sua relação com *Ser*:

Pois “espírito” não é nem sagacidade vazia, nem um jogo de palavras descomprometido, nem o impulso sem margens de uma desmontagem às mãos do entendimento, nem mesmo a razão universal, mas o espírito é a resolução originariamente disposta e sábia à essência do ser. E o mundo espiritual de um povo não é a superestrutura de uma cultura, nem mesmo como o museu para conhecimentos e valores utilizáveis, mas é o poder da mais profunda conservação das suas forças de terra e de sangue enquanto poder da excitação mais íntima e do abalo mais vasto da sua existência. Só um mundo espiritual garante ao povo a grandeza. Pois ele obriga a que a constante decisão entre a vontade da grandeza e o consentir da queda [Vefall] se torne na guia de marcha para a marcha que o nosso povo iniciou em direção à sua história futura. (Heidegger, 2009a, p. 8)

Aqui no trecho, temos que o termo *espírito* parece transmitir um campo de significação bastante abrangente. É claro que o contexto nos faz remeter imediatamente ao macabro “espírito” do nacional-socialismo. Mas o que nos importa é o de encontrar a essência do significado de espírito: uma espécie de holismo na vida de uma comunidade, de uma nação, de uma época, de uma dimensão histórica (raízes e memórias), de tal modo que a ideia de comunidade, intersubjetividade e holismo se juntem para compreender a dimensão mais abrangente de uma vida em comum. É aqui que o termo espírito, como o elo de ligação comunitária, remete ao seu sentido em Hegel que, na *Fenomenologia do Espírito*, diz que espírito significa um “Eu que é Nós, um Nós que é Eu”.

Quando a consciência de si é objeto, é tanto Eu quanto objeto. Para nós, portanto, já está presente o conceito do espírito. Para a consciência, o que vem a ser mais adiante, é a experiência do que é o espírito: essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências de si para si essenciais – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu. (Hegel, 2014, p. 142)

Podemos pensar que Heidegger, seguindo Hegel, ainda permanece num campo de um comunitarismo espiritual, mesmo na sociedade moderna atomizada. Ele pensa uma metafísica social de um plano supra-individual na qual há a troca de relações intersubjetivas. Um *mundo espiritual* significa a dimensão holista de uma comunidade. Nas *Contribuições*, que, apesar de não se referir literalmente a um *mundo espiritual*, parece ter como tema as mesmas decisões para o abrigo deste espiritual no mundo, entendido como a apropriação do Ser em relação ao *Dasein*. As *Contribuições* tratam do momento do acontecimento apropriador como fundador e criador da

história, como decisão e salvaguarda pela verdade do Ser, momento em que está em questão, podemos dizer, o abrigo de um *mundo espiritual*, isto é, onde se guarda e resguarda o desvelamento originário da verdade e do pressentimento para o Ser.

A superação do niilismo da técnica e da metafísica

Assim, por um lado, entendemos a configuração do mundo moderno como fruto da metafísica ocidental, que é sina e o fardo do Ocidente. Através da metafísica, lega-se o desenvolvimento da técnica, que é propriamente o maior signo da modernidade. A técnica constrói um mundo unicamente disposto como fundo de reserva, em que tudo se encontra disponível para o mercado. O mundo técnico se caracteriza como o *abandono do Ser*, isto é, o desenraizamento e a perda dos fenômenos originários da relação do homem com o Ser. Ao contrário, o espírito, como o poder da mais profunda conservação das forças recônditas, isto é, como elemento abissal das potências originárias do Ser, clama para que haja um desabrochamento histórico-espiritual no mundo e que, portanto, este mundo não seja entendido tão-somente como fundo de reserva, como reificação da totalidade dos entes no mundo.

O niilismo triunfa através da massificação do homem e da transformação do mundo em um grande fundo de reserva. Cria-se, assim, uma crise *espiritual*, particularmente no mundo ocidental, considerado aqui, em termos críticos, como o berço do racionalismo metafísico. É em função da crise *espiritual* do Ocidente que está implicado o valor da civilização, como também as forças recônditas que podem animar o *espírito* de uma civilização. Se a questão do niilismo está condicionada, para Heidegger, com a questão da técnica, ela se apresenta também em sua *confrontação* (*Auseinandersetzung*) com Nietzsche, tendo em perspectiva toda a história da metafísica ocidental e sua crise. A tradição metafísica desabrochou-se, em seu último momento histórico, numa exacerbação intelectualista que é essencialmente niilista. Trata-se da própria tradição metafísica que, de si mesma, desvelou sua essência niilista em um intelectualismo sem limites, presente como signo da modernidade da racionalização do mundo. Nietzsche encarna, ao mesmo tempo, a posição do niilismo e de sua superação – mas esta superação do niilismo parte do próprio abismo do niilismo a qual Nietzsche contemplou.

Isso quer dizer: o niilismo não pode ser superado de fora. Não se consegue superá-lo por meio da mera extração e do mero afastamento, por meio da simples substituição do Deus cristão por um outro ideal, a razão, o progresso, o socialismo “econômico-social”, a simples democracia (Heidegger, 2014, p. 311).

Diante do fato de que Deus está morto, nenhum substituto lhe está à altura: nem a razão, o progresso, o socialismo ou a democracia. Todos estes ídolos, que tentam substituir os “valores supremos e transcendentos”, não são suficientes frente à crise do niilismo. As *Contribuições* perguntam, portanto, em uma via que é agora aberta, em função da era do niilismo, em busca de um outro início do pensamento, para a qual o mundo ocidental agora se volta. O outro início é uma condição necessária para o estado vigente da civilização, já que não há mais um sentido eminente do humano em relação ao mundo. Com a morte de Deus, todos os valores ou ideais mais eminentes encontram-se em crise, ou são possíveis de serem questionados – o questionamento incessante, provocado pelo racionalismo sem limites, é um dos frutos do niilismo da metafísica. O desaparecimento da transcendência, do sagrado e, como Nietzsche o chama, dos valores supremos, não só provoca o fim da aspiração além-mundana, como torna desencantado o próprio mundo, que perde seu sentido. A perda do sentido em geral, no mundo ou no além-mundo, caracteriza-se como a grande questão do niilismo. Para Heidegger, a técnica nada mais faz do instaurar o regime em que tudo se dispõe como fundo de reserva e nada tem mais valor ou sentido intrínseco.

A necessidade de um sentido, que é o sentido do Ser (ou, como se diz nos escritos dos anos 1930, a verdade do Ser), é a questão fundamental de Heidegger como confrontação à era da técnica. Assim, a questão sobre o sentido e a verdade do Ser caracteriza-se como uma questão histórica. Nas *Contribuições*, o Ser se essencializa no momento histórico do acontecimento apropriador, em que reconfigura a dinâmica particular da quadratura (mundo, terra, homens e deuses), realizando, assim, a abertura ontológica da mundanidade de mundo. O próprio levantamento da questão do Ser, da necessidade da retomada da questão do Ser, já instaura o sentido decisivo em que a fundação da verdade do Ser se torna necessária, no momento do acontecimento apropriador. Isso significa que, para Heidegger, a nossa era se caracteriza como aquela do abandono do Ser, da retração do Ser, e do domínio como que exclusivo nos entes, na totalidade e na entidade dos entes, sob o comando da técnica, ciência e metafísica. Fica-se, então, a necessidade de uma decisão sobre a superação desse estado de coisas, isto é, do mundo da modernidade, num evento apoteótico de desocultamento do Ser. Zeliko Loparic, no entanto, alerta sobre o que está em questão para que saltemos acima do mundo técnico, com todas as implicações que isso teria, em virtude da já consolidada racionalização do mundo:

A saga heideggeriana da verdade do ser e do salvamento dos perigos da técnica pela apropriação do homem pelo ser impõe exigências que muitos, acredito eu, não estariam prontos a atender: deixar de lado a linguagem teórica, a lógica e a matemática, o conhecimento científico da natureza, o estudo científico da natureza humana com suas dimensões de animalidade, de integração e de socialidade (a cargo da biologia, antropologia, psicologia, incluindo a psicanálise, e sociologia, respectivamente), a filosofia (a semântica, a epistemologia, a filosofia da linguagem), aspectos abstratos da cultura (a moral da lei, os direitos, a experiência cultural), a não ser aquela relacionada aos monumentos ao desocultamento, nomeadamente a poesia de Hölderlin. (Loparic, 2016, p. 6)

Assim, para Loparic, a reivindicação revolucionária de Heidegger significa uma espécie de destruição dionisíaca de boa parte dos saberes teóricos já consolidados no mundo moderno. Isto porque a tecnicização dos saberes e da vida na estrutura social gerou a sociedade em que “tudo funciona”, mas que perde justamente o brilho do instante privilegiado do acontecimento apropriador, o brilho fugaz que nos permite percebemos, como numa revelação súbita, de que estarmos vivos, ou seja, apropriados pelo Ser. O mundo técnico é a imposição de uma estrutura quase inquebrantável, tal como afirmou Margaret Thatcher, “*there is no alternative*”. Mas será que haveria momentos, na história ou no político, que eles possam desabrochar e dilatar a clareira que, no aberto, o Dasein se abre para o Ser. A estrutura da maquinação técnica já está consolidada; resta saber o que ainda nos faz sermos *Dasein*, apropriados pelo Ser, para reinventarmos o mundo ou habitá-lo poeticamente (não tecnicamente). Para Heidegger, a estrutura do mundo técnico é tão sufocante que seria preciso superar todo os elementos técnicos dos saberes para encontrar, novamente, o poético, uma dimensão que parece isolada e marginalizada na era da técnica.

Temos, portanto, que a questão do niilismo, se se refere à metafísica ou à técnica, também se refere à morte de Deus, como Nietzsche o chamou. Heidegger pensa, para a superação do niilismo, isto é, para reencantar o mundo, que seria necessária uma força do abismo sem fundamento do Ser, que se revelaria como elemento poético e não tecnicizante, superando, assim, toda a maquinação técnica dos saberes especializados do mundo burguês, tal como Loparic se refere. Nietzsche também desejou destruir toda a cultura, desenraizar-se em relação ao passado, do platonismo, do cristianismo e mesmo dos valores do Iluminismo, o que fez com que se caracterizasse como a má consciência de sua época. Mas Heidegger viu nele “o último filósofo alemão que procurou apaixonadamente Deus” (Heidegger, 2009a, p. 7). Mesmo que Nietzsche seja o filósofo que assertivamente tenha declarado que “Deus está morto”, resulta paradoxalmente

desta afirmação que, para Heidegger, Nietzsche e sua força destrutiva e iconoclasta perante toda a cultura, passada ou presente, se configura como o vigor de uma busca desesperada, diante do abismo do niilismo, de superá-lo a partir de si mesmo.

Assim como Nietzsche destrói toda a cultura, o que Heidegger interpretou como a busca apaixonada por Deus, este, seguindo Nietzsche, procura ver além de toda construção da sociedade moderna, na qual julga-a como essencialmente niilista. *Contribuições à filosofia*, dessa maneira, tratam apenas de um tema: a superação do niilismo da modernidade e abrem o horizonte especulativo de uma *modernidade alternativa*. Cada uma das oito partes de *Contribuições* são variantes em cima de um mesmo tema em comum: a transição para um outro início da história perante a era da técnica. De modo análogo à destruição dionisíaca de Nietzsche, Heidegger realiza sua busca apaixonada pelo Ser, ao empreender a confrontação (*Auseinandersetzung*) com toda a cultura moderna (a ciência e a historiografia, a opinião pública do Iluminismo, a mídia e a dominação do capital) que teria que ser superada num salto (*Sprung*) onde ocorre o acontecimento apropriador entre o humano e o Ser, e também a decisão sobre a deização dos deuses (*die Götterung der Götter*). É a superação de todo o mundo moderno que indica o caminho para a passagem do último deus, que é, por sua vez, anunciado por aqueles que estão por vir (*die Zu-künftigen*). Neste sentido, a era da “consumação da modernidade” é a *era do fim*, mesmo que ela perdure no tempo indefinidamente – ela é o fim da tradição ocidental que doa seus últimos frutos no mundo moderno (nos quais devem ser incluídos o Iluminismo, o liberalismo, a ciência e a técnica etc.).

A relação entre tradição e modernidade ganha complexidade na perspectiva particular heideggeriana. Pois a modernidade é fruto da tradição, mas ela é também a consumação e o fim da tradição, já que ela finalmente apresenta a essência da tradição como niilismo, essência que talvez ainda estivesse encoberta no seu início e que se desabrocha em sua plenitude no mundo moderno. Já que a tradição se mostra finalmente, de forma explícita, como niilismo (tal como é o caso da posição de Nietzsche), ou seja, já que a tradição se autodestrói no processo de racionalismo sem limites, cabe a tomada de decisão de uma superação da tradição, uma vez que esta não tem mais futuro por si mesma, pois seu próprio niilismo a destruiu. A partir daí, a decisão está lançada para a superação de toda a tradição ocidental. Esta decisão mostra-se necessária, pois, em verdade, a tradição ocidental já acabou. A meditação (*Besinnung*) sobre a história da tradição ocidental não é senão a meditação sobre o seu fim. A partir desta meditação, abre-se o caminho para um outro início, no qual a metafísica ocidental passará por uma transformação essencial e deflagradora. Abre-se também o caminho para o último deus, que é a transfiguração definitiva do outro início.

Não pertencendo aos deuses da tradição, o último deus caracteriza-se como o elemento mais arcaico e originário e, ao mesmo tempo, o mais porvindouro – originário e porvindouro, ao mesmo tempo como o elemento mais longínquo do passado e o mais “decisivo” para o futuro. Como confrontação à era da técnica e a toda cultura moderna, o último deus é indicado como a sua passagem (*Vorbeigang*), um fenômeno inteiramente histórico, em que o evento fugaz de sua passagem, indica a possibilidade de uma revelação epifânica perante a indigência da humanidade na era da técnica.

“Chegamos demasiadamente tarde para os deuses e demasiadamente cedo para o Ser” (Heidegger, 1971, p. 4). Nesta célebre citação, presente em *Aus der Erfahrung des Denkens* (*Gesamtausgabe* 13) (Heidegger, 1983), Heidegger cria uma articulação entre o divino e o ontológico, sem cair, no entanto, nas armadilhas da onto-teologia. Isto significa que vivemos o desencantamento do mundo, a perda do sentido para o mistério e a transcendência, e, ao mesmo tempo, pouco sabemos sobre o Ser, como o elemento originário que “se dá” (*es gibt*) de forma anterior a toda *presença* ou realidade efetiva. Assim, o significado de Deus perdeu todo o seu sentido histórico, na era do niilismo que inclui conjuntamente a própria onto-teologia, época que

corresponde ao que Heidegger chamou de *abandono do Ser*, deixando em suspenso, como em um enigma, o sentido para a palavra *Ser*.

À época da entrevista em *Der Spiegel*, Heidegger lamenta e confessa que “só um deus pode nos salvar” (Heidegger, 2009b). Daniela Vallega-Neu acredita que haveria uma ligação entre a passagem do último deus no final de *Contribuições* com a salvação do Deus na entrevista do *Der Spiegel* (Vallega-Neu, 2018, p. 58). Em *Contribuições*, o último deus é uma ocorrência histórico-fenomenológico, pois ele surge apenas em uma passagem (*Vorbeigang*) fugaz e sorrateira. Embora isto não fique explicitado, o comentário na entrevista *Der Spiegel* parece criar ressonâncias claras com o último deus de *Contribuições* (que não é o Deus cristão, ou seja, algo pertencente à tradição e, sobretudo, que foi enrijecido pela tradição). Ainda mais na entrevista em *Der Spiegel*, nota-se que a característica da passagem deste Deus é a salvação. Esta salvação redime a humanidade da era da técnica, e relembra da relação do homem com Deus, para além da vontade de conhecimento ilimitado e do autofundar-se do sujeito moderno que caracterizam o antropocentrismo da filosofia moderna.

Estamos, assim, construindo uma espécie de arquitetura paralela à modernidade – uma *modernidade alternativa*. A era moderna pode ser descrita como a era da técnica, ou a era do sujeito. Ela é a era do advento técnico-científico e sua revolução copernicana na relação do homem com o universo. Também é a era do sujeito, da conquista dos direitos sociais e jurídicos, bem como de uma sociedade individualizada e atomizada. É devido à atomização socio-cultural que é possível, por exemplo, o advento da filosofia como “visão de mundo” (*Weltanschauung*), tal como ficou célebre em Dilthey. A visão de mundo dispersa o conhecimento em uma pluralidade de perspectivas distintas e igualmente possíveis, gerando uma espécie de aporia que, para Heidegger, significa a morte do desejo de filosofia. Como já dito, as *Contribuições* são marcadas por uma noção de *decisão* sobre um destino histórico do acontecimento do Ser. No parágrafo 44, presente na primeira parte “Visão prévia” (*Vorblick*), Heidegger elenca decisões que devem ser tomadas; caso elas não sejam, fica em questão qual será o destino da história e da metafísica ocidental no horizonte dominado pela maquinação técnica.

Uma das decisões se pergunta: “Sobre se o homem quer permanecer ‘sujeito’ ou se ele funda o ser-aí” (Heidegger, 2015, p. 92). Como já comentado, nessa decisão, Heidegger estabelece a dicotomia entre “sujeito”, usualmente encontrado na filosofia moderna, e o seu sentido para *Dasein*, no qual não é possível objetificar o seu ser, pois seu ser é um abrir-se no tempo e na história. Podemos pensar que há uma topologia do “sujeito”, isto é, uma ciência do lugar para o qual o uso do termo filosófico se dissemina por toda a sociedade moderna. Assim, *sujeito* representa tanto o sujeito cognoscente das ciências, a era dos direitos sociais e políticos no mundo democrático, a própria sociedade individualista e atomizada, a subjetivação e relativização de pontos de vista como que impossibilitando a compreensão sobre a verdade e a realidade. Fundar o *Dasein* incide num campo de significações, ao contrário, em que realiza o fundamento ontológico do ser do humano como abrir-se de si mesmo, rumo a sua autotranscendência. O *Dasein* abre um mundo e a história, e portanto os transfigura; enquanto a figura do sujeito é um enrijecimento autocentrado sobre si mesmo, a atomização do homem.

Em uma outra decisão, Heidegger se questiona: “Sobre se a história é degradada e transformada em arsenal das confirmações e das antecipações ou se ela desponta como a cordilheira das montanhas estranhas e inescaláveis” (Heidegger, *idem*). Nesta decisão, está em questão o uso e o domínio da historiografia e o seu “arsenal” de fatos, que são posteriormente transformados em narrativas teleológicas e evolutivas da história, não sendo capazes de conceber a história como zonas inóspitas, “montanhas estranhas e inescaláveis”, na qual se dão diversas formas de essenciação da história do Ser na sua apropriação com o material plástico do ser-aí humano. Enquanto em uma historiologia se observa fatos e se estrutura uma ideia de progresso,

o histórico em Heidegger se funda no abismo do Ser e seu enigma essencial devido ao seu caráter essencialmente velado. Está implicada nesta decisão saber se a modernidade é um progresso em relação à tradição e se, a partir dela, se estende indefinidamente no tempo este progresso contínuo e assegurado dos fundamentos da modernidade, ou se a história permanece essencialmente um enigma, não sendo capaz de se criar metaforicamente uma teleologia ou narrativa histórica própria.

Em seguida, Heidegger sintetiza o caminho de todas as suas decisões apontadas: “Todas essas decisões, que são ao que parece muitas e diversas, se reúnem em uma e única: saber se o ser se retrai definitivamente *ou* se essa retração se torna enquanto recusa a primeira verdade e o outro início da história.” (Heidegger, *Ibidem*, p. 93). Isto é, a ausência de decisão implica na retração definitiva do Ser, indicando a consumação do niilismo da modernidade, ou se, no caso de uma decisão, ao menos a própria retração possa ser aferida como a primeira verdade, a partir da qual se historiciza a história, o que também significa o retorno de um *mundo histórico-espiritual*. Heidegger acrescenta: “O que significa aqui decisão? Ela determina sua essência a partir da essência da transição da Modernidade para o seu outro.” (Heidegger, *Idem*). Neste trecho, está comprovado, conforme estava sendo exposto, que a perspectiva histórica heideggeriana se encontra em um espaço de decisão *entre* o desenvolvimento principal da modernidade, que é neste caso visto como decadência ou *abandono do Ser*, e a *modernidade alternativa*, o outro da modernidade, que indica a passagem do fim da modernidade para um outro início. A noção de que haveria algo como um *fim da modernidade* (aludimos ao título de Vattimo aqui [Vattimo, 1996]), na qual os projetos democráticos, liberais, técnicos e racionais seriam então vistos como sinais de uma decadência e retraimento do Ser, e que, por isso, clamam pelos profetas de um destino alternativo, os que estão por vir (*die Zu-kunftigen*), que, por sua vez, são a mediação para a passagem encantatória e evanescente do último deus. Neste caso, o projeto da modernidade, fundado na soberania da subjetividade, do contrato, da sociedade civil, do mercado e da técnica, corresponde a um projeto cujo resultado é a massificação e nivelamento da técnica e o niilismo de uma era do vazio. Dentre os muitos sentidos possíveis para o “outro início” heideggeriano, está implicada a derrocada do projeto principal da modernidade, cujo projeto é essencialmente racional, técnico, desprovido de “espírito”, isto é, de um laço comunitário e um enraizamento primordial que cria a centelha para as manifestações políticas, históricas e espirituais do homem. Heidegger não conseguia ver no projeto do mundo burguês e liberal se não a indigência, e ainda mais, a indigência da falta de indigência (devido à política de bonança e bem-estar da era da técnica), que Nietzsche chamou desdenhosamente como a era daqueles homens ingênuos que “inventaram a felicidade”. Neste sentido, a aparição do último deus ocasiona um outro momento da história, que criaria um mundo histórico alternativo ao nosso, e marcado por um elemento tradicional (Deus) e, ao mesmo tempo, pós-tradicional (no sentido que ele suprassume, conservando e superando, a transformação da modernidade).

A pretensão universalista da racionalidade ocidental

Enquanto a racionalidade ocidental é posta em questão, ao ponto de se demandar nas *Contribuições* uma decisão pelos elementos não-racionais ou além do racional, uma vez que é a estrutura fundamental da racionalidade ocidental que legou a era do niilismo, consumada no advento da modernidade, vemos, por oposição, como os ideólogos desta mesma racionalidade a veem como um “significado e valor universais”, como escreve Max Weber na introdução de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*:

Ao estudarmos qualquer problema da história universal, o produto da moderna civilização europeia estará sujeito à indagação de quais combinações de circunstâncias se pode atribuir o fato de na civilização ocidental, e só nela, terem aparecidos fenômenos

culturais que, como queremos crer, apresentam uma linha de desenvolvimento de significado e valor universais.

Apenas no Ocidente existe uma ciência num estágio de desenvolvimento que reconhecemos, hoje, como válido. O conhecimento empírico, as reflexões sobre o universo e a vida, a sabedoria filosófica e teológica das mais profundas não estão aqui confinadas, embora no caso desta última o pleno desenvolvimento da teologia sistemática deva ser creditado ao cristianismo sob a influência do helenismo, uma vez que dela houve apenas fragmentos no islamismo e numas poucas seitas hindus. (Weber, 2004, p. 3)

O nascimento da metafísica na Grécia marca o início de uma era cuja consumação se dá no processo da modernidade de racionalização e tecnicização do mundo. Dessa maneira, a noção heideggeriana de uma superação da metafísica e o questionamento da era da técnica impõe uma *confrontação* à civilização ocidental como um todo e sobretudo sua pretensão de racionalidade universalista. Uma vez que é a pretensão universalista da racionalidade o legado que ela gera para o mundo moderno e contemporâneo, sob a instauração da tecnicização do mundo e da sociedade planetária, fecha-se um arco histórico cujo início longínquo é o nascimento da metafísica ocidental, que vem a se consumir apenas no mundo técnico contemporâneo. A metafísica chega ao seu fim, e a tarefa deve ser agora de se confrontar diretamente com a essência da metafísica e sua transformação na tecnicização do mundo, de tal maneira que o pensamento seja liberado para um outro início, que não está mais atrelado à necessidade das pretensões universalistas do racionalismo técnico e metafísico. O mundo técnico e o legado da metafísica, sendo a pretensão pelo desencobrimento da entidade dos entes, na verdade velam e encobrem, de modo fundamental e irremediável, o fenômeno originário da clareira do Ser e da *aletheia*, sendo, por esta razão, a instauração do obscurecimento do mundo e do niilismo. Para Heidegger, a força do desvelamento fundamental e fundante da *aletheia*, em que se abre a clareira do Ser, corre o risco de se perder inteiramente no mundo técnico, cuja pretensão de cálculo e sob o império da razão instrumental desconhece a força mais primordial e originária da verdade.

No entanto, no ensaio *A questão da técnica*, Heidegger afirma categoricamente: “Técnica é uma forma de desencobrimento. A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e des-encobrimento, onde acontece *aletheia*, verdade” (Heidegger, 2008, p. 18). A técnica é uma forma de desencobrimento porque ela desvela a entidade dos entes, ela é um mecanismo onde certas leis da *physis*, em sentido técnico-matemático, podem se abrir e se revelar. A *aletheia* ocorre aqui em sentido técnico ou matemático. Apesar disso, o domínio técnico-matemático da racionalidade ocidental, que reivindica a pretensão de universalidade, se pretende como domínio exclusivo da verdade entendida como correção, a partir da instrumentalidade técnico-científica. Um outro domínio, não-técnico, da *aletheia* e do Ser está em questão para Heidegger, um outro domínio que está sendo inteira e completamente acobertado na era da técnica, e que, por isso, obscurece a região de um fenômeno originário, anterior à lógica e à metafísica ocidental. Segundo a dicotomia presente em Peter Trawny (Trawny, 2017), haveria um dualismo entre a topologia técnico-matemática e a topologia poética. Assim, há um domínio da racionalidade, da lógica, que abriga o mundo histórico do presente e em que o mundo da técnica possui um sentido vasto, pois abarca âmbitos diversos da configuração moderna, como a psicologia e a psicanálise, a sociologia e a história, isto é, as diversas ciências que são fruto do desenvolvimento e maturação da metafísica ocidental, como foi salientado na citação acima de Loparic. No entanto, haveria um domínio, a “topologia poética” como chama Trawny, que estaria desaparecendo perante o mundo moderno, cujo domínio é precisamente a fonte como que sagrada do mais originário, no qual está sendo perdido no momento histórico do esquecimento do Ser. A pretensão da técnica de um conhecimento infindo, de um progresso ilimitado no saber, de um *desvelamento* incessante da entidade dos entes, e de uma ausência do mistério, encobre, assim, todo e qualquer fenômeno

originário, anterior ao próprio “conhecimento”. Esta é a resistência de Heidegger ao mundo técnico-científico, fundado no conhecimento e na racionalidade ilimitada, mas na qual a *aletheia* e a clareira do Ser são encobertas como regiões suspensas e intransitáveis no momento histórico da era da técnica. Este encobrimento é tão mais grave porque está em questão nele a relação mútua entre homem e o Ser, que se inter-relacionam apropriadamente. A própria condição humana, na sua relação com o Ser, está posta em questão na era da técnica, a partir da qual o âmbito fundacional de toda a cultura pode surgir e florescer. Não é só a morte da cultura, no campo político, histórico, estético etc., como âmbito da manifestação *espiritual* no mundo, que está em questão perante o domínio incessante e irrefreável da técnica, mas o aspecto originário e fundacional que promove a cultura e, assim, o erigir de um mundo histórico no qual o homem é abrigado. O mundo histórico na qual estamos sendo abrigados e salvaguardados, o mundo da racionalidade técnica, não se dá sem a configuração da apropriação entre o humano e o Ser neste processo. A essência da técnica, a *Gestell*, é um envio do Ser, como momento da história do Ser. O perigo da técnica reside antes no fundamento abissal do Ser que, em sua apropriação com o homem, pode vir a transformá-lo no escravo da técnica, entendida como o poder e domínio legado pelo Ser em sua apropriação na técnica.

Conclusão

Onde está o *espírito* para Heidegger? Ou seja, que grandes manifestações da relação do homem com o Ser surgem historicamente perante a era da técnica? Haveria ainda algo a se pensar sobre a arte e a poesia, o campo da “topologia poética”, como salienta Trawny, e no qual Heidegger nunca deixou de confrontar com o niilismo da modernidade e da técnica. Também no âmbito político, a manifestação de uma ocorrência de grande magnitude foi entendida por Heidegger pelo erro de sua associação com o nacional-socialismo. Mas se a força da palavra heideggeriana pode transcender os seus eventos factuais, incluindo o conceito que fazemos uso de *modernidade alternativa*, que passa a ter um horizonte muito vasto do elemento poético ou originário das forças do Ser em confronto com a racionalização do mundo, então ainda é possível de se pensar, com Heidegger, nas forças recônditas que animam o *Dasein* e apropriam o homem para a morada que lhe é própria, na plena associação entre o poético e o político, podendo, assim, apropriar-se do pensamento heideggeriano para os nossos dias. Da mesma maneira, a exigência de um outro início que, se pode parecer como uma confrontação monumental diante de todos os saberes especializados na era das ciências e dos saberes, exige, por isso mesmo, a aspiração ao elemento mais eminente possível, nem que, para isso, seja preciso se desprender da topologia e da axiologia do mundo moderno e ocidental, para que se possa contemplar além dela e enxergar os caminhos porvindouros que levam além da mera continuação da tradição. Assim, o outro início é a própria questão filosófica, isto é, a verdadeira tarefa do pensamento, em busca do elemento mais elevado – uma busca que, sem ela, cairíamos na era do vazio, no mero acúmulo dos saberes técnicos ou na transmissão acrítica da tradição. Como disse Hölderlin, onde mora o perigo, lá está aquilo que salva: o perigo e a salvação complementam-se estranha e mutuamente em Heidegger, diante da confrontação da era do niilismo técnico.

Referências

- DERRIDA, Jacques. *Of spirit: Heidegger and the question*. Londres, Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- FORACCHI, Marialice Mencarini (org.). *Karl Mannheim: sociologia*. Tradução de Emílio Willems, Sylvio Uliana e Cláudio Marcondes. São Paulo: Ática, 1982.
- FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*. Nova York: The Free Press, 1992.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hegel Husserl Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GRIFFIN, Roger. *Modernism and fascism*. Nova York: Palgrave Macmillian, 2007.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *A auto-afirmação da universidade alemã*. Tradução: Alexandre Franco de Sá. Covilhã, 2009a. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_martin_auto_afirmacao_universidade_alema.pdf>. Acesso em 22/03/2023.
- HEIDEGGER, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Introduction to metaphysics*. Tradução de Gregory Fried and Richard Polt. New Haven, Londres: Yale University Press, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Já só um Deus nos pode ainda salvar*. Tradução: Irene Borges Duarte. Covilhã, 2009b. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf>. Acesso em 22/03/2023.
- HEIDEGGER, Martin. *Poetry, Language, Thought*. Nova York: Harper and Row, 1971.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- LOPARIC, Zeljko. *Martin Heidegger, 2014: Contribuições à Filosofia. (Do acontecimento apropriador)*. Tradução Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Veritas, 504p. *Natureza Humana - Revista Internacional De Filosofia E Psicanálise*, 17(1), 2016. Recuperado de <<https://revistas.dwwe.com.br/index.php/NH/article/view/90>>
- MANENT, Pierre. *História intelectual do liberalismo*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- TRAWNY, Peter. *On freedom: technology, capital, medium*. Tradução de Richard Lambert. Londres, Nova York: Bloomsbury Publishing Plc, 2017.
- VALLEGA-NEU, Daniela. *Heidegger's poetic writings*. Bloomington: Indiana University Press, 2018.
- VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- WOLIN, Richard. *The politics of being: the political thought of Martin Heidegger*. Nova York: Columbia University Press, 1990.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: João Gabriel Paixão. jgabrielpaixao2@gmail.com