

4.

O mundo feito imagem

“(…) que, para Platão, a entidade do ente se determine como *eidos* (aspecto, vista) [*Aussehen, Anblick*], eis a condição historial longínqua, reinando longamente numa velada mediação, para que o mundo tenha podido se tornar imagem.”³⁶⁹

“Die Metaphysik ist kein Gemächte des Menschen.”³⁷⁰

Num ensaio de 1933 intitulado *Experiência e pobreza*, Walter Benjamin lançou luz de maneira surpreendente sobre o estado de empobrecimento a que chegara a experiência dos homens no mundo contemporâneo. “Pobres, eis o que nos tornamos”, escrevia Benjamin numa das últimas linhas do texto. A penúria do século XX, que Benjamin traduz luminosamente citando André Gide: “cada objeto que quero possuir torna-se para mim opaco”³⁷¹, não se reflete somente na redução tipicamente moderna da esfera pública à vida privada, à fuga do mundo comum para um individualismo crescente, como temos ainda o hábito de constatar. Tampouco a “pobreza em experiência” descrita por Benjamin se limitava ao estado de entrega do homem moderno à superabundância do novo, das novidades do presente, a sua plena imersão na evolução técnica e social, no conforto conformista de uma vida reduzida à busca do bem-estar. Benjamin, um autor cuja lucidez para apreender o presente jamais passou ao largo de uma necessidade profunda de compreender o passado, sequer precisou se defender da tentação da pura nostalgia. O traço mais marcante dessa pobreza, a pobreza de um presente despojado da autoridade do tempo e de suas histórias, viria à público, segundo ele, sobretudo na linguagem e nas obras de artistas que, longe de voltar as costas para a indigência do mundo atual, “aspiram por um

³⁶⁹ HEIDEGGER 1938, p. 91. A tradução é nossa.

³⁷⁰ HEIDEGGER 1936/46, II, p. 332.

³⁷¹ BENJAMIN 1933, p. 217 (tr.fr., p. 369).

ambiente no qual possam fazer valer a sua pobreza”³⁷². O que torna esse homens sensíveis à pobreza, diz Benjamin, é que eles “‘engoliram’ tudo isso, a ‘cultura’ e o ‘homem’, e estão enjoados e cansados disso”³⁷³. Pois a pobreza não advém da falta de um como do outro, mas antes do seu excesso, da incapacidade do homem moderno de se referir a qualquer coisa de outro que não a sua cultura, da impossibilidade da cultura moderna de exaltar qualquer outro valor que não a si mesma. A cultura teria se tornado, definitivamente, o único e mais alto objeto de culto do homem moderno. E os que ainda têm olhos para vê-lo são também os únicos capazes de constatar que um dos germes da indigência espiritual da época reside nessa espécie de deslumbramento consigo mesmo que não cessa de assediá-la. Benjamin vê na assunção da pobreza pela arte um modo de resistir às investidas políticas de uma civilização que, tendo transformado o passado em “herança cultural”, tornou-o irreconhecível, estéril, inócuo. A tradição convertida em moeda de troca – “capital cultural” é, com efeito, uma fórmula empregada sem quaisquer reservas no debate pedagógico atual – tornou-se o material necessário à manutenção do homem na cultura. Mas a pergunta capital que Benjamin dirige a seus contemporâneos é: “o que vale todo o patrimônio cultural (*das ganze Bildungsgut*), se nós não nos ligamos a ele por laços de experiência?”³⁷⁴

O assédio da interpretação “cultural” das coisas humanas – “*das menschliche Tun als Kultur*” – é um tema que ocupa Heidegger na sua leitura das transformações produzidas pelo advento dos tempos modernos.³⁷⁵ Ao analisar, por volta do final dos anos trinta, alguns dos “fenômenos essenciais” (*wesentlichen Erscheinungen*) que constituem a *Neuzeit*, ele dirá que um deles é sem dúvida a Cultura, tomada como “a realização dos valores supremos através do cuidado (*die Pflege*) dos mais altos bens do homem”³⁷⁶. Heidegger também constata um processo de radical esvaziamento da experiência, embora o enfoque dado a essas análises seja diferente do de Benjamin. Para Heidegger, a indigência da experiência que afeta o mundo contemporâneo tem a

³⁷² Ibid., p. 218 (tr.fr., p. 371).

³⁷³ Ibid: “*Sie haben das alles ‘gefressen’, die ‘Kultur’ und den ‘Menschen’ und sie sind übersatt daran geworden und müde.*”

³⁷⁴ Ibid., p. 215 (tr.fr., p. 366).

³⁷⁵ HEIDEGGER 1938, p. 75-76 (tr.fr., p. 100).

³⁷⁶ Ibid.

ver sobretudo com o fato de que ao longo desse grande empreendimento de determinação do fundamento das coisas e do mundo que é a tradição ocidental, a parte reservada ao mundo no chamado “jogo do mundo” teria sido progressivamente esvaziada. O circuito de possibilidades exploradas pela tradição metafísica teria procedido a uma espécie de absorção de tudo aquilo que o homem mesmo não é dentro de um universo cada vez mais habitado por todo tipo de referências ao humano. O que a era moderna (levando a termo a disposição inaugural da metafísica a conformar as coisas a um fundo, a um “porquê”) teria finalmente concretizado é a conversão de tudo aquilo que o homem encontra em torno de si mesmo em objeto de suas próprias representações. Não muito distante da perspectiva de Benjamin, Heidegger mostrará também que “na esfera das experiências do ente enquanto tal” (*im Umkreis der Erfahrungen des Seienden als solchen*)³⁷⁷, a era moderna transformará toda experiência (*Erfahrung*) em vivência (*Erlebnis*), em “experiência vivida”.

É num texto de 1938, intitulado *A Época das imagens do mundo* (*Die Zeit des Weltbildes*)³⁷⁸, que Heidegger se dedica a mostrar de que modo a época moderna abre caminho para uma interpretação do mundo em que o mundo, justamente, transformado em objeto de representação para um sujeito, mostra-se pela primeira vez virtualmente reduzido a uma “imagem” (*Bild*). O processo fundamental dos tempos modernos, ele dirá aí, “é a conquista do mundo enquanto imagem (*die Erorberung der Welt als Bild*)”³⁷⁹. O pensar em termos de *Weltbild* pontua a emergência de uma época sem nenhum precedente em toda a história do Ocidente, uma época em que o homem toma para si, de maneira consciente e voluntária, a tarefa de se figurar um mundo, isto é, de fazer do mundo nada menos que uma imagem sua. O que significa aqui um tal “imaginar” e de que maneira a expressão “imagem do mundo” descreve essa nova transformação na configuração do ser e da verdade, anunciando a novidade dos tempos modernos – *das Neue der Neuzeit* –, é o que devemos tentar compreender daqui para a frente.

³⁷⁷ HEIDEGGER 1936/46, II, p. 390 (tr.fr., p. 312).

³⁷⁸ O texto, publicado ulteriormente em *Holzwege*, é a retomada de uma conferência feita em 1938 sob o título “*Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*” (“O fundamento da imagem moderna do mundo pela metafísica”).

³⁷⁹ HEIDEGGER 1938, p. 94 (tr.fr., p. 123).

Para onde tudo retorna

É Descartes quem Heidegger tem primeiramente em mira quando ele pergunta pela essência da metafísica dos tempos modernos. O ponto de partida não traz nada de inédito, ao contrário, soa mesmo como um lugar comum. Em todo caso, é para fugir de um outro ponto de vista comum na interpretação dos tempos modernos pela história da filosofia – o qual responde à interpretação racionalista que o pensamento moderno se auto atribuiu, vendo-se como um momento de emancipação, de conquista de autonomia intelectual e política – que Heidegger parece insistir numa análise da essência da modernidade partindo do modo específico de representar o ente e a verdade que desde então começa a se produzir. A esse propósito, Heidegger diz que pode-se até compreender o significado dos tempos modernos a partir da emancipação, do fato de que o homem se libere dos laços que o ligam à Idade Média para encontrar finalmente a sua própria liberdade, a sua maioridade intelectual, como dizia Kant. Mas essa caracterização “justa” (*richtige*) não deixa de permanecer superficial.³⁸⁰ “O ente é determinado pela primeira vez como objetividade da representação e a verdade como certeza da representação na metafísica de Descartes.”³⁸¹ Desde então, diz Heidegger, a metafísica moderna toda ela, Nietzsche inclusive, se mantém no interior dessa mesma interpretação do ente em seu ser, da verdade em sua adequação e validade. No centro do problema está, mais uma vez, uma radical e decisiva transformação. Junto com o ente e a verdade é, mais uma vez também, a própria essência do homem que se transforma. “O decisivo, Heidegger afirma, não é que o homem se tenha emancipado das antigas amarras para chegar a si mesmo”. Antes, “é a própria essência humana que se transforma (*sich wandelt*) na medida em que o homem se torna sujeito”³⁸².

O termo sob o qual se vê concentrada essa série de transformações que inauguram a era moderna – transformação do ente em objeto de representação, transformação da verdade em certeza, transformação do homem em sujeito – é

³⁸⁰ Ibid., p. 87 (tr.fr., pp. 114-115).

³⁸¹ Ibid. (tr.fr., p. 114).

³⁸² Ibid., p. 88 (tr.fr., p. 115).

Vorstellung. Para Heidegger, é este o termo capaz de traduzir o mais claramente possível o sentido contido na *repraesentatio* latina. Se a interpretação moderna do ser do ente é uma *Vorstellung* na acepção mais própria da palavra, é porque ela consiste no fato de que, “levado diante (*vor*) do homem na qualidade de objeto, o ente seja situado (*gestellt*) no seu domínio de atribuição e disponibilidade, tornando-se ente apenas desta maneira”³⁸³. O que faz época nesse caso, o que introduz uma mutação e uma quebra decisivas na história da metafísica, é que aqui começa o processo de transferência de todas as coisas para esse domínio fixado previamente pela razão que as interpela, e que as situa à frente (*gegen*) de si mesma como objetos (*Gegenständen*) diante de um sujeito.

Acerca do termo “sujeito”, porém, Heidegger insiste em mostrar que ele mesmo é também, antes de qualquer coisa, o produto de uma mutação. O que ocorre na era moderna, deflagrando o processo de disponibilização representativa do ente como um todo, é uma conversão que circunscreve a noção de *subjectum*, de início apenas um outro nome para a substância, dentro da esfera de um “eu” humano. O termo *subjectum*, Heidegger o repete quase à exaustão, é a tradução latina (e que se quer direta e literal) do grego *hypokeímenon*. Seu significado é “ser subjacente”, aquilo que jaz na base, o que se encontra dado previamente como o fundamento sobre o qual algo repousa. A “aplicação acentuada do ‘sujeito’” (*betonten Ansetzung des “Subjekts”*)³⁸⁴, a precipitação do homem no “papel do *sujeito* único e propriamente dito” (*in die Rolle des eigentlichen und einzigen Subjekts*), é iniciada por Descartes, no limiar da época moderna – o que não significa que mesmo aí, no início da metafísica moderna e ainda nas obras e no discurso de Descartes, *subjectum* não seja um termo para dizer, simplesmente, o ente como tal. Em todo caso, a transferência do sentido de *subjectum* para o de “sujeito humano”, e a conversão que restringe este último ao “eu” – “de tal forma que subjetividade (*Subjektivität*) passe a equivaler a egoidade (*Ichheit*)”³⁸⁵ – é algo que começa a se preparar no interior da filosofia cartesiana. Privilegiando enquanto substância o intelecto humano, a coisa pensante, Descartes vai instituir a razão e seu poder de raciocinar ou calcular como árbitro

³⁸³ Ibid., p. 90 (tr.fr., p. 118).

³⁸⁴ HEIDEGGER 1936/46, II, p. 141 (tr.fr., p. 114).

³⁸⁵ Ibid., p. 142 (tr.fr., p. 115).

exclusivo da verdade. Mesmo a essência e existência de Deus tornam-se, na *démarche* cartesiana, objeto de uma demonstração absolutamente certa³⁸⁶.

Se o processo moderno de conquista do mundo se cumpre através da transformação do próprio mundo em imagem, um dos princípios que o presidem é a impugnação de toda verdade não suscetível de ser legitimada, certificada pela razão, e de figurar perante a própria razão como verdade propriamente objetiva. Os critérios do verdadeiro devem se articular única e explicitamente em torno da certeza: certeza de si da *res cogitans*, certeza matemática da *res extensa*. Mas o que se revela, por um lado, como uma exclusão, como a interdição ao conhecimento de todo um campo de experiências humanas fundamentais, é também, por outro lado, o primeiro passo para uma inclusão definitiva: por ela, o homem passa a recobrir antecipadamente todo o ente, fixando-o diante de si e instalando-o no interior de um horizonte por ele delimitado e por ele mesmo mantido.

Heidegger se refere ao acontecimento inaugural da metafísica moderna – a posição do *ego sum* cartesiano – como sendo da ordem de um deslocamento.³⁸⁷ O novo fundamento sobre o qual todas as coisas passam a se assentar não apenas redimensiona a forma e o lugar como e onde elas se apresentam, ele as re-situa inteiramente, reconduzindo-as, isto é, fazendo-as recuar para dentro do domínio previamente constituído pela representação. O “pôr diante” – *Vor-stellen* – da representação deve ser rigorosamente entendido como um *Vor-sich-stellen*, um “pôr diante de si”. O “eu” transformado em sujeito num sentido proeminente “é aquilo em direção a que, no interior do fundo subjacente à representação, tudo retorna” (*alles*

³⁸⁶ Cf. Ibid., p. 140 (tr.fr., p. 114).

³⁸⁷ Ibid., p. 141 (tr.fr., p. 115; tr.am., vol. 4, p. 96): “*Warum verlegt sich dieses menschliches Subjekt in das “Ich” (...)?*”. É interessante notar que o adjetivo *verlegen*, que correntemente quer dizer “embaraçado”, “constrangido”, significa literalmente (e etimologicamente) a incapacidade de se mover de alguém que permaneceu por muito tempo deitado ou acamado. Convém lembrar que “embaraço”, tradução corrente para o termo substantivado *Verlegenheit*, tem não somente o sentido de constrangimento, mas refere-se também ao “estado de alguém que se encontra interditado, bloqueado”. É se valendo dessa acepção que, em *Ser e tempo* (§ 6, p. 25), Heidegger declara que “a dialética é um autêntico embaraço filosófico” (*eine echte philosophische Verlegenheit*). Essa mesma polissemia poderia nos ajudar a pensar em que medida o deslocamento que opera a “entrada” do *subjectum* no domínio da subjetividade é no sentido mais próprio uma imobilização, isto é, o entrincheiramento ou o bloqueio do ente dentro da esfera de um sujeito que tende, por sua vez, a “mobilizar-se” cada vez mais. Cf. a esse respeito HEIDEGGER 1952, pp. 3-4.

zurückgeht)³⁸⁸. E como ao ato de representar pertence intrinsecamente a referência àquele que representa, o representar decide não somente da presença de todas as coisas representadas, mas ele é também a decisão tomada quanto ao tipo de determinação que o sujeito faz de si mesmo:

Aquilo sobre o que todas as coisas se encontram transpostas de volta (*Das, worauf... alles zurückverlegt wird*) é a plena essência da representação, na medida em que a partir dessa essência se determinam a do ser e a da verdade, mas também a essência do homem enquanto o representador e o modo dessa medida (*als der Vortellenden und die Art dieser Maßgabe*).³⁸⁹

No texto sobre a época das visões do mundo, Heidegger precisa o sentido do que ele entende por “plena essência da representação” (*das volle Wesen der Vorstellung selbst*), mostrando que ela envolve um tipo de investida humana que é, ao mesmo tempo, a certificação para si de um terreno e a disposição do ente dentro desse terreno (um terreno que passa a abrigar os caminhos e critérios para a verdade do ente). A partir de agora, “não é o ente presente que impera, mas o ataque é que domina”. (*Nicht das Anwesende waltet, sondern der Angriff herrscht*).³⁹⁰

Re-presentar (*Vor-stellen*) significa aqui: trazer para diante de si (*vor sich bringen*), enquanto o que se mantém diante (*als ein Entgegenstehendes*), o ente presente (*das Vorhandene*), referi-lo a si, àquele que o representa (*den Vortellenden*), e impor-lhe que se reflita nessa relação a si enquanto região da qual advém toda medida.³⁹¹

Weltbild e Weltanschauung: a antropologia em sua última forma

O fato de que Heidegger evite a interpretação dos tempos modernos como emancipação e esclarecimento, de que ele recuse de saída identificar modernidade com progresso, não o impede de dedicar algumas boas páginas a pensar o sentido dessa “liberação” na qual se vê manifestamente engajada a época que se inicia com Descartes. Por um lado, é impossível não ver que o projeto de encontrar por e para si

³⁸⁸ HEIDEGGER 1936/46, II, p. 163 (tr.fr., p. 131).

³⁸⁹ Ibid., p. 162 (tr.fr., p. 131, modificada).

³⁹⁰ HEIDEGGER 1938, p. 108 (tr.fr., p. 141).

³⁹¹ HEIDEGGER 1938, p. 91 (tr.fr., p. 119).

mesmo o fundamento da verdade tem o sentido de um desobrigar-se da verdade revelada, bíblica e cristã, da verdade da dogmática da Igreja. Mas esse lado, diz Heidegger, o da liberação em relação à fé na revelação, é apenas o avesso de uma liberdade mais fundamental, que não se limita a uma simples ruptura, a uma “irrupção para fora de algo”.³⁹² As mudanças e deslocamentos que assinalam a entrada da metafísica nos tempos modernos têm como base “uma nova determinação da essência da liberdade”, que tampouco se reduz à pura licença ou ao arbítrio – estes são, Heidegger escreve, apenas “a face noturna da liberdade” (*die Nachtseite der Freiheit*), e não o que ela tem de luminoso.³⁹³ O lado diurno ou positivo da liberdade é precisamente o fato de que ela sempre reivindica algo de necessário como aquilo que a conforma e sustenta (*als das Bindende und Tragende*).³⁹⁴ E a nova liberdade “não somente reivindica de maneira geral algo de necessário, mas o reivindica de tal modo que é o homem, a cada vez, que põe a partir de si mesmo esse algo de necessário e a obrigação que dele decorre.”³⁹⁵ A nova liberdade deve ser pensada como a inauguração de uma multiplicidade que abrange tudo aquilo que, no futuro, poderá e será conscientemente posto pelo homem enquanto necessário e obrigatório. É na aplicação desses múltiplos modos da nova liberdade, Heidegger chega a dizer, que consiste a essência da história dos tempos modernos.³⁹⁶ Mas se a liberdade tem um sentido inteiramente decisivo na estruturação da posição fundamental da metafísica moderna, é porque ela responde aí a uma mutação (*Wandel*) que concerne à essência do próprio homem que através dela se libera. A mutação consiste no fato de que, colocando para si mesmo aquilo que é necessário assim como o modo da sua obrigatoriedade, o homem passa a estar pronto para determinar por si mesmo a própria essência do humano.³⁹⁷

A metafísica de Descartes seria então a primeira a se interrogar “dessa maneira clara e decidida” (*in dieser Weise klar und entschieden*)³⁹⁸ sobre o caminho através do qual o homem que representa decide por si mesmo, de antemão (e isto em

³⁹² HEIDEGGER 1936/46, II, pp. 142-143 (tr.fr., p. 115-116).

³⁹³ Ibid., p. 143 (tr.fr., p. 116).

³⁹⁴ Ibid.

³⁹⁵ Ibid., p. 143 (tr.fr., p. 116).

³⁹⁶ Ibid., p. 144 (tr.fr., p. 116).

³⁹⁷ Cf. Ibid.

³⁹⁸ Cf. Ibid., p. 134 (tr.fr., p. 109).

todos os sentidos), sobre “aquilo que pode legitimamente valer enquanto posto e constante” (*was als gestellt und ständig gelten kann und darf*).³⁹⁹ O que vale assim é então assegurado, garantido como certo e indubitável. Em relação ao sentido especificamente moderno do representar, Heidegger afirmará então que ele é não somente um trazer diante de si, mas também um “pôr em segurança” (*sicherstellen*). Vê-se que o que está em obra aqui, e com uma eficácia até então inigualável, é a aceleração do movimento de humanização do ser, dos entes, da verdade, do pensamento, do deus – que, como buscamos caracterizar mais atrás, transporta a metafísica em seu percurso e a mobiliza desde o seu instante inaugural. Tal humanização rebate-se necessariamente sobre a própria essência humana: o advento da autonomia do homem na metafísica moderna, que se faz ver mais diretamente como superação dos limites que atavam a razão à ignorância e ao dogmatismo, são no fundo uma vitória conquistada através de séculos de pensamento metafísico, de um pensamento que é todo ele, como o notava Heidegger no artigo sobre Platão, regido pela preocupação com o ser do homem e com a sua posição e estatuto no meio de tudo aquilo que é.

No texto sobre a época das imagens do mundo, a sinonímia acionada pela interpretação heideggeriana da história da metafísica ganha um novo componente: é o termo “antropologia”, a princípio apenas o correlato grego para o termo humanismo, que começa a se destacar. A metafísica será então considerada como uma antropologia no sentido literal: ela é um modo de acesso às coisas que remete ao *logos* humano qualquer possibilidade de determiná-las. Numa afirmação que segue de perto a que descrevia o início do humanismo no texto sobre a doutrina platônica da verdade, Heidegger escreve:

Este termo antropologia não significa de modo algum aqui uma exploração científica do homem. Ele tampouco quer aludir ao dogma teológico do homem criado, decaído e salvo. Ele quer designar essa interpretação filosófica do homem que explica e avalia a totalidade do ente a partir e na direção do homem.⁴⁰⁰

³⁹⁹ Ibid., p. 157 (tr.fr., p. 127).

⁴⁰⁰ HEIDEGGER 1938, p. 93 (tr.fr., p. 122).

No advento das antropologias, cujo período de gestação coincide com o processo pelo qual a razão e a vontade, de capacidades pelas quais os homens transcendem às demais criaturas, impõem-se ativamente como faculdades calculadoras e legisladoras, Heidegger dirá que “é Descartes quem festeja o seu supremo triunfo⁴⁰¹. Mas ele diz mais: a antropologia, como interpretação geral do homem que tudo avalia e explica em função do próprio homem que (se) interpreta, é também a transição da metafísica na sua configuração final (*letzte Gestalt*).⁴⁰² E essa configuração final tem um nome preciso: “visão ou concepção do mundo” (*Weltanschauung*)⁴⁰³. Como o seu termo irmão “*Weltbild*”, a noção de “*Weltanschauung*” traduz a transformação do mundo em imagem, a transferência de todas as coisas para a órbita pré-constituída pelo homem enquanto sujeito que representa. A idéia é sintetizada por Hannah Arendt numa fórmula luminosa do Prólogo de *A Condição humana*: o processo que define os rumos da história moderna é o “duplo vôo da Terra para o universo e do mundo para dentro do homem”.⁴⁰⁴ Essa “era nova e desconhecida”, cujo advento Arendt descreveu pesquisando as origens da alienação do mundo, destina o homem a não somente refletir sobre o mundo as suas próprias visões, mas a reduzi-lo, literalmente, a uma visão sua. Reencontramos aqui o *topos* característico da moderna representação da história. O evento fundador da modernidade é a transformação do mundo em um cenário, em uma cena à qual conscientemente se assiste.

Num sentido semelhante, Heidegger sustentará que as locuções “concepção do mundo dos tempos modernos” e “concepção moderna do mundo” dizem rigorosamente a mesma coisa.⁴⁰⁵ Nem entre os gregos nem entre os medievais algo como uma visão de mundo jamais existiu. No que diz respeito ao pensamento grego, ele nos lembra que não é por intermédio exclusivo do homem, isto é, pelo fato de que o homem vê ou percebe as coisas, que estas acedem ao ser. Na perspectiva grega, “o homem é quem é olhado pelo ente”, o que significa que ele é “compreendido, contido

⁴⁰¹ Ibid., p. 102 (tr.fr., p. 130).

⁴⁰² Aludimos já a essa passagem, que se encontra no *Nietzsche II*, no fim do capítulo anterior. Cf. HEIDEGGER 1936/46, II, p. 202 (tr.fr., p. 161).

⁴⁰³ HEIDEGGER 1936/46, II, p. (tr.fr., p. 161).

⁴⁰⁴ ARENDT 1958, p. 14.

⁴⁰⁵ Cf. Ibid., p. (tr.fr., p. 118).

e assim conduzido no e pelo aberto do ente, tomado no ciclo de seus contrastes”⁴⁰⁶, marcado pela sua multiplicidade, atravessado por suas diferenças. Na Idade Média, por outro lado – reencontramos aqui o motivo que permeou boa parte do capítulo precedente –, o ente é *ens creatum*, o que é criado pelo Criador, por um Deus pessoal agindo enquanto causa suprema. Assim, tão inapropriado quanto falar de uma visão do mundo na Grécia, tão impossível quanto a noção de uma *Weltanschauung* medieval, tanto mais insensato seria falar de uma *Weltanschauung* católica. Seja como for – Heidegger afirmara ainda nas primeiras páginas do texto que o cristianismo é o principal responsável pela transformação de seu ideal de vida em *Weltanschauung*, em “visão cristã do mundo” (*christlichen Weltanschauung*), e que é portanto nele que se opera o desaparecimento dos deuses (*Entgötterung*), em outras palavras, a transformação de toda referência ao deus em “vivência religiosa” (*religiöse Erleben*)⁴⁰⁷ –, seja como for, e a despeito das razões que coordenam essa partição entre o que seria o mundo na perspectiva católica e medieval e a visão do mundo configurada a partir do cristianismo, Heidegger quer mostrar que não parece nada aleatório o fato de que hoje se aplique a expressão “visão de mundo” para falar de “mundos” para os quais jamais esteve em questão projetar-se através de uma imagem. Muito mais do que anacronismos, tais aplicações são no fundo uma amostra do processo através do qual, na representação histórica moderna, todas as épocas (com tudo o que pode haver de incomensurável entre elas) são metodicamente engolfadas sob a uniformidade das visões ou concepções de mundo. Desde que o mundo se torna imagem e que o homem, na qualidade de sujeito, passa a se situar frente a ele, não parece normal que quaisquer juízos ou apreciações, que qualquer opinião ou posição tomada em relação a ele possa se exprimir em termos de uma “imagem”, ser ilustrado numa “visão”?

Uma coisa, em todo caso, Heidegger deixa clara: a relação entre a profusão de concepções do mundo que se disputam na modernidade e o enraizamento cada vez mais exclusivo da interpretação do mundo na antropologia vão absolutamente de par. E é no interior dessa mesma correlação que a “cultura” se impõe como um outro

⁴⁰⁶ Cf. Ibid., p. (tr.fr., p. 118-119).

⁴⁰⁷ Cf. Ibid., p. 76 (tr.fr., p. 100-101).

elemento tornado praticamente incontornável no discurso da filosofia e da ciência modernas. A retomada da “crítica da cultura” pelo Heidegger dos anos trinta tem o sentido de mostrar que, se a noção de cultura remonta ao humanismo da Antiguidade romana e cristã, é na modernidade que ela terá o seu alcance plenamente explorado. É na era moderna, e isto precisamente através do olhar que a modernidade começa a lançar sobre a sua própria situação histórica, que a cultura passa a exercer uma função determinante no processo de constituição e formação do sujeito. Numa passagem do *Parmênides*, Heidegger observa não sem uma certa ironia o quão curioso é o fato de que mesmo os melhores filólogos clássicos ainda se movam pelas alamedas do passado vendo nelas a “cultura” ou o “gênio” gregos⁴⁰⁸. O que para Heidegger parece contudo inquestionável, é que o elemento cultural é tão estranho aos gregos quanto o seria a natureza pensada modernamente, à maneira de um Rousseau, por exemplo. Projetados no mundo grego, tanto a natureza quanto a cultura modernas, e mais ainda a oposição entre elas, são o que os gregos chamariam de verdadeiros barbarismos. Eis o que nos diz a passagem do curso de 1942/43:

Só houve ‘cultura’ a partir do começo da época moderna. Ela começa no instante em que *veritas* se torna *certitudo*, quando o homem põe a si mesmo para si mesmo (*sich auf sich selbst stellt*) e, através de seu próprio ‘cuidado’ (*durch eigene ‘Pflege’*) – *cultura* –, através de sua própria ‘criação’ (*durch eigenes Schaffen*), faz de si mesmo o criador (*Schöpfer*) (...).⁴⁰⁹

Maquinação e vivência

Se é somente na modernidade que a cultura se erige como o âmbito de consolidação dos bens e dos valores humanos, e se é somente aí que a atenção às mais altas obras da humanidade passa a mobilizar todo o mundo, é porque pertence à natureza da civilização, desde que ela se vê e compreende como cultura, a tarefa de se cultivar a si mesma, transformando esse cuidado em um verdadeiro projeto no seio de uma administração dos problemas culturais.⁴¹⁰ Como a ciência e a Estética – esta

⁴⁰⁸ Cf. HEIDEGGER 1942/43, p. 103 (tr.am., p. 70). A referência aqui implícita a Jacob Burckhardt se explicitará em outros momentos do texto.

⁴⁰⁹ Ibid.

⁴¹⁰ Cf. HEIDEGGER 1938, p. 76 (tr.fr., p. 100).

marcaria o processo de entrada da arte no horizonte da experiência vivida, a transformação da arte em “expressão da vida humana” (*Ausdruck des Lebens des Menschen*)⁴¹¹ –, a interpretação cultural dos aportes fundamentais da história da humanidade, sejam eles materiais ou espirituais, é um signo da transformação da própria experiência do passado. Absorvida dentro de uma lógica da “cultura geral”, a história com seus documentos e monumentos torna-se uma massa de material disponível, escrupulosamente ordenado para servir aos novos imperativos pedagógicos das sociedades modernas. Com seus registros permanentemente atualizados, o “espetáculo inabarcável” de que falava Nietzsche, irrompendo “sempre novamente a partir de fontes inesgotáveis”⁴¹², parece ainda mais inabarcável e inesgotável. É que o conhecimento histórico, nesse processo de ampliação, vai se transformando: ele atravessa os limites da pura erudição para receber pouco a pouco o estatuto de informação. Sua importância não por isso diminui, ao contrário, aumenta consideravelmente. O passado importa na medida exata em que crescem a busca e a necessidade da civilização de se informar acerca de si mesma.⁴¹³

Nos Beiträge zur Philosophie, texto cuja elaboração, iniciada em 1936, se conclui por volta do mesmo período em que a conferência sobre a época das imagens do mundo é proferida, os mesmos termos que encontramos aqui – imagem do mundo, visão ou concepção de mundo, experiência vivida – são trabalhados em uma série de anotações e esboços. O objetivo aí é o de mostrar que “concepção da vida” (*Lebensanschauung*) e “concepção do mundo” (*Weltanschauung*) são noções que em última instância se equivalem e cujos nexos no mundo contemporâneo respondem a uma origem metafisicamente comum. Na medida em que o homem se apreende cada vez mais irrestritamente “na configuração de sua essência (*in die Gestaltung seines Wesens*)”⁴¹⁴, é como se se tornasse necessário e normal que toda coisa se converta para ele em experiência vivida (*Erlebnis*). Na obra de 1936/38, porém, no contexto

⁴¹¹ Ibid., p. 75 (tr.fr., p. 100).

⁴¹² NIETZSCHE 1874, pp. 32-33.

⁴¹³ Cf. HEIDEGGER 1936/46, II, pp. 386-387: “No intervalo, conforme às pretensões e às exigências da época, o exercício eficaz da historiografia (*Historie*) passou da ciência ao jornalismo. Este nome designa de maneira justa, e não pejorativa, o pôr em segurança e a instalação metafísica da quotidianidade (...) sob a forma da informação histórica, que trabalha seguramente, isto é, com o máximo de rapidez e de competência possíveis, e graças à qual cada um pode dispor da objetividade do dia a cada vez utilizável.”

⁴¹⁴ Ibid., p. 94 (tr.fr., p. 123).

dessa mesma discussão, é a correspondência entre os termos *Machenschaft* e *Erlebnis*, “maquinação” e “vivência”, que vai ocupar uma posição central. Se ambos os princípios ganham forma e sentido privilegiados no curso da metafísica moderna, é porque o pertencimento recíproco da vivência e da maquinação – da interpretação fabricadora do mundo, por um lado, com a conversão final do mundo em imagem produzida por uma representação, e da interiorização da experiência, por outro lado, com a sua transformação em vivência subjetiva – repousa numa cumplicidade longínqua. É no solo da mutação da verdade em certeza, a partir da correlação essencial entre o “eu penso” e o “eu vivo”, que ambas, maquinação e vivência, se enraízam. Se é na modernidade que elas atingem o suposto “caráter de urgência”⁴¹⁵ de sua determinação, o fato é que Heidegger as verá como constituindo “a versão mais originária” (*die ursprünglichere Fassung*) da fórmula para a pergunta condutora do pensar ocidental, isto é, para a questão do que seja o ente na sua entidade e da sua relação com o pensar, metafisicamente entendido como um “con-ceber re-presentativo” (*vor-stellendes Be-greifen*).⁴¹⁶ No mesmo parágrafo em que tece essas considerações, Heidegger afirma simplesmente que a maquinação é esse movimento de despotencialização da entidade do ente que, embora largamente oculto, não deixa por isso de ser “precoces” (*frühe*)⁴¹⁷. Quando então, como na modernidade, ele vem a público “em figuras determinadas” (*in bestimmten Gestalten*), ele sequer é reconhecido ou concebido como tal. Pelo contrário, a sua potência se retrai por trás de algo que parece o seu extremo contraste e que, no entanto, permanece “em tudo e somente como o seu feito” (*ganz und nur ihr Gemächte*)⁴¹⁸. E isto, diz Heidegger, nada mais é do que a vivência, o processo através do qual o sujeito moderno remete a si, “como centro de referência” (*als die Bezugsmittel*), o ente como o re-presentado

⁴¹⁵ Heidegger se serve do adjetivo “*Vordringliche*”, “de urgência”, “em caráter de emergência”, no parágrafo 63 dos *Beiträge*, intitulado precisamente “*Er-leben*”. Trata-se de mostrar que somente o que é “vivenciado” (*das Er-lebte*) e “vivenciável” (*das Er-lebbare*), e as coisas passíveis de integrar o circuito do “vivido”, podem valer como realmente sendo (*kann als “seiend” gelten*). Somente aquilo que o homem é capaz de trazer e pôr diante de si para em seguida interiorizá-lo, transformá-lo em objeto de uma vivência, pode integrar o circuito da *Erleben*. Cf. HEIDEGGER 1936/38, p. 129 (tr. esp., p. 115) e também HEIDEGGER 1938, p. 93 (tr. fr., p. 121).

⁴¹⁶ HEIDEGGER 1936/38, p. 128 (tr. esp., p. 115)

⁴¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 128 (tr. esp., p. 114).

⁴¹⁸ Cf. *Ibid.*

(*Vor-gestelltes*), e assim não cessa de, voluntariamente ou não, “incluir-lo na ‘vida’” (*in “das Leben” einbeziehen*).⁴¹⁹

A experiência vivida, diz o parágrafo 61 dos *Beiträge*, dá desde sempre no Ocidente a medida da justeza e da verdade. Se a tríade *Erlebnis*, *Weltanschauung* e *Machenschaft* opera a transição da metafísica moderna à sua “última forma”, a deflagração conjunta dos três termos não deixa de ser o coroamento de um legado que domina o pensamento ocidental como um todo. Correspondendo à potência informadora que desde o início a engaja num entrelaçamento entre o ver e o fazer – entre a idéia e o modelo, entre o conhecimento e a *techne*, entre a teoria como visada que antecipa o ente e a produção que o fixa em sua plena visibilidade –, eles são parte dos recursos figurais em jogo desde o início da história da metafísica. O “apequenamento metafísico do mundo” vai de par com um modo de acercar-se da vida que Heidegger descreve como um “torvelinho calculável” (*berechenbaren Wirbel*), como um “vazio girar em torno de si mesmo”.⁴²⁰ A referência ao ente como tal deixa de ser em si mesma uma meta. “A referência como comportamento do homem, lemos nos *Beiträge zur Philosophie*, refere-se não mais que a si mesma e à planificabilidade de suas realizações” (*der Bezug als Verhalten des Menschen bezieht sich nur noch auf sich selbst und die Planmäßigkeit seines Vollzugs*).⁴²¹

Mas voltemos à análise da vida e do seu ingresso final no horizonte subjetivo da vivência. Heidegger mostrará que se a ciência moderna é o espaço onde o laço entre maquinação e vivência se tece com uma força incomparável, o que ela traz à tona é, ao mesmo tempo, o afrouxamento da distinção clássica entre ciências da natureza e ciências do espírito, entre *Natur-* e *Geisteswissenschaften*. Com a crescente consolidação da essência técnico-maquinadora de todas as ciências, a “distinção procedimental” (*verfahrensmäßige Unterschied*) entre ciências da natureza e do espírito tende a retroceder sempre mais.⁴²² Por um lado, com a transformação do mundo em imagem concebida e com a conseqüente redução do mundo às concepções e teorias dele produzidas, o que ocorre é um esgarçamento dos limites classicamente

⁴¹⁹ Ibid., p. 129 (tr. esp., p. 115).

⁴²⁰ HEIDEGGER 1936/38, p. 495 (tr. esp., p. 390).

⁴²¹ Cf. Ibid.

⁴²² Cf. HEIDEGGER 1936/38, p. 155 (tr. esp., p. 134).

vigentes entre as diferentes representações científicas do mundo. Por outro lado, na medida em que se exhibe em todas as frentes, na experiência exterior como na interior, no mundo da natureza como no da cultura, a vida se torna um fenômeno universal, “experimentado” em toda parte e onde quer que se queira vê-la. O caso exemplar é o das fronteiras entre natureza e história, entre os procedimentos característicos das ciências naturais e os das ciências históricas, entre os modos de ordenação dos domínios de objetos nos quais cada uma pretendeu se orientar. A projeção da noção de vivência sobre todos os períodos da história equivale ao processo segundo o qual, paralelamente à “historicização” da biologia ou da zoologia, por exemplo, a cultura passa a ser vista em termos “morfológicos”, como o ambiente natural da evolução humana. É porque “o homem tornou-se o centro de referência do ente enquanto tal”⁴²³ que a mudança no modo de apreender os entes que tem lugar na época moderna ao mesmo tempo ganha e perde força no olhar que a ciência projeta sobre eles. Na formulação de Heidegger, que tenta dar conta desta situação no que ela tem de “quase absurdo à primeira vista”⁴²⁴, quanto melhor sucedida é a construção figural do mundo operada pelas ciências modernas, tanto mais o que aí parece ser uma “teoria do mundo” se transforma em “teoria do homem”.⁴²⁵ Dito de outro modo, quanto mais o mundo é visto como um mundo produzido e ordenado pelo e para o conhecimento do homem, menos o homem é capaz de ver nele o mundo, encontrando nele apenas os objetos da sua própria representação e produção. Num tal mundo, de fato, para onde quer que ele se volte, é como se o homem visse apenas ele mesmo. Co-presente nos objetos que ele representa, co-agente em todo ato de representar, o sujeito moderno nasce literalmente consciente do fato de que todo refletir é também um se refletir.⁴²⁶

⁴²³ HEIDEGGER 1938, p. 88 (tr.fr., p. 115): “*Der Mensch wird zur Bezugsmittel des Seienden als solchen.*”

⁴²⁴ Cf. Ibid., p. 93 (tr.fr., p. 121).

⁴²⁵ Quanto a este processo “quase absurdo à primeira vista” (*im ersten Anschein fast widersinnigen*), mas fundamental da história moderna, Heidegger usa as seguintes palavras para descrevê-lo: “Com efeito, quanto mais completamente o mundo parece disponível como mundo conquistado (*Je umfassender... und durchgreifender die Welt als eroberte zur Verfügung steht*), quanto mais objetivamente o objeto aparece, mais subjetivamente, isto é, mais peremptoriamente se eleva o sujeito, e mais irresistivelmente se transforma (*wandelt sich*) a consideração do mundo (*die Welt-Betrachtung*), a teoria do mundo (*Welt-Lehre*) numa teoria do homem (*zu einer Lehre vom Menschen*) – a Antropologia.” Cf. Ibid., p. 93 (tr.fr., p. 121, ligeiramente modificada).

⁴²⁶ Cf. HEIDEGGER 1936/46, II, p. 162 (tr.fr., p. 131): “(...) im cogitare das *me* cogitare liegt (...)” Cf. também a esse respeito o breve artigo de Françoise Dastur “La critique de la représentation chez

Vontade e sistema

Vimos que a posição alcançada pela representação moderna envolve um movimento de trazer diante de si (*vor sich bringen*) o ente, que se torna com isso objeto para um sujeito. Na posição determinada pelo “ego cogito” na metafísica cartesiana isto significa que o “ego” aí em jogo, isto é, o ente representador, é em cada ato de representar não menos conhecido do que o próprio objeto representado. O célebre enunciado de Descartes não diz outra coisa, segundo Heidegger: “ele quer exprimir justamente o pertencimento *essencial* daquele que re-presenta à constituição do re-presentar” (*die wesenhafte Zugehörigkeit des Vor-stellenden zur Verfassung des Vor-stellens*).⁴²⁷ Um tal pertencimento, diz Heidegger ainda, é o que determina o pensamento moderno como uma *co-agitatio* literal, envolvendo-o numa simultaneidade que reúne as duas partes, representante e representado, constituinte e constituído, na consciência, fazendo rebater continuamente a segunda sobre a primeira. Do ponto de vista do pensamento reflexivo, para o qual o ente só é propriamente presente na medida em que é posto diante, oposto ao homem, “ver” significa conceber no sentido mais próprio do termo, pois ele retira do seu lugar, remove por assim dizer a coisa vista do seu sítio original, para recolocá-la, reapresentá-la sob o estatuto de objeto no domínio previamente aberto de aparição de toda objetividade. A representação é “apreensão e concepção de...” (*Ergreifen und Begreifen von...*)⁴²⁸, diz Heidegger. Ou seja, ela é literalmente esse movimento de tomada, de pegada do ente, que o instala (*stellt*) de antemão (*vor*) dentro do espaço de jogo do representar, realojando-o nessa nova posição que é a objetividade.

O fato é que, embora insista em vincular a consagração das Antropologias ao triunfo moderno (cartesiano) da filosofia da representação, é seguindo atento os passos de uma “agravação” (*Aufblähung*)⁴²⁹ da tendência antropológica que atravessa a história da metafísica que Heidegger buscará retrair o processo de transição de

Heidegger”, in *Philosophie*, n. 69, Paris, P. U. F, 2001, pp. 48-57.

⁴²⁷ Cf. HEIDEGGER 1936/46, II, p. 155 (tr.fr., p. 126).

⁴²⁸ Ibid.

⁴²⁹ Cf. HEIDEGGER 1941, p. 71.

uma subjetividade egóica, ainda essencialmente “condicionada” (*bedingte*), a uma subjetividade que se quer incondicional e incondicionada (*unbedingte*), afirmada sob a figura do Absoluto. Essa passagem merece ser analisada com um cuidado especial. Ao longo dela duas noções se cruzam e completam, marcando um virada na história da metafísica, algo como a sua apoteose figural. A primeira delas é a vontade, que se estende pela metafísica moderna numa multiplicidade de nomes. A segunda, intimamente relacionada à primeira e a ela servindo como uma espécie de suporte ou edifício, é o sistema. A este Heidegger dedicará uma série de passagens centrais dos *Beiträge*, as quais tentaremos acompanhar mais de perto no que se segue.

Nos cursos sobre Nietzsche, Heidegger formula a idéia de que toda a metafísica moderna, enquanto metafísica da representação, é ao mesmo tempo, e constitutivamente, uma metafísica da vontade. No que diz respeito à história moderna da metafísica, o termo “subjetividade” só se exprime em toda a sua plenitude a partir do momento em que não somente se pensa a razão como faculdade representativa, mas quando se atenta também para o modo como a noção de volição revelou-se um traço fundamental do próprio ser. Desde a plena impulsão da metafísica dos tempos modernos, o ser, diz Heidegger, é *vontade*. Mas se a vontade conserva uma essência múltipla, manifestando-se sob formas diversas no curso da metafísica moderna, é precisamente porque ela não se deixa determinar como simples faculdade, isto é, como uma atividade exercida pela alma humana, um estado da alma. Heidegger insiste sempre neste ponto: “Vontade enquanto traço fundamental da realidade.”⁴³⁰ A plenitude de essência da vontade (*die Wesensfülle des Willens*) se determina em termos ontológicos, e não puramente egóicos. Para o pensamento moderno, a vontade é a própria estrutura do real. É enquanto traço essencial do aparecer que ela se configura como: “*idéa, re-praesentatio*, tornar-manifesto, *se-representar, se realizar e se ultrapassar* e, assim, ‘*se possuir*’ e, assim, ‘*ser*’.”⁴³¹ É certo que a vontade é sempre a “vontade da razão ou a vontade do espírito, a vontade do amor ou a vontade de potência”⁴³². Mas em cada uma dessas determinações está presente a referência

⁴³⁰ Ibid., p. 467 (tr.fr., p. 377).

⁴³¹ Ibid., 460 (tr.fr., p. 370).

⁴³² Ibid., p. 452 (tr.fr., p. 362).

fundamental a uma estrutura que unifica o real em seu ser, a uma estrutura que forma e organiza o real, sustentando-o na sua realidade efetiva.

A vontade enquanto figura predominante na modernidade conduz, por sua própria essência, a uma metafísica do sistema. Segundo Heidegger, “desde que o ser alcança a essência da vontade, ele é em si mesmo sistemático e (por si mesmo) um sistema.”⁴³³ A princípio, ele explica, o sistema é concebido como a unidade ordinária de um saber e aparece como o modelo da representação descritiva (*Darstellung*) de uma totalidade cognoscível na sua estrutura conjunta.⁴³⁴ Mas porque o ser mesmo enquanto realidade é vontade, e porque a vontade realiza a unidade do todo numa representação que se sabe ela mesma unificante, por isso o sistema não é apenas o esquema de uma ordenação, algo que um pensador teria na sua cabeça, mas antes a própria realidade do real, estruturado na sua coerência mais íntima. Com a mutação da essência da verdade em certeza e a prefiguração do ser como representatividade do (se) representar (*Vorgestelltheit*), é a própria essência da subjetividade que põe a exigência do sistema. Em outras palavras, a exigência de totalidade vai de par com o movimento através do qual a subjetividade (e portanto também a vontade) passa a conceber-se como incondicionada. Quando a verdade torna-se certeza e quando a certeza se efetiva sob o traço fundamental do pôr em segurança, ela exige que a estrutura do real seja exibida na absoluta totalidade de seus aspectos e relações. O sistema se produz então na e como reflexão, uma reflexão que ajunta o todo em suas partes e, organizando-as umas ao lado das outras, produz a sua unidade. Forma especificamente moderna de reunião ou ajuntamento, o sistema marca uma concepção da unidade que ressalta o “manter-se de pé” – *consistere* – do real diante da consciência. O seu unir supõe que, por e para a consciência, a objetividade do objeto do discurso tenha avançado, se acomodado no seu campo de visão. Por isso, diz Heidegger, não é tanto o *syn*, isto é, a dimensão do ajuntamento, que constitui a essência do sistema, mas antes o *istemi*, o pôr que faz erigir o ente na sua posição de objeto. A “sistemática” (*Systematik*), Heidegger observará em seu curso de 1936 sobre Schelling, tem a sua disposição de conjunto, a ordenação (*Ordnung*) e o

⁴³³ Ibid., p. 453 (tr.fr., p. 363).

⁴³⁴ Cf. Ibid.

ajuntamento (*Fügung*), como resultantes dessa colocação.⁴³⁵ “O sistema diz a entidade do ente no modo da *systasis*”⁴³⁶.

O sistema é, por fim, o modo característico de um pensamento que se move sempre segundo a sua própria lei e princípio, numa marcha capaz de reapropriar-se de si mesma a cada etapa e em todos os momentos de sua progressão. Isto significa que, para a metafísica que chegou conscientemente à forma sistemática, o verdadeiro é o sistema na medida em que ele se auto-realiza, em que ele se produz e reúne a si mesmo nessa produção. É aqui que começa a se esclarecer o profundo parentesco historial entre a metafísica da vontade e o sistema. “O sistema, a *systasis*, é a estrutura essencial da realidade do real (*das wesenhafte Gefüge der Wirklichkeit des Wirklichen*) – mas, na verdade, somente a partir do momento em que a realidade encontrou a sua essência enquanto vontade”.⁴³⁷ Em outras palavras, mas dizendo o mesmo, Heidegger escreverá que ele “só é propriamente sistema enquanto sistema absoluto”⁴³⁸.

Inevitável aqui a referência a essas grandes figuras do Idealismo alemão que são Fichte, Schelling e Hegel. É neles que, praticamente ao mesmo tempo, se operam as mais poderosas sínteses entre o pensamento e a realidade, entre o plano lógico e o ontológico, que a filosofia moderna jamais produziu. Já com Fichte a Egoidade pensada ontologicamente, e não como um “eu” meramente subjetivo, havia se lançado rumo à sua determinação incondicional. Na sua *Wissenschaftslehre*, a *Doutrina da ciência* (1794), texto que marcou toda uma geração de autores alemães (e isto não só na filosofia)⁴³⁹, Fichte afirma que o Eu não pode ser instituído por meio de uma abordagem analítica, construtiva, mas que ele só pode ser um ato primeiro (*Tathandlung*), imediato, uma intuição primordial. Não se trata mais de procurar aquilo que a razão pode *a priori* constituir para chegar a um conhecimento dos

⁴³⁵ Cf. HEIDEGGER 1936a, pp. 32-33 (tr.fr., p. 56). Cf. também HEIDEGGER 1942/43, p. 137 (tr.am., p. 92).

⁴³⁶ Cf. Ibid.

⁴³⁷ HEIDEGGER 1936/46, II, pp. 453-454 (tr.fr., p. 363).

⁴³⁸ Ibid., p. 460 (tr.fr., p. 371).

⁴³⁹ August e Friedrich Schlegel, os irmãos que deflagram, na sua forma e articulação essenciais, isto que veio a se chamar de primeiro romantismo ou Romantismo de Iena, estimavam de modo nada arbitrário que, ao lado da Revolução francesa (no plano político) e do romance *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* de Goethe (no plano poético), a *Doutrina da ciência* de Fichte era o acontecimento anunciador de uma nova era, de uma verdadeira transformação no espírito da época.

objetos do mundo, mas de mostrar em que sentido o mundo e tudo o que nele parece simplesmente se opor ao Eu, são antes um produto deste, do poder ilimitado de criar que a razão traz consigo e que se chama precisamente: *Einbildungskraft*, “imaginação produtora”. Na sua atividade livre, a razão produz inconscientemente os seus próprios objetos, sem que qualquer instância externa a limite, seja esta pensada como Deus ou como coisa em si. Se há oposição ao Eu – e Fichte dirá que o há no âmbito da consciência finita, pois esta não se sabe criadora e vê o mundo exterior, o Não-Eu, sempre como obstáculo e limitação –, essa oposição é no entanto, como todo o resto, produzida pelo próprio Eu. Com Schelling, a mesma posição absoluta de uma subjetividade imediata e criadora será afirmada, mas Schelling recorrerá a uma filosofia da natureza para fazer jus a esse mundo que a consciência fichteana experimenta como exterior si, como uma “força cega” que a ela se opõe. A natureza se revelará a Schelling como “o inconsciente da consciência humana”⁴⁴⁰, e a filosofia deve ultrapassar a contradição entre uma inteligência “cega e inconsciente” e uma outra, “livre e consciente”, mostrando a identidade entre mundo real e o ideal. “Nos produtos da natureza, escreve Schelling, descobre-se uma mistura perfeita do ideal e do real”⁴⁴¹, e a atividade inconsciente revela-se como originalmente idêntica à atividade consciente. Para o filósofo, trata-se então de se abrir para o mundo fora de nós como a via que permite decifrar a história do espírito. Se já em Schelling pode-se de fato pensar numa “odisséia do espírito”⁴⁴², em que a natureza se mostra como “o organismo visível de nosso entendimento”⁴⁴³, é porque a sua filosofia pretende explodir o solipsismo fichteano, mostrando que a infinitude e o Absoluto não habitam apenas a intuição que se produz em nós, mas também a atividade inconsciente que se chama real, matéria ou natureza. Nas suas *Idéias para uma filosofia da natureza*, de 1797, Schelling mostrará então que se a tarefa da filosofia transcendental é a de subordinar o real ao ideal – é o que precisamente teria feito Fichte –, a da filosofia da

⁴⁴⁰ Citado em LE BLANC, MARGANTIN, SCHEFER, p. 343.

⁴⁴¹ Ibid.

⁴⁴² A fórmula é de Vladimir Jankélévitch e se encontra no título de sua obra *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* (Paris, F. Alcan, 1933).

⁴⁴³ SCHELLING 1797, p. 153.

natureza é a de explicar o ideal a partir do real”⁴⁴⁴. E isto, ainda que as duas ciências sejam no fundo uma única, tendo ambas a mesma necessidade no sistema do saber.

Hegel é quem explicitamente tomará para si a tarefa de ultrapassar tanto o idealismo transcendental de Fichte quanto a filosofia da identidade de Schelling. E é o que ele fará em 1801 no *Differenzschrift*, a obra já mencionada aqui sobre a diferença entre os sistemas de ambos os filósofos.⁴⁴⁵ Mas é no Prefácio à *Fenomenologia do Espírito* que Hegel criticará a noção do absoluto defendida por Schelling, opondo ao Absoluto substancial da natureza schellingniana (ao qual faltaria a mediação da reflexão) a concepção de um absoluto que é ao mesmo tempo substância e sujeito, e ao qual se vê integrada a reflexão da consciência finita. Na *Fenomenologia do Espírito*, é precisamente essa integração da diferença entre sujeito e objeto, experimentada pela consciência finita, à identidade do sujeito e do objeto, que é o absoluto, que será nomeada *Aufhebung*, subsunção ou abolição.

Em *Hegel e seu conceito de experiência (Hegels Begriff der Erfahrung)*, Heidegger procura mostrar de que modo a *Fenomenologia do Espírito* opera sobre um duplo eixo, segundo o qual a experiência da consciência seria ao mesmo tempo uma autêntica apreensão de si mesma pela própria existência e a completa arregimentação metafísica da subjetividade. Haveria de início uma ambigüidade em Hegel que, em sua reflexão acerca da origem da negatividade, faz esta aparecer ora como o fundo mesmo de toda experiência, ora como uma estrutura fundamental da consciência. É a estrutura da consciência que finalmente se impõe como instância originária. Como Heidegger termina por mostrar,⁴⁴⁶ não é dos objetos propriamente que a consciência faz a sua experiência, mas sim da origem mesma da objetividade, ou seja, da negatividade como o seu próprio poder sintético. A *Erfahrung* da consciência, a sua passagem e aprendizagem pelo mundo, revelar-se-á, segundo Heidegger, como o percurso de conquista de si pela subjetividade. O si mesmo que

⁴⁴⁴ Ibid.

⁴⁴⁵ Cf. *infra* p. 30.

⁴⁴⁶ HEIDEGGER 1943, p. 142 (tr.fr., pp. 174-175). Ao contrário da leitura feita no curso do semestre de inverno de 1930/31 sobre a *Fenomenologia do Espírito* (*Hegels Phänomenologie des Geistes*, volume 32 das obras completas), Heidegger defende neste artigo de 1943 a existência de uma íntima conexão entre a fenomenologia e o sistema da lógica. O lugar da *Lógica* na *Fenomenologia* será justificado pelo fato de que é somente com ela que o aparecer a si mesmo do sujeito leva-o à incondicionalidade de sua essência. A figura do absoluto se identifica, segundo Heidegger, à subjetividade que atinge a sua plena consumação no elemento do saber (*Wissen*).

“aprende” a sua facticidade no curso do itinerário fenomenológico é o mesmo que a fábrica, que cria-se a si mesmo na medida em que existe. O que a *Fenomenologia* realmente faz ver, sustenta Heidegger nesse texto, é que à medida que cumpre as “direções de experiência” (*Erfahrungsrichtungen*) constitutivas dos diferentes momentos do seu itinerário fenomenológico, a consciência absoluta hegeliana prepara o fechamento moderno do circuito de possibilidades da metafísica, e isto ainda mais radicalmente na medida em que o saber que se auto-media sabe-se a si mesmo como acabamento. A “história da formação da consciência”⁴⁴⁷ relatada por Hegel em todos os seus estágios constitutivos descreveria o resultado de uma “técnica ideal”⁴⁴⁸, que é a técnica de auto-organização. Criando-se à medida que existe, e experimentando-se como a sua própria criação, ela seria portanto a figura extrema da união entre Maquinação e Vivência, a unidade do cogito e existência, do “eu penso” e do “eu vivo”, da qual Heidegger dizia que ela dá sempre, no Ocidente, a medida da justeza e da verdade.⁴⁴⁹ A união do eu penso e do eu sou, do pensamento como antecipação e produção garantindo ao “existir” a sua estabilidade, articula a posição da certeza de si no limiar da metafísica dos tempos modernos. A emergência do pensar como auto-produção, e da existência como organização integral da experiência, alçam ao estatuto incondicional a “essência maquinadora” (*das machenschaftliche Wesen*) da verdade na metafísica.⁴⁵⁰

A inclusão total do ser na esfera do pensar, da experiência na estrutura da consciência, “do mundo dentro do homem”, torna patente em seu mais alto grau o movimento de auto-verificação e realização do sujeito, levando ao extremo uma lógica da feitura e da manufatura que se confunde, como havíamos visto, com a própria metafísica. A essa auto-inclusão do pensador em todo possível pensado, que é a marca por excelência do pensamento especulativo, Heidegger vai dedicar algumas das páginas mais contundentes da sua obra dos anos trinta e quarenta. A partir desses questionamentos, vamos percebendo melhor em que sentido a novidade dos tempos modernos se determina em termos disto que Heidegger nomeia o “caráter de

⁴⁴⁷ A expressão é de Françoise Dastur. Cf. DASTUR 1999a, p. 205.

⁴⁴⁸ A expressão é de Catherine Malabou. Cf. MALABOU 2003, p. 277.

⁴⁴⁹ Cf. HEIDEGGER 1952, p. 14: “A posição fundamental de Descartes expressamente retomada por Hegel é essa que quer que *ens* = *ens certum*.”

⁴⁵⁰ Cf. HEIDEGGER 1936/38, pp. 126-134 (tr. esp., pp. 113-119).

imagem” (*Bildcharakter*) do mundo, tornado enfim incontornável. No texto sobre as imagens do mundo, Heidegger escreve que é somente na medida em que se instala no mundo de forma resoluta, isto é, de modo consciente e calculado, que o homem pode reduzir o mundo a uma “cena” (*Szene*).⁴⁵¹ Agora sim – e eis que as “dramatizações”, as metáforas teatrais tão caras aos filósofos da história se revelam não como simples subterfúgios da representação, mas como a representação ela mesma e no que ela tem de essencial –, o jogo do mundo passa a ser decidido num palco. Heidegger o confirma: é apenas quando são postos sobre essa cena que os entes podem receber o “selo do ser” (*das Siegel des Seins*)⁴⁵². A confirmação nos leva de volta ao início de toda a nossa discussão, ao registro “tipológico” da marca e da figura, da forma (*Gestalt*) e da impressão (*Prägung*).

A fisionomia do novo homem

Surpreendente como foi e vem sendo ainda para muitos, Heidegger verá entre Hegel e Nietzsche um elo e uma afinidade historial, afinidade que ele se propõe a demonstrar em muitas páginas do seu *Nietzsche*. Mas se o pensamento de Nietzsche será situado do ponto de vista de uma continuidade em relação à metafísica do idealismo especulativo não é por razões puramente cronológicas. Heidegger não cessará de afirmar, a partir dos anos trinta, que a filosofia de Nietzsche é uma metafísica da subjetividade, da subjetividade auto-apreendida e levada a exercer-se de modo integral e incondicional. Subjetividade incondicionada, negatividade, Vontade de potência e antropomorfismo encontram-se, segundo ele, intimamente entrelaçados. Mas com esta, que é apenas uma entre as muitas “teses” controvertidas sustentadas ao longo dos anos consecutivos dedicados à leitura de Nietzsche, Heidegger não supunha evidentemente uma total identificação entre a filosofia nietzscheana e os sistemas do idealismo absoluto. Se Hegel concebe a subjetividade absoluta enquanto querer consciente, isto é, como espírito, a partir da essência da razão existente em si e por si mesma, para Nietzsche, a subjetividade é absoluta a partir do corpo, das suas

⁴⁵¹ HEIDEGGER 1938, p. 92 (tr.fr., p. 120).

⁴⁵² Ibid.

impulsões e dos seus afetos. “Em cada uma dessas duas figuras (*dieser beiden Gestalten*) da absoluta subjetividade, a essência do homem entra num papel a cada vez diferente.”⁴⁵³ Mas ao inverter a forma metafísica do homem configurada milenarmente, a do animal racional, a filosofia de Nietzsche não deixa de manter com esta um encadeamento (*einen Zusammenhang*) e relações de essência historial (*wesensgeschichtlichen Bezüge*).⁴⁵⁴ A negação do primado metafísico da razão não é a sua total supressão. Ela não exclui simplesmente a *ratio*, mas inverte o seu estatuto tradicional, pondo-a a serviço da *animalitas*. A inversão, dirá Heidegger, é da ordem de uma transposição ou, mais precisamente, ela é a “recuperação” (*der Rücknahme*) da marca que metafisicamente distingue a essência humana, a racionalidade, transposta em animalidade.⁴⁵⁵ Esta última é no modo da Vontade de potência, isto é, como “corpo corporante” (*der leibende Leib*), com suas impulsões próprias, que impõem a todas as coisas o seu élan também impulsivo.⁴⁵⁶ E se a própria vontade é também o fruto de uma transposição decisiva, é porque a “razão agente” (*handelnde Vernunft*) da filosofia moderna, que age à medida que representa e só é autônoma à medida que legisla (representa) racionalmente, transforma-se agora em pura auto-legislação. “A vontade é, de agora em diante, pura auto-legislação”.⁴⁵⁷ Através de uma “metamorfose em pensar que institui valores” (*die Verwandlung zum wertsetzenden Denken*), a razão passa sob o comando da Vontade de potência.⁴⁵⁸ Com a inversão da metafísica, cada uma das decisões fundamentais do pensamento inicial se transforma. Mas essa transformação não impede que elas atinjam, de maneira tão ou mais decisiva, a sua soberania.⁴⁵⁹ “No pensamento de Nietzsche, escreve ainda Heidegger, todos os motivos do pensamento ocidental se reúnem num destino, mas todos transmutados (*verwandelt*).”⁴⁶⁰

⁴⁵³ HEIDEGGER 1936/46, II, p. 200 (tr.fr., p. 160).

⁴⁵⁴ Ibid., p. 201 (tr.fr., p. 161).

⁴⁵⁵ Cf. Ibid., p. 295 (tr.fr., p. 236).

⁴⁵⁶ Ibid.

⁴⁵⁷ Ibid., p. 301 (tr.fr., p. 241).

⁴⁵⁸ Ibid., p. 302 (tr.fr., p. 242).

⁴⁵⁹ HEIDEGGER 1936/46, I, p. 456 (tr.fr., p. 395).

⁴⁶⁰ Ibid.

No que Heidegger nomeia como a sua “explicação” com Nietzsche – *Auseinandersetzung*⁴⁶¹, isto é, o debate ou mútua confrontação que, por mais de três décadas, ocupará um lugar central em sua obra –, está em jogo a possibilidade de decidir se o esgotamento das possibilidades essenciais da metafísica constituem propriamente o fim desta, no sentido da sua cessação. Ao falar desse esgotamento, Heidegger afirma que o que se dá aqui é a realização das “possibilidades extremas da dominação universal e da tentativa levada a cabo pelo homem de decidir exclusivamente sobre a sua própria essência (*rein aus sich über sein Wesen zu entscheiden*)”⁴⁶². Mas de que modo esse esgotamento se torna visível para nós? E no que concerne a Nietzsche mais diretamente, em que ele consiste? A esse respeito, Heidegger escreve que “é necessário que a última dessas possibilidades seja essa *forma da metafísica* na qual a sua essência se vê invertida.”⁴⁶³ Adiantemos de uma vez o nosso ponto: com Nietzsche, a forma da metafísica não apenas chega à sua configuração final, com todos os seus velhos valores e crenças finalmente invertidos ou lançados abaixo. Com Nietzsche, é a metafísica que pela primeira vez se vê e sabe como *forma*, que se pensa, pela primeira vez, como gesto ou disposição – nos termos de Nietzsche, como “necessidade” – de pôr em forma, de enformar e conformar. Com Nietzsche, a metafísica se descobre, ela se exhibe propriamente como esquema de pré-formação, como a fixação (sempre necessária) de figuras destinadas a fisgar o real, a capturá-lo, a retê-lo em seu curso. Mas não só “a metafísica”, a qual teria operado esse esquema de fixação e formação de uma maneira bem específica, dirigindo-o à instituição de valores tidos como os mais altos, por baixo dos quais se fixou e formou justamente uma “lógica” ou uma moral da submissão e da fraqueza. O fato de que a verdade chegue ao fim da sua travessia metafísica reduzida a “vapor”, a essa “espécie

⁴⁶¹ Como lembra Michel Haar em *La Fracture de l'histoire*, a palavra *Auseinandersetzung* tem em alemão um sentido muito forte e significa “literalmente ‘posição fora um do outro’ (...)”. No que o próprio Heidegger procura dizer a respeito da sua *Auseinandersetzung* com Nietzsche, a dimensão do conflito (*Streit*) não parece descartada. Mas aquilo de que se trata essencialmente, diz ele, é uma “explicação mútua (*Aus-einander- setzung*) entre a potência do ente e a verdade do ser”. Os termos “debate”, “confronto”, “afrontamento”, ou mesmo “acerto de contas” (na tradução francesa de Pierre Klossowski), são os mais utilizados. Cf. HEIDEGGER 1936/46, II, p. 262 (tr.fr., p. 211) e também HAAR 1994, p. 190.

⁴⁶² HEIDEGGER 1936/46, II, p. 261 (tr.fr., p. 210).

⁴⁶³ Ibid., p. 201 (tr.fr., p. 161): “*Die letzte dieser Möglichkeiten muß diejenige Form der Metaphysik sein, in der ihr Wesen umgekehrt wird.*” O grifo é nosso.

de erro”, a ilusão necessária, não é função unicamente de uma refutação – do platonismo, do socratismo ou do cristianismo. Para Heidegger, que assume ser “desconcertante” que no acabamento dos tempos modernos a verdade seja determinada enquanto ilusão, a metafísica que com Nietzsche literalmente se descobre, que deliberadamente se despe do manto de imagens secularmente tidas por verdades, pontua, consagrando-o, o movimento de humanização do ente que sela a travessia do pensar no Ocidente. O antropomorfismo de Nietzsche consoma, virando-o às avessas, o processo de projeção “humanizante”, a inclusão ativa da figura humana – como *nous*, *techne*, alma, criatura, mente, razão, espírito ou vontade – na totalidade do ente. O que decide da sua radicalidade, e que nesse caso muda radicalmente tudo, é o fato de que Nietzsche mesmo se antecipe a esse processo, percorrendo-o, perscrutando-o em seu (inevitável, segundo ele) acontecer. É reconhecendo o modo demasiado humano de contar com as coisas, de julgá-las ou apreciá-las sempre segundo um ponto de vista, que Nietzsche concebe sem subterfúgios a “antecipação” – o *menschlischer Vorgriff* de que falava Heidegger nos *Beiträge zur Philosophie* – como um gesto constitutivo e, em última instância, natural ao homem. “O mundo fictício do sujeito, da substância, da ‘razão’, etc., lemos num fragmento póstumo, é *necessário*: habita-nos um poder que ordena, simplifica, falsifica, separa artificialmente”. Dizer que a metafísica se completa com Nietzsche significa portanto dizer que, com Nietzsche, o pensamento leva ao cume, ao extremo da sua possibilidade, a potência de figuração que, desde Platão, pontua os seus múltiplos desdobramentos. Mas, ao mesmo tempo, com Nietzsche, esfumam-se definitivamente as fronteiras entre o mundo e a sua imagem, entre a verdade e a ficção, entre o sujeito e a cena. Tudo se transforma em imagem e palco onde todos, ou quase, são ao mesmo tempo criadores, atores e espectadores.

É num ensaio de 1940 intitulado “A metafísica de Nietzsche” que Heidegger elabora algumas das análises mais instigantes a esse respeito. Nos esboços e aforismos de Nietzsche acerca do *Übermensch* ele vai ler uma afirmação absolutamente inédita da figura metafísica do homem – e isto, justamente, no seio da negação nietzscheana da figura precedente do homem, do homem tal como ele existiu

até então (*der bisherigen Menschen*).⁴⁶⁴ Heidegger faz questão de sublinhar que a noção de Super-homem em nada tem a ver com uma glorificação de atos de violência arbitrários. Na idéia deste homem que vai além do homem tradicional nada aponta para uma exageração virtualmente desmedida das suas características precedentes. Ao contrário, “o passo rumo ao Super-homem (*der Schritt zum Übermenschen*) transforma (*wandelt*) essencialmente o homem tal como ele foi até aqui no estado de um homem ‘invertido’” (“*Umgekehrten*”).⁴⁶⁵ Como transformação que inverte, como essa reviravolta transformadora, a emergência do Super-homem faz aparecer nada menos que a forma de uma nova humanidade⁴⁶⁶. O que se dá de inédito, o que ressoa como verdadeiramente inaudito em toda a história do pensamento filosófico, é a aparição do homem determinado em termos de “tipo” (*Typus*).⁴⁶⁷

Não se trata aqui da invenção de um “novo tipo” humano: bem antes, o homem que inverteu o ponto de vista da racionalidade, o homem liberado do jugo (fictício) da razão e sua vontade, é aquele finalmente decidido a *se querer* enquanto tipo. Heidegger cita, no *Parmênides*, uma anotação do ano de 1888 na qual Nietzsche afirma: “A ânsia por e o prazer na *nuance* (– a própria modernidade), no que *não* é geral, vai contra a tendência que tira o seu prazer da apreensão do *típico*...”⁴⁶⁸. É para selar a sua distância em relação ao individualismo do século XIX, ao apelo por um pluralismo apoiado no valor do “único”, que Nietzsche afirma o seu próprio prazer em apreender o que é típico. O homem determinado como tipo é o oposto do “eu” singular, desse “homem escondido no mundo interior” que, como se sabe, Nietzsche critica duramente.⁴⁶⁹ Segundo Heidegger, a possibilidade de pensar o homem como tipo repousa sobre os traços essenciais de uma humanidade que se vê, pela primeira vez de modo absolutamente claro, como única instância criadora de sentido e de forma. O homem decidido como tipo é aquele que sabe que a forma de todas as coisas, e portanto também a sua própria, não é nada além de uma “figuração”.

⁴⁶⁴ HEIDEGGER 1936/46, II, p. 308 (tr.fr., p. 246).

⁴⁶⁵ Ibid.

⁴⁶⁶ Cf. HEIDEGGER 1956, p. 395 (tr.fr., p. 212).

⁴⁶⁷ HEIDEGGER 1936/46, II, p. 308 (tr.fr., p. 246).

⁴⁶⁸ A nota se refere a W. M., 819. Cf. HEIDEGGER 1942/43, pp. 204-205 (tr.am., p. 137-138).

⁴⁶⁹ Cf. NIETZSCHE 1874, p. 62.

Para precisar essa nova posição, Heidegger cita uma passagem do prólogo ao livro II da *Vontade de potência*, onde Nietzsche diz: “Toda a beleza, toda a sublimidade que nós atribuímos às coisas reais e imaginárias, eu quero reivindicá-las como a propriedade e o produto do homem (*als Eigentum und Erzeugnis des Menschen*): como a sua mais bela apologia.”⁴⁷⁰ O que Nietzsche reivindica para o homem como sua propriedade, é um conhecimento de si mesmo como produtor, como inventor de valores e de mundos. Esse homem que se entrega à arte insigne de “recriar a vida”⁴⁷¹ como a mais suprema de suas obras, seria o primeiro em condições de se autorizar a construção da sua própria fisionomia. Ele é “o homem enquanto poeta, pensador, deus, amor, potência”⁴⁷², o homem que ao dotar todas as coisas de uma real magnificência, agora sabe não “se diminuir e se sentir miserável”⁴⁷³, não dissimular para si mesmo que foi ele quem criou tudo isso.

Heidegger dirá que no fundo da apreensão do homem enquanto “tipo” vigora ainda, embora invertida, a perspectiva metafísica do sujeito. E é precisamente porque essa subjetividade deixou para trás qualquer outro “fim”, qualquer ideal além dela mesma, que ela pode agora instalar-se na sua dominação incondicionada.⁴⁷⁴ Porque a subjetividade consumada interdita um “fora” de si mesma, nada que esteja para além dela mesma, isto é, da sua própria esfera de potência, pode pretender “ser”. A Vontade de potência quer a si própria, diz Heidegger inúmeras vezes. Ela é o puro exercício da sua potência, seja para simplesmente conservá-la, seja, de modo mais essencial, para intensificá-la. É nesse sentido que a subjetividade consumada na Vontade de potência é a origem metafísica da necessidade do Super-homem. Como a Vontade, cuja essência é superar-se em nome da conservação ou do aumento da sua potência, a nova humanidade dispõe de “uma própria jurisdição que não tem nenhuma instância acima de si (*keine Instanz über sich hat*)”⁴⁷⁵. Dentro do domínio dessa jurisdição, do campo de competência que só a ela concerne, dá-se o que

⁴⁷⁰ Ibid., p. 305 (tr.fr., p. 244). A edição de *Wille zur Macht* à qual Heidegger se refere nos cursos e outros escritos que integram os dois volumes do seu *Nietzsche* são os volumes XV e XVI da chamada *Grossoktavausgabe*, publicados em 1910/1911 por Alfred Kröner em Leipzig.

⁴⁷¹ Cf. Ibid., p. 310 (tr.fr., p. 248). [*W.M.*, 849]

⁴⁷² Ibid., p. 305 (tr.fr., p. 244).

⁴⁷³ Ibid.

⁴⁷⁴ Cf. HEIDEGGER 1942/43, pp. 204-205 (tr.am., pp. 138-139).

⁴⁷⁵ HEIDEGGER 1936/46, II, p. 312 (tr.fr., p. 250).

Heidegger chamará de uma “*Selbstprägung*”, que poderíamos tentar traduzir como “caracterização de si mesmo”, “auto-figuração”. O homem determinado como marca ou tipo (*Prägung, Typus*)⁴⁷⁶ é aquele que abandonou as suas formas precedentes, ou melhor, que deixou para trás a uniformidade sob a qual ele próprio até então se imaginou, para emergir como o resultado de uma livre atividade de criação: “dessa figuração de si mesmo que o homem empreende com as suas próprias mãos (*dieser sich selbst in die Hand nehmenden Selbstprägung des Menschen...*)”⁴⁷⁷. Mas essa atividade está longe de ser sem risco, e isto precisamente porque a Vontade quer continuamente se ultrapassar, projetando-se em novas formas, configurando novas marcas e rubricas. É porque nenhuma verdadeira criação se resolve numa estabilidade inerte, de uma vez por todas alcançada, que o exercício da Vontade – em cada uma de suas formações – dispõe de uma “alteração controlável” (*beherrschten Wechsel*)⁴⁷⁸. Retomando os termos com que Nietzsche se refere ao “grande estilo”, ao estilo da “arte clássica” como arte sumamente afirmativa, Heidegger lembra que a simplicidade e a sobriedade, a clareza e a concentração são, ao contrário do arbítrio e da gratuidade, elementos essenciais a essa “atividade criadora ‘magistral’”⁴⁷⁹ chamada Vontade de potência. Na interpretação que ele propõe, “a grandeza do grande estilo” (*das Große des großen Stils*) é fazer do “relativo”, isto é, do caráter necessariamente transitório da Vontade em suas reformulações de si mesma, a energia mesma desse movimento de “cunhagem”, de “impressão e “tipificação” que ela incessantemente realiza.

“É da simplicidade própria à Vontade de potência que decorrem a univocidade (*Eindeutigkeit*), a polidez (*Geschliffenheit*) e a firmeza (*Festigkeit*) de todas as suas marcas e rubricas (*aller seiner Prägungen und Schläge*)⁴⁸⁰. É dela que resulta, é a ela que corresponde o imprimível (*das Schlaghafte*), o típico (*das Typische*).”⁴⁸¹

⁴⁷⁶ Cf. HEIDEGGER 1942/43, p. 204 (tr.am., pp. 138): “Nietzsche vê a emergência de uma nova marca da humanidade (*neue Prägung des Menschentums*), caracterizada pelo típico.”

⁴⁷⁷ HEIDEGGER 1936/46, II, p. 308 (tr.fr., p. 247).

⁴⁷⁸ Ibid., p. 311 (tr.fr., p. 249).

⁴⁷⁹ Cf. HAAR 1994, p. 215.

⁴⁸⁰ A tradução para o português dos termos *Prägungen* e *Schläge* é de uma dificuldade considerável. O sentido corrente do verbo *prägen* é marcar, imprimir uma marca, enquanto o termo *Schlag* diz mais comumente “golpe, choque, batida”. O substantivo *Prägung* pode dizer ainda: cunho, impressão, traço, feição, modelo.

⁴⁸¹ Ibid., p. 310 (tr.fr., p. 248).

Em *Zur Seinsfrage*, o texto decisivo com que demos início a nossa discussão sobre a interpretação heideggeriana da história, encontramos a seguinte pergunta, que Heidegger dirige a Jünger: “De que maneira, no interior da metafísica moderna, tornou-se necessário um pensamento que representa Zaratustra enquanto forma (*das Zarathoustra als Gestalt vorstellen*)?”⁴⁸² Ele mesmo busca formular uma resposta a essa questão, dizendo mais ou menos o seguinte: com a representação da forma humana em uma fisionomia particular, “a transcendência se modifica (*sich wandelt*)”⁴⁸³, “a forma interna da metafísica se transforma (*wandelt sich die innere Form der Metaphysik*)”⁴⁸⁴. Heidegger precisa melhor a coisa: O meta-físico da metafísica – a transcendência – se modifica quando, no domínio das formas distintas que ela recebe, aparece “a forma do ser humano como fonte da doação de sentido (*die Gestalt des Menschenwesens als Quelle der Sinngebung*)”⁴⁸⁵. No momento em que o “meta” da metafísica deixa de remeter a qualquer outra fonte ou dom, em que o elemento “trans” da transcendência é reorientado para remeter única e exclusivamente ao próprio homem, quando o homem passa a encontrar nele mesmo a possibilidade de todo sentido – de si mesmo, dos entes, do mundo –, a estrutura da metafísica se desestrutura, e a transcendência transforma-se em “rescendência” (*Reszendenz*)⁴⁸⁶. O fim da história da metafísica torna-se visível e pensável precisamente a partir daí: é no momento em que a transcendência se rebate sobre si mesma, em que ela volta violentamente a si, deixando o mundo ideal para integrar um mundo em que tudo é produto do fazer humano, que a coesão da metafísica se desfaz. A “rescendência” é assim, literalmente, a descida de volta do homem ao mundo. Mas uma vez que o “mundo” é dissolvido no seu caráter de imagem, uma vez ele integrado ao circuito fechado de auto-referência do humano, ela é ao mesmo tempo a perda do mundo, o fechamento radical da possibilidade mesma dos seus sentidos. A “queda” na rescendência seria, nesse caso, o abandono do homem à vertigem de um mundo inteiramente factível e fabricável.

⁴⁸² HEIDEGGER 1956, p. 399 (tr.fr., p. 216).

⁴⁸³ Ibid., p. 398 (tr.fr., p. 215).

⁴⁸⁴ Ibid., p. 397 (tr.fr., p. 214).

⁴⁸⁵ Ibid., p. 398 (tr.fr., p. 215).

⁴⁸⁶ Ibid. Ver a esse respeito o interessante comentário de Reiner Schürmann em SCHÜRMANN 1982, p. 242.

Seja como for, essa queda de modo algum parece decidida, mas, sim, aberta entre duas possibilidades. Dois caminhos parecem se esboçar, que ressaltam não somente a desconcertante ambigüidade do pensamento de Nietzsche, mas também a do próprio Heidegger diante do caráter incontornável desse pensamento. Assim, Heidegger verá no Super-homem o representante por excelência de uma “economia maquinal” (*machinalen Ökonomie*)⁴⁸⁷ que destina a metafísica a uma lógica de apropriação por dominação: o futuro mestre da terra, o supremo sujeito que realizará “o puro exercício da vontade de potência”⁴⁸⁸. Mas, ao mesmo tempo, Nietzsche é o primeiro a nomear a transição (*Übergang*), o primeiro a pensá-la explicitamente, definindo a situação do homem como uma passagem precária⁴⁸⁹, como uma ponte entre a figura humana tradicional e aquela ainda por vir. Nietzsche é, de fato, quem opera o primeiro rasgo, quem faz ver sob uma nova luz a ilusão “etiológica” que governa a metafísica. A sua crítica da confiança na substância, da suposição de que o conhecimento pode ser “sem resto”, um *scire per causas*, como já se disse, conduz a um descentramento irreparável de toda a tradição do pensamento. De que modo então compreendê-lo? Última figura que conduz e domina a história ou suntuosa obra de arte e de vida extrapolando e desafiando essa mesma história? Se a interpretação heideggeriana não nos fornece resposta a essa questão, ela parece contudo sugerir que entre uma e outra dessas alternativas se situa a imagem do homem e do pensamento no fim da metafísica. E, eventualmente (por que não?), para além dela.

Uma antiga inscrição

Conhece-se esta outra tese controvertida de Heidegger segundo a qual Nietzsche guardaria um vínculo profundo com o platonismo que ele supõe inverter. Outro ponto no qual Heidegger não cessará de tocar: a filosofia de Nietzsche, com seu privilégio dado à noção de valor, é a atualização (possibilitada pela conversão

⁴⁸⁷ HEIDEGGER 1936/46, II, pp. 165-166 (tr.fr., pp. 133-134).

⁴⁸⁸ HEIDEGGER 1936/46, II, p. (tr.fr., p. 243).

⁴⁸⁹ É a leitura que Heidegger fará de Nietzsche em 1951, no curso publicado em *Was heißt Denken?*, cujo tom em boa medida se diferencia do utilizado no segundo volume do *Nietzsche*. Cf. o ótimo comentário de Michel Haar acerca das variações que a leitura de Nietzsche feita por Heidegger sofreu. Em HAAR 1994, pp. 189-218.

moderna da *idéa* em *perceptio*, pelo deslocamento literal da forma para dentro da mente humana) desse fundo *a priorístico* do ser que, desde Platão, põe em marcha a metafísica no Ocidente. A interpretação do ser como condição de possibilidade se prepara em seus traços essenciais através de diferentes estágios, diz Heidegger: “pelo começo da metafísica em Platão (*ousia* enquanto *idéa*, *idéa* enquanto *agathón*), pela reviravolta [*Umschlag*] em Descartes (*idéa* enquanto *perceptio*) e por Kant (ser enquanto condição da possibilidade da objetividade dos objetos).”⁴⁹⁰ Na medida em que Nietzsche concebe os valores enquanto condições (do real, do devir), condições que servem ao mesmo tempo para o aumento ou a conservação da potência, ele reencontra a determinação da entidade (*Seiendheit*) lá mesmo onde ele pretendia aboli-la. Ali onde a “verdade” torna-se inadequada para pensar o “ser”, são os valores que passam a comandar todos os modos de apreensão e fixação do devir. Seja *eidos*, Deus ou o sujeito o primeiro na ordem das pressuposições, a condição é sempre apriorística (*vorherig*), isto é, sempre ela torna possível (*ermöglichend*). É dessa múltipla filiação da metafísica nietzscheana que Heidegger faz aparecer o seu caráter propriamente terminal. A metafísica de Nietzsche, ele o diz explicitamente, é o esgotamento de uma *inscrição* (*Verzeichnung*)⁴⁹¹ a qual, ao longo de toda a filosofia, persevera no registro da condição e da precedência, do que dispõe e possibilita. Com a sua interpretação de todo pensar como essencialmente um valorar, o que a filosofia de Nietzsche faz é reexibir, mas agora em seu traçado final, essa inscrição inicial: a da *idéa* precisamente (a da forma e do esquema), cuja marca (*Prägung*) permanece motivando a filosofia dos tempos ulteriores.⁴⁹² Mas com essa diferença decisiva, mais uma vez, e que mais uma vez muda tudo: as idéias aqui converteram-se em “modo de ver”, e o esquema em perspectiva ou ponto de vista (*Ansicht*). Elas são a visão que nós, à medida que vemos, *formamos* de todas as coisas.⁴⁹³ O ente, “as coisas que são”, diz um fragmento de 1880, são parte da ótica humana.⁴⁹⁴

⁴⁹⁰ HEIDEGGER 1936/46, II, pp. 232-233 (tr.fr., p. 185).

⁴⁹¹ Cf. Ibid., p. 227 (tr.fr., p. 180).

⁴⁹² Cf. Ibid., p. 220 (tr.fr., p. 175).

⁴⁹³ Cf. Ibid., p. 218 (tr.fr., p. 174).

⁴⁹⁴ “*Wir reden, als ob es seiende Dinge gebe, und unsere Wissenschaft redet nur von solchen Dingen. Aber ein seiendes Ding giebt es nur nach der menschlichen Optik: von ihr können wir nicht los.*”

No curso do semestre de verão de 1939 intitulado “A vontade de poder enquanto conhecimento”, Heidegger retoma um fragmento datado de março-junho de 1888 para pensar a relação de “utilidade” estabelecida por Nietzsche entre conhecimento, razão e vida. O fragmento, no qual Heidegger diz encontrar uma indicação “não explícita, mas tacitamente suposta”⁴⁹⁵ a essa questão, diz o seguinte: “Não ‘conhecer’, mas esquematizar – impor sobre o caos tanta regularidade e tantas formas quanto nossas necessidades práticas requerem.”⁴⁹⁶ Heidegger observa de saída que a palavra “conhecer” é colocada entre aspas. Não conhecer, portanto, mas esquematizar: eis o que nossas necessidades práticas exigem, para que nós não sucumbamos ao caos. A este, e sempre em função de nossas necessidades, nós antes, isto é, previamente, reagimos, esquematizando-o, impondo-lhe formas que o regulam, que o estabilizam. Interpretando o “esquematizar” evocado por Nietzsche, Heidegger reconhece aquilo que ao longo de toda a história da metafísica constitui o que se poderia chamar “a essência poetificante da razão” (*das dichtende Wesen der Vernunft*).⁴⁹⁷ Nietzsche, como se sabe, não é o primeiro a nomeá-la, é Kant o primeiro a discernir, em sua doutrina da imaginação transcendental, essa capacidade que tem a razão de pré-elaborar, de pré-formar seus esquemas e categorias.⁴⁹⁸ Sem estes, Kant já o havia mostrado, nenhuma apreensão do múltiplo seria possível, nada seria possivelmente reconhecido como “algo” e o mundo da nossa experiência não seria propriamente um. A imaginação, na sua relação com as faculdades da sensibilidade e do entendimento, constitui, cria a imagem da coisa, articulando entre si, fazendo jogar entre elas, as formas sensíveis que recebemos e as categorias que nosso intelecto produz. A concepção da essência da razão absoluta, escreve Heidegger, “desenvolvida na metafísica do idealismo alemão (por Fichte, Schelling e Hegel), se funda totalmente sobre a compreensão kantiana da essência da razão enquanto ‘força’ imaginativa, poetificante” (*das Wesen der Vernunft als einer “bildenden”, dichtenden “Kraft”*)⁴⁹⁹. Nietzsche, para quem a “força inventiva” (*erfinderische Kraft*)⁵⁰⁰ que

⁴⁹⁵ Citado em HEIDEGGER 1936/46, I, p. 499 (tr.fr., p. 431).

⁴⁹⁶ Ibid. A referência é ao fragmento 515 da *Vontade de potência*.

⁴⁹⁷ HEIDEGGER 1936/46, I, p. 524 (tr.fr., p. 451).

⁴⁹⁸ Ibid., p. 526 (tr.fr., p. 453).

⁴⁹⁹ Ibid.

⁵⁰⁰ Ibid.

imaginou as categorias trabalha a serviço da necessidade, não fez senão sublinhar, e “de maneira particularmente abrupta”, esse caráter pré-formativo e poetificante da razão.

O poder da razão de “poetificar” (e não simplesmente poetizar)⁵⁰¹, essa capacidade, que a metafísica atribuiu ao conhecer, de organizar ou esquematizar a totalidade do ente (o sensível, o múltiplo, o caos), instalando-o na esfera do pré-visível e por aí mesmo apreensível, vem à tona agora do modo mais eloqüente. Com Nietzsche, a razão se descobre como consistindo em nada além do que “o arranjo, a elaboração imaginativa do mesmo”⁵⁰². É o que revela a seqüência do fragmento analisado, que, apesar dos parênteses, diz Heidegger, não tem nada de acessório ou supérfluo.

(O arranjo (*Zurechtmachen*), a elaboração imaginativa (*Ausdichten*) do semelhante, do mesmo – este mesmo processo, que realiza toda impressão sensível, é o desenvolvimento da razão!)⁵⁰³

Pôr ou supor um “mesmo” equivale a imaginar, a elaborar esquemática ou imaginativamente. Se todo o mundo sensível já se submeteu de antemão ao processo poetificante que faz dele, através das impressões que dele temos, algo de regulado, de idêntico a si mesmo, é porque somente o idêntico oferece a segurança de uma presença constante, mesmo que essencialmente ilusória. O fato é que a vida, por necessidade prática, aspira a uma tal constância. O “conhecer” convertido em prática ilusionista é ainda assim necessário, ele é *condição* posta pela vida. “As categorias são apenas ‘verdades’ no sentido em que elas são para nós condições de vida (...)”⁵⁰⁴. A estabilidade que encontramos nas coisas são o projeto, o resultado de uma atividade que *em nós* pré-forma, prefigura horizontes e perspectivas – Nietzsche diz: não a causa, mas o efeito de uma organização prévia que fixa o devir em uma multiplicidade infinita de formas. Através dessas formas, “tantas quantas a nossa

⁵⁰¹ Cf. HEIDEGGER 1936/46, I, p. 527 (tr.fr., p. 454): “O discurso sobre a essência poetificante (*dichtenden Wesen*) da razão não remete certamente a uma essência *poética* (*dichterisches Wesen*). Assim como nem todo pensamento é pensante, nem toda poetificação (*Dichten*), nem toda elaboração poetificante (*Ausdichten*), é já poética.”

⁵⁰² Ibid., p. 525 (tr.fr., p. 452).

⁵⁰³ Ibid. Trata-se da continuação do mesmo fragmento 515 de *Wille zur Macht*.

⁵⁰⁴ HEIDEGGER 1936/46, I, p. 524 (tr.fr., p. 451).

necessidade exige”, o turbilhão incessante do devir é estabilizado, provisoriamente estancado. “Jamais até então, Heidegger declara, a razão tornara-se tão explicitamente essa faculdade que imagina e forma para *si mesma* tudo aquilo que os entes são (*das Alles, was das Seiende ist, sich selbst zu- und einbildet*)”⁵⁰⁵. É precisamente esse dar forma que Nietzsche *confirma* e, ao mesmo tempo, *renega*, que ele consagra, mas ao mesmo tempo desmistifica, ao mostrar que o que está em jogo na força imaginativa da razão nada mais é do que utilidade e necessidade.

Ao longo de toda sua história, a metafísica ocidental, isto é, a meditação sobre o ente enquanto tal na sua totalidade, determina o ente previamente, enquanto o que se torna apreensível e delimitável segundo os pontos de vista da razão e do pensamento. Na medida em que todo pensar ordinário se funda a cada vez numa estrutura da metafísica, o pensamento cotidiano e o pensamento metafísico repousam sobre a confiança nessa “relação”, a saber, que no pensamento da razão e suas categorias o ente se mostra enquanto tal, isto é, que o verdadeiro e a verdade são apreendidos e “visualizados” na razão.⁵⁰⁶

*
* *

Até onde podemos ver através de toda a ambivalência da leitura heideggeriana de Nietzsche, o pensamento deste último aparece simultaneamente como a completação do legado metafísico (a forma compreendida como idéia, como marca e figura, como representação e cena) e a possibilidade mesma de uma brecha, de um aceno em direção ao outro pensamento (em que a forma e a imagem já não mais são referidas a nenhuma permanência essencial). A ambivalência da leitura heideggeriana de Nietzsche, que é a ambivalência da posição historial de Nietzsche no seio da metafísica, consiste em ver em Nietzsche, por um lado, o último filósofo, aquele que consoma, que realiza a história da metafísica como história da idéia (da forma, do traçado), mas ao mesmo tempo, e por outro lado, como o primeiro pensador da mudança, da metamorfose da idéia – aquele que, reconhecendo na constituição de

⁵⁰⁵ HEIDEGGER 1936/46, I, p. 527 (tr.fr., p. 454).

⁵⁰⁶ Ibid., pp. 476-477 (tr.fr., p. 412).

forma uma “diretiva do comportamento humano em relação ao homem e as coisas”⁵⁰⁷, revela, no interior do dispositivo metafísico de “imaginação”, uma espécie de fenda, uma distância a partir de então irreduzível da metafísica em relação a si mesma. Por um lado, Nietzsche se situa na linhagem direta da compreensão metafísica da verdade como justeza e do ser como idéia, aspecto, tipo e figura. Ao interpretar a formação de esquemas como maneira necessária de poder contar com as coisas, de se assegurar de um mínimo de “ser” no caótico devir, o seu pensamento se move no sentido de uma “reformulação”, da consumação das diversas configurações epocais da forma que têm lugar “no terreno da metafísica moderna”⁵⁰⁸. Mas, por outro lado, Nietzsche é aquele que provoca uma quebra nessa mesma linhagem, que leva à crise, a um abalo incontornável na concepção tradicional do ser e da verdade. Por um lado, a compreensão nietzscheana da verdade como valor, como condição que a vida mesma põe para si, impele a estrutura do pensar metafísico a continuar, consumando a sua formulação derradeira (na forma da sua própria inversão). Mas, ao mesmo tempo, ela é a desorganização suprema dessa mesma estrutura, o corte na sua continuidade, a desestabilização do recurso à figuração. É como se no momento em que se tornasse visível para si mesmo – no momento em que vem à tona, com Nietzsche, a imagem terminal da metafísica, a imagem que a metafísica faz de si mesma no fim da metafísica –, o modo metafísico de imaginar, a formação do modelo e da imagem típica, se deslocasse definitivamente rumo à possibilidade da sua transformação. Rumo à possibilidade de continuar se dando ou se formando, sim, mas de um modo diferente.

*

* *

Vimos no segundo capítulo que a definição da forma como idéia – como aspecto, evidência – resultava de uma “mudança inaugural”. Essa mudança deixava aberta, numa indecisão “de princípio”, a questão de saber “quem” propriamente

⁵⁰⁷ Ibid., p. 522 (tr.fr., p. 450).

⁵⁰⁸ Ibid., p. 526 (tr.fr., p. 453).

transforma, se a doutrina platônica da verdade é o que produz ou o que sofre a transformação na essência do ser e da verdade. O que resta saber é se ser e verdade poderão encontrar (ou reencontrar) uma “outra forma” no momento em que eventualmente muda essa primeira mudança, isto é, no momento em que o ser cessa de ser o que ele é ao longo de toda a história da metafísica – entidade do ente, quiddidade, *essentia* – e *passa* ao outro começo do pensar. Esse momento, o da passagem ao outro começo, é indicado por Heidegger em diversos textos a partir de meados dos anos trinta como se tratando do começo de uma nova “economia da presença”. Não mais a presença como constantemente idêntica a si, não mais a essência como unidade genérica comum a muitos, mas a presença como o que reúne sem confinar, que apropria sem propriamente apoderar, como uma essência “aberta”, que *deixa passar* por ela a diferença “multiforme (*vielfältig*) e rica em metamorfoses (*reich an Wandlungen*)”⁵⁰⁹, que habita todas as coisas. Nos *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger escreve:

O *Dasein* (...) é a mais alta efetividade no domínio da imaginação (*die höchste Wirklichkeit im Bereich der Einbildung*), desde que compreendido que, com esta palavra, nós não visamos apenas uma capacidade da alma nem uma instância transcendental (cf. *Kant e o problema da metafísica*), mas bem antes o próprio *Ereignis*, de onde irradia toda transfiguração (*Verklärung*). A “imaginação” como advinda da própria *clareira*.⁵¹⁰

Sabe-se que transmutação, transformação, transição, passagem são, todos, termos que Heidegger encontra no próprio Nietzsche. Transição, *Übergang*, é o termo usado por Nietzsche para definir o homem: ele é ponte, corda estendida entre o último homem e o Super-homem. É como se Heidegger, ao retomá-los como ele o faz de um extremo ao outro de sua própria obra, se situasse junto com Nietzsche no espaço não decidido dessa passagem, dessa transição. A transição não retira a imagem de jogo, não abandona a forma como lugar possível do aparecimento de um mundo, mas aposta na sua transfiguração real, isto é, na liberação do ser, dos entes, da verdade, do homem, do pensamento e, quem sabe, do próprio deus, para um acontecer multiforme e, propriamente, mais livre. Um acontecer em que a “imaginação” se despoja da

⁵⁰⁹ HEIDEGGER 1957b, p. 139 (tr.fr., p. 51).

⁵¹⁰ HEIDEGGER 1936/38, p. 312 (tr.esp., p. 254).

forma de uma atividade, de um puro produto humano. A decisão que conduz a metafísica a se economizar maquinalmente, a exercer do início ao fim um pensamento com vocação à antecipação e à feitura, não está simplesmente revogada, muito ao contrário. Heidegger o sabia muito bem quando escreveu nos mesmos *Beiträge* esta frase: “Mas ninguém conhece a figura do ente por vir (*Aber niemand kennt die Gestalt des kommenden Seienden*)”⁵¹¹.

⁵¹¹ Ibid. pp. 431-432 (tr.esp., 344).