

# **A vertigem da totalidade: a filosofia da decisão no Heidegger tardio**

## **The vertigo of totality: the philosophy of decision (*ent-scheidung*) in Heidegger late thought**

 10.21680/1983-2109.2026v34n70ID40325

**Nathalia Claro Moreira**

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

nath.arierom@gmail.com

**Resumo:** Este artigo analisa a filosofia tardia de Martin Heidegger a partir do conceito de de-cisão (*Ent-scheidung*), núcleo conceitual de sua topologia do ser (*Topologie des Seyns*). Defende-se que a decisão não designa uma escolha subjetiva, mas uma ruptura com a metafísica da subjetividade e com a racionalidade técnico-calculadora que caracteriza a modernidade. Por meio de uma abordagem hermenêutica, examinam-se os conceitos de acontecimento-apropriador (*Ereignis*), técnica (*Gestell*), povo (*Volk*), lugar (*Ort*) e pátria (*Heimat*), demonstrando como a topologia do ser permite compreender a colonialidade como uma configuração onto-historial da metafísica ocidental. Conclui-se que a filosofia da de-cisão oferece um horizonte conceitual fecundo para o diálogo com o pensamento decolonial, ao reconhecer a pluralidade dos modos históricos de manifestação do ser e das diferentes formas de habitar o mundo.

**Palavras-chave:** Heidegger. Pensamento Onto-Historial. Topologia do Ser. Decisão. Colonialidade.

**Abstract:** This article examines Martin Heidegger's later philosophy through the concept of decision (*Ent-scheidung*), understood as the conceptual core of his topology of Being (*Topologie des Seyns*). It argues that *Ent-scheidung* does not designate a subjective choice but an ontological rupture with the metaphysics of subjectivity and the technological-calculative rationality that characterizes modernity. Adopting a hermeneutic approach, the article analyzes the concepts of *Ereignis* (event of appropriation), *Gestell* (enframing), *Volk* (people), *Ort* (place), and *Heimat* (homeland), demonstrating how the topology of Being makes it possible to understand coloniality as an onto-historical configuration of Western metaphysics. The article concludes that the philosophy of *Ent-scheidung* provides a fruitful conceptual framework for dialogue with decolonial thought by recognizing the plurality of historical ways in which Being is disclosed and the diverse modes of dwelling in the world.

**Keywords:** Heidegger. Onto-Historical Thought. Topology of Being. Decision. Coloniality.

## Introdução

No final da década de 1920, o pensamento de Heidegger passou por uma inflexão denominada como virada (*Kehre*), na qual a analítica existencial do *Dasein*, antes centrada na estrutura ontológica da existência humana como ser-em-o-mundo (*In-der-welt-Sein*), cedeu lugar a uma meditação mais originária sobre o ser enquanto tal (*Sein selbst*). Essa virada não representou uma ruptura com a ontologia fundamental tratada em sua obra magna *Ser e Tempo* (GA 2, 1977/2012), mas uma torção interna no percurso do pensamento de Heidegger, que deslocou o foco da questão do ser em termos existenciais para uma abordagem histórico-topológica.

Nesse novo horizonte, emergiu o conceito de Acontecimento-apropriador (*Ereignis*), que designou o modo

como o ser se desvela e se retira no curso da história, instaurando diferentes épocas de sua manifestação. Com isso, o ser deixou de ser concebido em função das crises existenciais do *Dasein*, passando a ser compreendido como aquilo que se mostra e se oculta na tessitura da linguagem, do tempo e do espaço histórico. A virada marcou, assim, a transição da ontologia fundamental para a história do ser (*Seinsgeschichte*), em que o pensar assumiu um caráter preparatório para um outro começo do pensamento.

Neste artigo, propomos demonstrar que a filosofia histórico-topológica de Martin Heidegger, elaborada em sua fase tardia é, em seu núcleo, uma filosofia da de-cisão (*Entscheidung*). Longe de se tratar de uma simples escolha voluntarista, a decisão configura-se como uma cisão com os pressupostos da metafísica ocidental, operada por um pensamento rememorativo que não se limita à análise do passado, mas que assume a historicidade como um campo de possibilidades: um sítio ontológico em que o ser se desdobra e se orienta para o porvir. Pensar essa filosofia da decisão exige, como sugeriu Heidegger (GA 65, 2003/2015) em *Contribuições à Filosofia (Do Acontecimento apropriador)*, uma tomada de consciência que transcende a medianidade do cotidiano. O pensamento da decisão demanda, portanto, um confronto com a totalidade do horizonte de sentido e com os fundamentos que sustentam a metafísica ocidental, fundamentos que se estendem da linguagem cotidiana até as formas cristalizadas do saber e do poder.

A partir dessa compreensão, sustentamos a hipótese de que a filosofia da decisão oferece recursos conceituais para confrontarmos ontologicamente uma das formas mais insidiosas de esquecimento do ser que é a colonialidade. A diferença colonial, nesse contexto, é encarada como um *topos* hermenêutico, ou seja, um ponto a partir do qual se interpreta o sentido do ser hoje. Concordamos, assim, como Frederick

Pieper (2023), para quem uma posição anti-colonial ou descolonial demanda uma abordagem de contornos ontológicos, pois ela “[...] se articula com determinada compreensão de ser. E captar os contornos ontológicos é parte fundamental para uma crítica que chegue à raiz desses fenômenos, ou seja, que os apreenda em sua radicalidade (Pieper, 2023, p. 03).

Em outras palavras, a colonialidade pressupõe uma determinada compreensão do ser, de modo que descrevê-la em sua radicalidade exige explicitar os pressupostos onto-historiais que tornaram possível sua configuração na modernidade ocidental. É nesse horizonte que a filosofia da *Ent-scheidung* revela sua fecundidade, ao reconduzir o pensamento à história do ser (*Seinsgeschichte*) e deslocar a problemática da colonialidade, e, por conseguinte, do racismo, das desigualdades étnicas, de gênero e de outras formas de dominação, do plano predominantemente ôntico das relações políticas, econômicas e sociais para o plano ontológico da história do ser, sem, contudo, negar suas manifestações concretas. Desse modo, tais fenômenos deixam de ser compreendidos apenas como efeitos de estruturas históricas específicas e passam a ser interpretados como expressões de uma determinada configuração onto-historial. A de-cisão instaura, assim, um confronto (*Auseinandersetzung*) com a metafísica da subjetividade e com a racionalidade técnico-calculadora própria da modernidade, possibilitando-nos a superação (*Verwindung*) das aporias da tradição metafísica.

A colonialidade europeia, enquanto desdobramento histórico da metafísica ocidental, consolidou-se como um regime de historicidade que naturalizou a ideia de fundamento e das hierarquias epistêmicas herdadas do cartesianismo. Não apenas instituiu uma estrutura de dominação, mas também silenciou modos de ser e de pensar que escapavam ao paradigma europeu. Superá-la implica

muito mais do que denunciar suas formas de opressão: exigem-nos desarticular a configuração onto-histórica que sustenta sua legitimidade, abrindo-nos à emergência de outras possibilidades históricas de existência provenientes das margens. Como escreveu o próprio Heidegger: “A historicidade aqui concebida como uma verdade, um encobrimento clareador do ser enquanto tal. O pensar inicial enquanto pensar histórico, isto é, enquanto um pensar que, na disposição que se conjuga, funda concomitantemente história” (GA 65, 2003/2015, §25, p. 64).

Ao propormos a *Ent-scheidung* como um horizonte de confrontação da colonialidade, avançamos para além daquilo que o próprio Heidegger explicitamente desenvolveu, uma vez que o filósofo jamais tratou desse fenômeno em seus escritos. Com isso, deparamo-nos também com uma objeção incontornável: a controversa vinculação de seu pensamento ao regime nazista. Sua filiação ao Partido Nacional-Socialista, em 1933, bem como sua atuação como reitor da Universidade de Freiburg, deram origem a interpretações que associam o conceito de “de-cisão” a uma suposta legitimação filosófica do nazifascismo. Filósofos como Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Jürgen Habermas, Georg Lukács e Karl Löwith identificaram, por diferentes perspectivas, afinidades entre a história do ser heideggeriana e as ideologias totalitárias que marcaram as décadas de 1930 e 1940 (Lyra, 2003; Rouanet, 2015). Karl Löwith (2008), por exemplo, interpretou a história do ser como uma recusa da verificabilidade crítica que dissolve a objetividade do mundo em uma “fantasia ontológica”. Hannah Arendt, embora reconhecesse a profundidade filosófica de Heidegger, criticou sua postura meditativa diante da crise da modernidade por considerá-la insuficiente para responder às exigências da ação política (Safranski, 2005).

Essas críticas convergem em uma acusação central: a de que a filosofia tardia de Heidegger não apenas negligenciou a dimensão prática do pensamento, mas também se recolheu em um horizonte germanocêntrico e autoritário. Com a publicação dos *Cadernos Negros* (GA 94-96), Heidegger passou a ser interpretado por alguns comentadores não apenas como um filósofo politicamente vinculado ao nazismo, mas como alguém cuja própria ontologia incorporaria elementos compatíveis com uma lógica do extermínio (Rouanet, 2015).

Apesar dessas objeções, sustentamos que a *Entscheidung*, articulada à crítica da técnica e da metafísica, distancia-se de qualquer projeto metapolítico ao reconduzir o pensamento à topologia do ser. Nessa perspectiva, a história do ser não se reduz a um único horizonte histórico de manifestação, mas compreende uma multiplicidade de envios (*Geschicke*) por meio dos quais o ser se desvela em diferentes épocas e lugares. Desse modo, nenhuma configuração histórica poderia reivindicar para si a exclusividade da verdade do ser; longe de reiterar qualquer forma de autoritarismo, esse pensamento, do contrário, dirige sua crítica precisamente à maquinação (*Machenschaft*), a configuração mais recente da história da metafísica, marcada pela primazia da subjetividade, pela objetificação da natureza e pela fixação dos sentidos em categorias universais. São esses elementos que, a nosso ver, constituem o horizonte metafísico no qual também se inscrevem a colonialidade europeia e experiências políticas como o próprio nazismo. É, justamente nessa filosofia da história do ser, centrada no acontecimento e não na subjetividade humana, que reside a força crítica e propositiva da filosofia da de-cisão: não como legitimação de uma ordem histórica, mas como abertura para um outro início (*der andere Anfang*), capaz de confrontar os pressupostos metafísicos do hipersubjetivismo moderno.

## **1. O Acontecimento-apropriador da técnica moderna: Niilismo e Maquinação**

No decurso do século XIX, intensificou-se a crise do que foi denominado como subjetividade moderna (Feijóo, 2011). Essa crise abalou a confiança na autonomia do sujeito e em sua pretensa capacidade de constituir, por si mesmo, o fundamento do conhecimento e da realidade, evidenciando que toda subjetividade se encontra desde sempre inscrita em um horizonte histórico, normativo e espacial que antecede sua própria constituição. Lembremos que, com René Descartes, o *cogito* foi elevado à condição de princípio do conhecimento, instituindo o “eu” como centro da inteligibilidade do mundo; tal deslocamento privilegiou a consciência como fundamento da verdade e relegou a segundo plano a historicidade, a relacionalidade e a abertura originária em que toda compreensão do ser (*Seinsverständnis*) já se encontra situada. Mais do que um episódio da história da filosofia, a metafísica da subjetividade consolidou-se como um horizonte de sentido do pensamento ocidental que ao converter o sujeito em fundamento da verdade, tornou o mundo um domínio de objetos disponíveis ao conhecimento, ao cálculo e à dominação técnica, obscurecendo o caráter histórico, relacional e originariamente compartilhado da existência (Vattimo, 1996).

A partir do século XIX, todavia, começaram a emergir os primeiros sinais de esgotamento desse paradigma metafísico; tal crise foi registrada de maneira sintomática nas manifestações artísticas e literárias, como na literatura russa, e encontrou na filosofia alemã um solo fértil de contestação (Vattimo, 1986; 1996). Com base no pensamento de Heidegger, o filósofo italiano Gianni Vattimo (1996) identificou o niilismo como o princípio articulador dessa transformação epocal. Em *O Fim da Modernidade*, Vattimo caracterizou o niilismo como um fenômeno *geschichtlich*,

termo que amalgama os conceitos heideggerianos de *Geschichte* (história) e *Geschick* (destino), aludindo a um processo ontológico de desvelamento do esvaziamento constitutivo da consciência moderna. Tal processo implicaria, como ele afirmou, “[...] o desmascaramento da superficialidade da consciência na contemporaneidade” (Vattimo, 1996, p. 3).

Importa destacar, contudo, que o niilismo contemporâneo não se limita à experiência da perda de sentido. Trata-se, antes, de um acontecimento ontológico que evidencia a inconsistência estrutural das categorias outrora tomadas como universais e permanentes, tais como o bem, a verdade, Deus e o próprio sujeito, revelando a incapacidade da metafísica moderna de acolher a historicidade, a contingência e o caráter finito da existência (Pecoraro, 2011). Assim compreendido, o niilismo não anuncia simplesmente o desaparecimento do sentido, mas o colapso de sua pretensão metafísica de universalidade e permanência, abrindo espaço para outra compreensão do ser, na qual a verdade se deixa pensar a partir da historicidade, da contingência e da pluralidade dos modos de desvelamento.

Destarte, se a modernidade foi definida pela centralidade do sujeito como fundamento do conhecimento e da objetividade científica, garantindo à razão a capacidade de ordenar o real e estabelecer um horizonte estável para a verdade, seu suposto fim no século XX revelou-se no colapso das estruturas metafísicas e na dissolução dos grandes sistemas totalizantes, abrindo caminho para a desestabilização conceitual associada à chamada “pós-modernidade”.<sup>1</sup> Nesse cenário, duas vozes poderosas da

---

<sup>1</sup> Para Vattimo (1996), situar a filosofia na transição entre o fim da modernidade e a constituição da pós-modernidade corresponde ao reconhecimento de que a principal característica dos pensamentos

filosofia alemã – Nietzsche e Heidegger – desempenharam um papel central ao revelar as fissuras nos fundamentos metafísicos do Ocidente. Suas filosofias não apenas denunciaram a dissolução da verdade como instância absoluta, mas também desestabilizaram a própria noção de “sujeito”, que deixou de ocupar uma posição central na estrutura do pensamento filosófico, abrindo novas possibilidades de interpretação e questionamento.

Apesar de Vattimo (1996) considerar que, para compreendermos tal crise, devemos conectar a problemática do eterno retorno de Nietzsche à superação da metafísica de Heidegger, nosso intuito aqui é focarmos estritamente na filosofia tardia de Heidegger, concordando com este último que, embora Nietzsche tenha buscado superar o niilismo por meio da Vontade de Poder, ele ainda permaneceu preso à lógica da metafísica tradicional. Ao ver de Heidegger, Nietzsche inverteu a estrutura metafísica sem realmente abandoná-la ao afirmar que “o mundo [...] é Vontade de Poder e nada mais”<sup>2</sup> (Nietzsche, 1992, §36, p.42-43). Ao interpretá-lo como o “um filósofo da metafísica”, Heidegger compreendeu que a abordagem nietzschiana seria uma radicalização da lógica da subjetividade, onde o mundo se tornou um conjunto de valores subordinados à potência organizacional da própria Vontade de Poder. Nesse sentido, Nietzsche não teria escapado do horizonte metafísico, mas sua filosofia seria o ápice dessa metafísica, cuja ênfase no ente resultou na desumanização do homem, uma racionalidade

---

formulados entre os séculos XIX e XX é, precisamente, “[...] a negação de estruturas estáveis de ser, a que o pensamento deveria recorrer para ‘fundar-se’ em certezas não precárias” (Vattimo, 1996, p. 07).

<sup>2</sup> No parágrafo §36 de Além do Bem e do Mal, escreve Nietzsche: “O Mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” – seria justamente “Vontade de Poder” e nada mais” (Nietzsche, 1992, §36, p.42-43).

extrema que, ao ver de Heidegger (GA 65, 2003/2015), liberou a “brutalidade do animal tecnificado”.

O que seria necessário, portanto, para que houvesse a respectiva superação da metafísica? Seria possível colocar a totalidade em vertigem? Uma das respostas que Heidegger encontrou foi no deslocamento do *sujeito-objeto* para o *povo-acontecimento* a partir da radicalização do primado da historicidade. Ao longo de sua filosofia tardia, em obras como *Contribuições a Filosofia: Do Acontecimento Apropriador* e em ensaios como *A Questão da Técnica* e *A Coisa*, Heidegger compreendeu que um dos sintomas do niilismo é a perda do enraizamento (*Bodenständigkeit*), processo impulsionado pela globalização e pela dominação técnica que mitiga a conexão entre os povos e seus lugares históricos, transformando o espaço-tempo em métricas meramente físicas, destituindo as ontologias de suas historicidades. Paralelamente, a homogeneização cultural, ao ver de Heidegger, destruiu a multiplicidade de horizontes ontológicos no gigantesco “cálculo planejador” característico de nossa época: “No gigantesco se mostra a grandeza do “*subjectum*” certo de si mesmo, que constrói tudo com vistas ao representar e ao produzir” (Heidegger, GA 65, 2015, p. 425).

Cumprir destacar que na segunda fase de seu pensamento, Heidegger deslocou seu foco do *Dasein* para uma análise mais abrangente das estruturas coletivas e ontológicas que sustentam a existência no contexto do Acontecimento-Apropriador (*Ereignis*). A ênfase deixou de recair sobre o *Dasein* como via de acesso privilegiada à ontologia, recaindo sobre o ser ele mesmo, acessível agora a partir de sua fenomenalidade histórica, como acontecimento-apropriador do desocultamento (*Unverborgenheit*), espaço epocal em que a totalidade dos entes pode emergir. Assim, Heidegger buscou compreender a crise epocal da modernidade, caracterizada pela predominância da visão instrumental da maquinação

(*Machenschaft*), um processo que reduz a Terra, o próprio homem e, mais recentemente, até mesmo a lua e os planetas a meros depósitos de recursos (*Bestand*). Essa configuração não se limita a uma criação humana, mas se apresenta como uma manifestação de um envio histórico do ser (*Geschick*), o que requisita dos filósofos uma reação de perspectiva histórico-topológica.

Diferente da τέχνη grega, que mantinha uma relação originária com a φύσις e com a verdade enquanto ἀλήθεια, a maquinação reduz o ente a um mero recurso a ser explorado, sem qualquer questionamento acerca de sua verdade mais originário, a maquinação reduz o ente a um mero recurso a ser explorado sem questionamento sobre sua verdade mais profunda. Heidegger associou a maquinação à presentidade constante (*Vorhandenheit*), ou seja, a uma forma de ser na qual os entes são percebidos apenas como estando à disposição, desprovidos de mistério ou profundidade, um modo de experiência esvaziado e superficial, onde tudo se torna imediato e consumível, sem vínculo com uma história ou tradição mais profunda.

Na década de 1950, ao refletir sobre o conceito de “coisa” (*das Ding*), Heidegger (GA 7, 2002) apontou que a atual constelação entre o homem e o ser, manifesta-se na forma da maquinação, entendida não apenas como uma criação humana, mas como algo que revela, em sua essência, a forma como o ser nos direciona e nos convoca. A exigência que recai sobre o humano e sobre todos os entes, incluindo a natureza e a história, é a de planejar e calcular. Em nossos aspectos mais profundos, somos desafiados a aplicar esses princípios em todas as esferas da existência, de modo que o ente, enquanto tal, se apresenta a nós sob a ótica de sua calculabilidade. Assim, o ser se vê interpelado a permitir que o ente se manifeste como algo passível de cálculo, enquanto, simultaneamente, o homem é desafiado a tratar o ente como

um objeto de seu planejamento e cálculo. Esse complexo de desafios, que coloca o homem e o ser em uma relação mútua de interpelação, é denominado por Heidegger como armação (*Ge-Stell*).

A armação (*Gestell*), como Heidegger demonstra em *A questão da técnica* (GA 7), não pode ser compreendida no interior do pensamento representacional (*vorstellendes Denken*), que concebe o ser dos entes como mera presença disponível. Enquanto essência da técnica moderna, o *Gestell* designa um modo histórico de desencobrimento (*Entbergen*) no qual os entes comparecem primordialmente como fundo de reserva (*Bestand*), submetidos ao cálculo, à disponibilidade e ao controle. Todavia, o *Gestell* não constitui o último horizonte do pensamento. Ao contrário, ele representa uma configuração histórica do envio do ser (*Geschick des Seins*), no interior da qual permanece velada a possibilidade de uma relação mais originária entre o homem e o ser. Essa possibilidade é pensada por Heidegger, sobretudo nas *Contribuições* (GA 65), por meio do conceito de *Ereignis*, a apropriação recíproca entre homem e ser, pela qual ambos passam a pertencer um ao outro (*Zusammengehören*). Nessa perspectiva, o esquecimento do ser relaciona-se antes ao movimento de retraimento ou desapropriação (*Enteignis*) que acompanha a história da metafísica, ao passo que o *Ereignis* assinala precisamente a possibilidade de sua rememoração (*Gedächtnis*).

Nesse contexto, a técnica estabeleceu um regime de inquestionabilidade absoluta (Heidegger, GA 65, 2003/2015, §58). Assim, a modernidade se define não mais por um horizonte transcendente ou essencial que orienta a ação humana, mas pela primazia de critérios técnicos e funcionais, que impõem uma hierarquização artificial dos entes - a medianidade como princípio organizador. Trata-se, portanto, de uma configuração histórica destituída de enraizamento

ontológico, na qual a técnica se tornou a instância hegemônica e a história se reduz a um processo instrumental subordinado ao avanço do controle e da produtividade.

Esse processo pode ser compreendido como parte constitutiva de um acontecimento-apropriador que se enreda historicamente ao horizonte da *mathesis universalis*, um ideal de totalização formal do saber que se constitui como figura emblemática da metafísica ocidental em sua fase técnica. A noção de uma matemática universal, cuja origem remonta às investigações platônicas e aristotélicas acerca da aritmética, da geometria e da lógica, não implicava, no entanto, para os antigos, a redução do real à formalização quantitativa. Como observou Carlos Eduardo Vargas (2019), mesmo onde se esboçava um ideal de inteligibilidade racional do mundo, o estatuto intermediário da matemática no processo do conhecimento impedia sua absolutização: tratava-se de um saber mediano, apto a intermediar o acesso ao inteligível, mas incapaz de fundamentar a totalidade da realidade. Ou, como afirma Vargas (2019, p. 130): “A ideia de uma ‘matemática universal’ existia desde a Antiguidade. [Porém], no contexto da antiguidade filosófica, o ideal de uma ‘matemática universal’ não pretendia reduzir toda forma possível de filosofia à matemática.”

O deslocamento decisivo operou-se, em verdade, apenas na Modernidade, quando a tradição metafísica, ao exacerbar o primado da objetividade formal, radicalizou a equivalência entre ser e o cálculo. Em *A Crise das Ciências Europeias*, Husserl (Hua VI, 1976) identificou esse ponto de inflexão na figura de Galileu Galilei, cuja genialidade consistiu em matematizar a natureza ao idealizar os corpos sensíveis e submeter a φύσις às exigências da razão geométrica. Ao desqualificar os dados da experiência sensível em favor de uma estrutura formal idealizada, Galileu instituiu uma nova ontologia do real, subordinando a empiria à rede de relações

lógico-matemáticas. Com ele, inaugurou-se não apenas a física moderna, mas um paradigma epistemológico que, ao tornar o mundo mensurável, consagrou a era da disponibilidade total do ente.

É nesse solo que Descartes retomou e sistematizou o projeto da *mathesis universalis*, conferindo-lhe um escopo universalista. Em *Regras para direção do Espírito*, afirmou que a matemática universal contém os princípios formais comuns a todas as ciências, razão pela qual pode servir como fundamento último da verdade objetiva (Descartes, 2021, p. 41). Trata-se da formalização radical da razão, cujo objetivo é eliminar a ambiguidade, a diferença e a opacidade próprias do aparecer originário. A *mathesis* impõe, assim, a reconfiguração do pensamento em termos de clareza, evidência e certeza, instaurando uma ontologia implícita que iguala o ser à representação calculável.

Diante da consumação dessa metafísica da técnica, Heidegger, em *Contribuições à Filosofia* (GA 65, 2003/2015), propôs uma inflexão ontológica que visava reconduzir o pensamento ao ritmo originário do ser. No parágrafo §58 da obra, ele identificou três traços fundamentais do abandono do ser: o cálculo, a rapidez e a massificação. O cálculo, segundo o filósofo, converte o ente em mero objeto de manipulação e previsibilidade, apagando sua diferença ontológica e dissolvendo-o em funcionalidade técnica. A rapidez, por sua vez, impede o demoramento essencial, suprimindo o silêncio necessário à escuta meditativa do ser. A massificação, última configuração da subjetividade niveladora, anula toda possibilidade de singularidade, reduzindo o pensamento ao consenso inautêntico da opinião pública e ao automatismo dos dispositivos tecnológicos. Esses traços delineiam o que Heidegger chama de “maquinação” (*Machenschaft*): o regime histórico no qual o ser é subjugado à disponibilidade e à

reprodutibilidade técnica, eclipsando o espaço mesmo do desvelamento (Heidegger, GA 65, 2003/2015, §50).

Contra essa lógica do nivelamento ontológico, Heidegger propôs uma filosofia histórico-topológica como gesto inaugural de resistência. Pensar topologicamente não é descrever o espaço, mas instaurar o lugar como abertura originária do ser, o “*Da*” do *Dasein*, entendido não como simples localização, mas como campo tensional de vizinhança entre o humano e o ser. O espaço deixa de ser um receptáculo geométrico e torna-se um acontecimento poético, um “entre” onde o ser se diz e se retém. O pensamento topológico exige-nos, portanto, a suspensão das determinações da representação técnica em favor de um habitar ontológico, em que o pensar se reconcilia com a terra, com a ancestralidade, com o tempo próprio do mundo e com o silêncio do inapreensível.

Nesse gesto, Heidegger deslocou o eixo do pensar da dominação técnica para a escuta poética; da urgência da eficácia e da disponibilidade a lentidão própria do pensamento meditativo; da equivalência totalizante à singularidade do lugar (*Ort*). A de-cisão (*Ent-scheidung*), nesse contexto, não designa um ato da vontade subjetiva, mas uma cisão ontológica que interrompe a lógica da disponibilidade (*Bestellbarkeit*) e reabre o espaço da ἀλήθεια como desvelamento (*Unverborgenheit*), de modo que a verdade não é mais compreendida como *adaequatio intellectus et rei*, mas como acontecimento do próprio ser. Trata-se de instaurar, portanto, no interior do niilismo consumado, uma outra configuração da essência humana, como aquele que se mantém na abertura (*Lichtung*) e responde ao apelo (*Zuspruch*) do ser. Essa abertura não requer a substituição de uma técnica por outra, mas uma transformação do próprio pensar, pela qual o homem é novamente reconduzido à familiaridade essencial do *Ereignis*.

É nesse horizonte que Heidegger voltou-se para o povo (*Volk*); “povo” trata-se de um conceito que transcende a categoria étnica ou nacionalista no sentido convencional; designa a comunidade histórica que, enraizada em um solo e em uma linguagem originária, está mais apta a acolher o ser e sustentar o pensar meditativo. O povo representa, para Heidegger, o lugar onde o ser pode ainda ecoar, um reservatório de sentido não inteiramente capturado pela racionalidade técnica. Trata-se de uma tentativa de reinscrever o humano em sua pertença histórica, abrindo a possibilidade de uma escuta coletiva do ser que resista ao apagamento promovido pela modernidade técnica. O povo, assim compreendido, torna-se o horizonte pré-político e pré-subjetivo no qual a topologia do ser pode se realizar como destino compartilhado.

## **2. A decisão como decisão de um povo**

Na década de 1930, o projeto existencial-ontológico do *Dasein*, outrora centrado na singularidade do “em cada caso meu” (*Jeweiligkeit*), passou a ser reinterpretado à luz de um pertencimento histórico-comunitário mais abrangente, vinculado ao conceito de “povo” (*Volk*). Conforme observou Michael Inwood (2002), esse deslocamento da analítica existencial do *Dasein* para uma compreensão mais estrutural e coletiva das configurações histórico-espaciais dos povos revela-nos um crescente interesse de Heidegger pelas condições topológicas da existência enquanto tal. Nas preleções do verão de 1934, sob influência das leituras críticas de Hegel e Platão, Heidegger elaborou a passagem do “em cada caso, sempre meu” (*Je-meinigkeit*) para o “em cada caso, sempre nosso” (*Je-unsrigkeit*), reformulando o “si-mesmo” como um modo de ser enraizado no solo partilhado de um destino comum.

Desde *Ser e Tempo*, Heidegger (GA 2, 2012) argumentou que a existência é sempre já lançada em um mundo pré-constituído por significações históricas, linguísticas e culturais, o que implica uma constituição do Dasein como ser-em-comum (*Mitsein*) e, ao mesmo tempo, como ser-com-um-povo. O conceito de destino (*Geschick*), que aparece em *Ser e Tempo*, antecipa a compreensão de que o desvelamento do ser ocorre sempre em uma temporalidade compartilhada, e não no suposto isolamento do sujeito moderno. Contudo, tal dinâmica era, nessa fase, atravessada pela ambiguidade da autenticidade (*Eigentlichkeit*): o Dasein podia apropriar-se de seu destino histórico de forma resoluta, assumindo a responsabilidade ontológica por sua comunidade por intermédio da tonalidade afetiva da angústia, ou podia cair na inautenticidade (*Uneigentlichkeit*), dissolvendo-se no anonimato nivelador do *a gente* (*das Man*) e, assim, esquivando-se da resolução (*Entschlossenheit*). Nessa formulação, entretanto, a abertura do ser ainda permanecia pensada a partir do Dasein, o que mantinha a analítica existencial como acesso privilegiado à verdade do ser e deixava subsistir, segundo o próprio Heidegger, um vínculo residual com a linguagem da metafísica da subjetividade.

Assim, se, em *Ser e Tempo*, o conceito de povo (*Volk*) permaneceu ainda sem tematização filosófica apropriada, com a virada onto-historial da década de 1930 ele adquiriu centralidade no interior do pensamento heideggeriano. Conforme observa Safranski (2005), a partir de 1931, sob o impacto das reflexões de Helmuth Plessner acerca do *Volkstum*, Heidegger passou a compreender o povo não como uma entidade biológica, étnica ou meramente política, mas como uma configuração histórica de abertura (*Erschlossenheit*) na qual um mundo (*Welt*) pode originariamente instaurar-se. O povo deixa, assim, de designar uma coletividade empírica para tornar-se o lugar histórico (*geschichtliche Stätte*) em que

o ser pode destinar-se (*Geschick*) e encontrar uma correspondência histórica. Nessa perspectiva, sua concepção distancia-se das interpretações sociológicas que reduzem o povo a um objeto de investigação empírica, reconduzindo-o ao seu estatuto originário enquanto horizonte de manifestação da verdade do ser.

Ao voltar-se para o conceito de *Volk*, Heidegger pensou a possibilidade de uma pertença (*Zugehörigkeit*) originária entre o homem, a linguagem (*Sprache*), a terra (*Boden*) e a história (*Geschichte*). O povo, enquanto comunidade historicamente enraizada, constitui o espaço no qual uma tradição linguística conserva a possibilidade de acolher o envio do ser (*Geschick des Seins*) e responder ao seu apelo. É nesse sentido que o *Volk* pode resistir ao nivelamento promovido pela técnica moderna, pela calculabilidade universal e pela homogeneização característica da maquinação. Novamente reiterando, a questão do povo não remete a um programa político-partidário de Heidegger, mas à busca de um lugar (*Ort*) em que a verdade do ser enquanto ἀλήθεια possa novamente acontecer, preservando a singularidade histórica de cada abertura de mundo

Concordamos com Mateja Kurir (2023), para quem o conceito de *Volk* emerge da tensão constitutiva entre a tradição e a transformação, entre a preservação de uma herança histórica e a necessidade de respondermos às exigências impostas pelas crises epocais. Nessa perspectiva, a reflexão heideggeriana acerca do *Dasein* histórico de um povo conduz a uma questão mais originária: de que modo uma comunidade histórica pode permanecer fiel ao seu próprio envio (*Geschick*) sem sucumbir à homogeneização promovida pela técnica moderna? O problema não consiste simplesmente na preservação de fronteiras étnicas ou culturais, mas na possibilidade de resguardarmos uma abertura singular ao ser diante da crescente universalização dos modos técnicos de

habitar o mundo. Nesse sentido, a tensão entre uma identidade histórica e a globalização permanece como um dos problemas filosóficos centrais da contemporaneidade, na medida em que recoloca a questão acerca das condições pelas quais um povo pode conservar sua historicidade sem renunciar ao diálogo com outras formas históricas de existência (Kurir, 2023).

Em sentido semelhante, James Phillips (2006) sustentou que, ao tematizar o conceito de *Volk*, Heidegger deslocou a questão da alteridade para além de uma simples diferença entre sujeitos ou culturas. A alteridade passou a designar o confronto originário entre diferentes modos históricos de abertura do ser, isto é, entre mundos (*Welten*) constituídos a partir de trajetórias históricas, linguagens e formas de habitar singulares. Sob essa perspectiva, o encontro com o outro não visa à assimilação nem à uniformização das diferenças, mas ao reconhecimento da singularidade irredutível de cada povo enquanto portador de uma abertura histórica própria. A alteridade deixa, assim, de ser compreendida como mera diversidade empírica para tornar-se expressão da pluralidade dos modos pelos quais o ser se destina historicamente. Em nossa interpretação, o pensamento onto-histórial de Heidegger não propõe a dissolução das diferenças em uma identidade universal, mas a preservação da multiplicidade dos lugares históricos (*Orte*) nos quais o ser pode desvelar-se, reconhecendo em cada povo uma possibilidade singular de habitar a verdade do ser.

A globalização, nesse horizonte interpretativo, é compreendida como um processo que ameaça a historicidade dos povos ao favorecer a homogeneização das culturas e o apagamento das diferenças topológicas que singularizam cada abertura histórica do ser. Nos escritos tardios, Heidegger interpretou esse fenômeno como um progressivo esvaziamento, no qual a supressão das distâncias dissolve não

apenas as particularidades culturais, mas também as condições de emergência de diferentes mundos históricos. À luz dessa crítica, é possível aproximarmos tal diagnóstico do conceito de des-afastamento (*Ent-fernung*), desenvolvido em *Ser e Tempo*. Embora, nessa obra, o termo designe a estrutura existencial pela qual o *Dasein* aproxima aquilo que lhe é significativo, ele já indica que a espacialidade humana não se reduz à extensão física (*Ausdehnung*), mas constitui um modo originário de habitar e de relacionar-se com o mundo. Como afirmou Heidegger (GA 2, 2012, §23, p. 307), “[...] se a espacialidade de algum modo lhe convém, essa possibilidade só se efetivará sobre o fundamento desse ser-em, cuja espacialidade mostra, porém, os caracteres do des-afastamento (*Ent-fernung*) e do direcionamento (*Ausrichtung*)”.

Nessa perspectiva, a eliminação técnica das distâncias, característica da modernidade, não representa simplesmente uma transformação geográfica, mas uma reconfiguração do modo como os povos habitam historicamente seus lugares, favorecendo a uniformização dos horizontes de sentido. Afinal, a proximidade (*Nähe*) é o que possibilita a um povo constituir-se enquanto povo, não como mera agregação de indivíduos, mas como comunidade historicamente enraizada que habita um mesmo mundo, compartilhando uma linguagem, um solo e um destino. Em contrapartida, a globalização denota um processo que desfigura o sentido originário do des-afastamento: sob a promessa de uma proximidade universal e instantânea, ela dissolve as condições históricas de pertencimento, favorecendo uma uniformização que dificulta a emergência de modos singulares de habitar o ser.

Em *Contribuições à Filosofia* (GA 65), Heidegger radicalizou esse diagnóstico ao compreender a expansão planetária da técnica como um movimento que compromete a pertença originária (*Zugehörigkeit*) dos povos aos seus lugares

históricos (*Orte*), obscurecendo a possibilidade de outras formas de habitar o ser. A recuperação da morada (*Heimat*) do Dasein decorreria da preservação (*Bewahrung*) da abertura histórica na qual um povo poderia apropriar-se de seu próprio destino (*Geschick*). Trata-se de resguardar as possibilidades históricas de poder-ser (*Seinkönnen*) que constituem o modo singular de habitar o mundo e de responder ao apelo do ser.

### **3. O desterro e a não-familiaridade de um povo no acontecimento da maquinação**

No projeto onto-histórico de Heidegger, a pertença (*Zugehörigkeit*) ao ser e o seu apelo (*Zuspruch des Seins*) assumem sempre uma dimensão compartilhada. O ser não interpela um indivíduo isolado, mas convoca uma comunidade histórica (*Volk*) a corresponder ao seu envio (*Geschick*). Embora Heidegger frequentemente tenha pensado essa questão a partir do destino do povo alemão, a estrutura filosófica de sua reflexão ultrapassa, ao nosso ver, qualquer particularismo nacional, permitindo compreender o povo como o lugar histórico no qual uma abertura singular do ser pode acontecer. Como afirma Heidegger nas *Contribuições à Filosofia*, “[...] a renovação historiológica da “cultura” é “conclamada” para essa transfiguração e seu enraizamento no “povo” é empreendido, assim como a comunicação para todos é aspirada” (GA 65, §275, p. 480).

Essa formulação conduz inevitavelmente à pergunta: o que constitui a essência (*Wesen*) de um povo? Heidegger jamais ofereceu em seus escritos uma definição conceitual acabada, justamente porque o povo não é um objeto entre outros, mas um acontecimento histórico de pertencimento. Em consonância com seu pensamento, pode-se afirmar que um povo se constitui enquanto compartilha uma mesma abertura de mundo, uma mesma linguagem e um mesmo

modo de habitar historicamente um lugar. O pertencimento não decorre de características biológicas ou étnicas, mas da possibilidade de experimentar um mundo como familiar (*heimisch*), i. e. como espaço originário de acolhimento e significação. Nesse sentido, a perda de um povo não reside apenas na ocupação de seu território ou na destruição de suas instituições, mas na ruptura das condições históricas que tornam possível essa experiência de pertencimento.

A história do Brasil oferece-nos um exemplo paradigmático desse processo; afinal, a colonização instituiu-se a partir do desterro de inúmeros povos indígenas e africanos, privados de seus territórios, de suas línguas e de seus horizontes históricos de sentido. Deslocados de seus mundos originários, esses povos foram violentamente inseridos em uma nova configuração histórica, produzindo um encontro de mundos cujo caráter traumático ultrapassa a dimensão política e social para atingir a própria experiência do habitar. Nesse contexto, a noção heideggeriana de não-familiaridade (*Unheimlichkeit*) adquire especial relevância.

Em *Ser e Tempo*, entretanto, a *Unheimlichkeit* possuía um sentido diverso daquele que assumirá nas reflexões aqui propostas, designando a estrutura existencial pela qual a angústia (*Angst*) retirava o Dasein da familiaridade cotidiana proporcionada pelo impessoal (*das Man*). O estar-em-casa (*Zuhause sein*) caracterizava o modo cotidiano em que o Dasein encontrava abrigo na publicidade do mundo comum (*Öffentlichkeit*), permanecendo absorvido nas interpretações vigentes. A angústia, segundo a formulação de S&T, rompia essa segurança, revelando que, em seu fundamento, o Dasein é originariamente não-familiar (*unheimlich*). A passagem do estar-em-casa para o não-estar-em-casa não representava, portanto, uma perda accidental, mas a manifestação da verdade existencial segundo a qual o homem jamais

encontraria um fundamento definitivo para sua existência (Heidegger, GA 02, §40).

Após a publicação de *Ser e Tempo*, porém, o conceito de não-familiaridade deixou de ser tratado de forma marginal. Em *Introdução à Metafísica* (1935), Heidegger (GA, 40, 1983/1999), reiterou a concepção de *Ser e Tempo*, associando a experiência da não-familiaridade ao deslocamento do ser-humano de seu lar (*Heim*) para o não-lar (*Unheimlich*). Esse estado de desconforto, incerteza e estranhamento, segundo Heidegger, era fundamental para o pensamento filosófico, pois implicava uma ruptura com a familiaridade cotidiana e uma abertura ao desconhecido. Para o filósofo, os gregos compreendiam o mundo a partir de um processo de desestabilização, onde era necessário se arrancar de um ambiente seguro e confrontar o desconhecido. Esse movimento de afastamento da segurança cotidiana caracterizava a não-familiaridade como uma condição existencial que forçava o ser humano a se distanciar do habitual e a enfrentar o enigma do ser. Paradoxalmente, seria nesse estado de não-estar-em-casa que o ser se revelaria de maneira ontológica, exigindo-lhe uma reflexão filosófica que transcendia a familiaridade imediata, permitindo-lhe uma compreensão mais profunda da existência (Heidegger, GA, 40, 1983/1999, p. 174).

Ao longo de *Introdução a Metafísica*, Heidegger recorreu a Sófocles, mais precisamente à primeira canção coral da tragédia *Antígona*, a qual inicia com os seguintes versos “πολλὰ τὰ δεινὰ κοῦδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει”, os quais foram traduzidos por Emanuel Carneiro Leão (1999, p. 170) como: “Muitas são as coisas estranhas, nada, porém, há de mais estranho do que o homem”. A partir disso, Heidegger (GA 40, 1999) argumentou que o humano é o único capaz de trazer o *das Unheimliche* para o mundo e habitá-lo em sua própria existência. No poema, o termo grego δεινόν, que pode

ser entendido como “temível, poderoso e extraordinário”, é traduzido por Heidegger como a “não-familiaridade”<sup>3</sup>, era crucial na relação entre o homem e o ser, pois seria na ruptura com o familiar que o humano encontraria sua essência mais profunda (Heidegger, GA 40, 1983/1999). O humano, definido por Heidegger como “o mais estranho”, não se limitava a proteger e cultivar o que é conhecido; ele era compelido pelo próprio ser a romper com a segurança do familiar e a lançar-se em direção ao inaudito. Esse movimento de rasgo revelava, segundo o filósofo, um vigor criativo que não busca conforto, mas sim a abertura e a manifestação do ser, algo que, segundo ele, se expressava no coro de *Antígona*, bem como na antiguidade grega em modo geral.

Posteriormente, Heidegger retomou a noção de não-familiaridade (*Unheimlichkeit*) em sua interpretação do hino *O Ister*, de Hölderlin (1942), mas agora sob uma inflexão diferente: no horizonte da história do ser, a não-familiaridade já não constitui apenas a condição existencial para o desvelamento do ser, como em *Ser e Tempo*, mas passa a indicar um destino histórico que exige a recuperação da pátria (*Heimat*). *Heimat* designa o âmbito originário em que o homem é reconduzido à sua própria questionabilidade e à sua pertença histórica, restaurando a contenda originária entre Terra (*Erde*) e Mundo (*Welt*), obscurecida pelo predomínio da maquinação e da técnica moderna.

Nesse horizonte, Jeff Malpas (2009) sustentou que Heidegger inaugurou uma compreensão ontológica do lugar (*Ort*), radicalmente distinta das abordagens naturalistas e biológicas desenvolvidas por autores como Jakob von Uexküll e Carl Gustav Clauss. Segundo Malpas (2009), essa concepção torna-se particularmente explícita nas preleções sobre

---

<sup>3</sup> Emanuel Carneiro Leão traduz por “estranho”, mas optamos por “não-familiaridade”.

Parmênides, nas quais o lugar é o que reúne os elementos pertencentes a uma mesma região de sentido, constituindo uma estrutura relacional e originária da existência. *Ort* deixa, destarte, de ser uma localização espacial para tornar-se a topologia do desvelamento, o âmbito em que mundo, linguagem e habitação se co-pertencem. Essa compreensão adquire ainda maior densidade na leitura heideggeriana de Hölderlin, da qual emerge a figura do *daimonios topos*, o “lugar inquietante”, entendido como o âmbito da abertura trágica em que o ser se manifesta na tensão incessante entre velamento (*Verborgenheit*) e desvelamento (*Unverborgenheit*). Longe de constituir um simples cenário natural ou biológico, o lugar torna-se o espaço originário em que se articulam a presença, a alteridade e a historicidade de um povo.

À luz dessas considerações, Heidegger passou a compreender, em sua obra tardia, o retorno ao familiar como a possibilidade de reinscrever o homem na proveniência originária de sua existência, proveniência esta que apenas a *poiésis*, em seu sentido mais originário, é capaz de desvelar. A obra de arte, seja um poema de Hölderlin, uma tela de Van Gogh, as danças rituais (*jeroky*) dos Guarani-Mbayá, os grafismos cosmológicos dos Kadiwéu, os mantos Tupinambá hoje repatriados aos museus brasileiros, as esculturas de madeira do povo Karajá ou as cerâmicas figurativas do povo Marajoara, dentre outros, instaura um acontecimento de verdade (*Ereignis der Wahrheit*), abrindo um espaço-tempo em que o ser se manifesta e o mundo se constitui como morada do habitar humano. Por meio dessa abertura, a arte torna-se guardiã (*Wahrung*) de um horizonte de pertencimento (*Zugehörigkeit*), no qual uma comunidade histórica pode reapropriar-se de sua memória, de sua linguagem e de sua terra (*Boden*), preservando a singularidade de sua abertura ao ser frente ao nivelamento

promovido pela metafísica ocidental, pela técnica planetária e pelas múltiplas formas de colonialidade.

Conforme elucida Pedro Franceschini (2012), a arte, para Heidegger, detém o poder de reconduzir o homem à Terra, não como substrato físico, mas como dimensão originária de desvelamento, onde a morada do ser se revela como tarefa. Este espaço, que é ao mesmo tempo abertura e errância, só se configura autenticamente quando o homem nele se desloca em consonância com a verdade do seu próprio devir. Não se trata de um local objetivado, mas de um *topos* onde o habitar se realiza como perseverança no existir, como acolhimento da alteridade que funda a própria identidade.

Nesse sentido, Heidegger (GA 65, 2003/2015) compreende o futuro (*Zukunft*) como a dimensão em que vigora silenciosamente o ainda não pensado (*das Ungedachte*), o que permanece reservado (*Vorbehaltene*) na história do ser e que torna possível o advento do absolutamente outro (*das ganz Andere*). Assim, a de-cisão torna-se o gesto inaugural que prepara o advento do absolutamente outro, abrindo o horizonte para a emergência ou para o eclipse histórico de um povo. É na de-cisão que se dá o confronto radical com a totalidade do ente, rompendo os cercos da ontologia tradicional e instaurando a possibilidade de outros modos de ser, de outras habitações, de outras ontologias.

Ou seja, embora Heidegger pense sempre a partir de sua própria proveniência histórica, i. e. a tradição alemã, isso não significa que a possibilidade de um outro início permaneça circunscrita ao destino do povo alemão. Afinal, pertence à estrutura do Dasein ser sempre lançado em um mundo histórico que o antecede, de modo que toda abertura ao ser se dá a partir de uma tradição, de uma linguagem e de uma comunidade previamente constituídas. Nesse sentido, concordamos com Nicolai Knudsen (2017, p. 317, tradução

nossa), para quem o conceito de povo “[...] é uma questão ontológica e, portanto, não algo a ser acrescentado a um indivíduo preconcebido. Somos lançados em um mundo histórico-cultural e, por isso, pertencemos sempre a determinadas comunidades”.

Embora, no início da década de 1930, Heidegger tenha associado a questão do povo a expectativas políticas que acompanharam sua breve adesão ao nacional-socialismo, sua reflexão posterior deslocou progressivamente esse problema para o horizonte da história do ser. Conforme observou Knudsen (2017), sobretudo a partir da década de 1940, a luta (*Kampf*) deixou de designar um conflito entre povos ou nações para tornar-se o confronto originário do pensamento com o destino do ser. Em consequência, a identidade histórica de um povo já não poderia ser definida por critérios biológicos, étnicos ou políticos, mas pela maneira singular como uma comunidade histórica corresponde ao envio do ser (*Geschick des Seins*) no interior de uma determinada constelação epocal.

É nesse contexto que o *topos* adquire sua significação propriamente ontológica. O lugar (*Ort*) constitui a clareira (*Lichtung*) na qual o ser se desvela e onde um mundo histórico pode emergir como horizonte compartilhado de significação. Mais do que um espaço (*Raum*) físico, trata-se do âmbito originário em que uma comunidade histórica assume a responsabilidade por seu próprio habitar, respondendo ao apelo do ser e configurando um mundo como morada (*Wohnung*). O *topos* designa, assim, o solo ontológico no qual um povo se enraíza, preservando (*Bewahrung*) sua historicidade (*Geschichtlichkeit*) e suas possibilidades de poder-ser (*Seinkönnen*).

Essa pertença manifesta-se exemplarmente na noção de habitação (*Wohnen*), desenvolvida por Heidegger em seus ensaios da década de 1950. Habitar significa corresponder ao

modo como o ser concede um lugar ao homem. Nessa perspectiva, o retorno à pátria (*Heimat*) designa o retorno ao espaço originário de sentido em que o homem reencontra sua própria questionabilidade. Como observa Jeff Malpas (2009, p. 196), “[...] é essa volta à questionabilidade que igualmente está em pauta na volta ao lugar, e é o que distingue a “geografia” de Heidegger de um subjetivismo determinista e de um biologicismo [...]”.

#### **4. A decisão fundamental: a recusa afirmativa para a verdade mais originária**

A fim de recuperar a correspondência do povo com o ser, Heidegger buscou preparar o terreno para a “decisão fundamental”, uma decisão que, no entanto, não deve ser entendida como um ato de escolha humana. Essa decisão é um movimento essencial de renúncia (*Verzicht*), que implica uma postura ativa e combativa diante da questão do ser. Tal renúncia é uma recusa afirmativa (*Verweigerung*), um gesto que abre espaço para a manifestação da verdade de maneira mais originária, o que demanda a superação da verdade como mera correção e sua recondução a um nível mais fundamental, tornando-se o aceno da “[...] insurreição da recusa”. Trata-se, portanto, de um momento de eminente crise, em que a verdade pode recuperar seu estatuto essencial, em oposição à sua captura pela técnica e pelo pensamento calculador.

Ao ver de Heidegger, a filosofia da de-cisão corresponde ao ato de questionar radicalmente o ser, abrindo um espaço de indigência (*Not*) no qual um mundo pode ser instaurado e a Terra (*Erde*) resguardada em sua verdade originária: “[...] para a renovação do mundo a partir da salvação da terra, quem poderia decidir e saber sobre isso? E, assim, restam com certeza aqueles que se consomem em tal história e em sua fundação, sempre cindidos uns dos outros, o ápice das

montanhas mais isoladas” (Heidegger, GA 65, 2015, p. 398). É precisamente por isso que essa tarefa não pode ser desempenhada pelas ciências particulares, pois enquanto estas se ocupam dos entes já dados em seus respectivos domínios, sejam eles naturais, sociais ou históricos, a filosofia interroga a abertura originária que possibilita a manifestação de todo ente. Em outras palavras, as ciências ônticas pressupõem uma determinada compreensão do ser, ao passo que a filosofia pergunta pelas condições históricas que tornam essa compreensão possível. Nesse sentido, a relação entre decisão, recusa e fundação da verdade caracteriza a filosofia como a instância responsável por preparar o outro começo (*der andere Anfang*), no qual a verdade deixa de ser compreendida como adequação proposicional e o fundamento já não é concebido como um princípio metafísico absoluto.

Já em 1929, no ensaio *Sobre a essência do Fundamento*, a crítica heideggeriana à metafísica se articulou diretamente com o problema do *principium rationis*, que estabelece que “[...] todo ente tem um fundamento” (Heidegger, GA 9, 1976/2008, p. 138-139). Heidegger (GA 9, 1976/2008) percebeu que essa formulação, presente na tradição filosófica de Aristóteles à Leibniz, tomou como autoevidente a relação entre os entes e suas razões explicativas, sem questionar a própria estrutura dessa relação; de modo que, ao operar dentro desse esquema, a metafísica reduziu o ser ao ente e esqueceu a questão fundamental do ser em si.<sup>4</sup> Em vez de

---

<sup>4</sup> Heidegger utiliza Leibniz para discutir a questão do fundamento (*Grund*) a partir do *principium rationis*—o princípio da razão suficiente. Esse princípio, formulado por Leibniz, estabelece que “nada é sem razão” (*nihil est sine ratione*), ou seja, tudo o que existe tem uma justificativa ou um motivo. No entanto, Heidegger não se contenta com essa formulação clássica e a submete a uma análise mais profunda, interrogando a própria noção de fundamento e questionando o que significa “ter uma razão”. “O “supremo” princípio da razão apela, ainda de uma outra maneira, para o uso da essência não esclarecida do fundamento; pois o caráter proposicional

buscar razões e fundamentos últimos, seja o ἀρχή dos gregos, a causa prima da metafísica medieval, o *subjectum* ou *ego cogito* da modernidade, o *Geist* hegeliano, a *Wille zur Macht* nietzschiana ou a subjetividade técnica consumada no *Gestell*, Heidegger reconduziu o pensamento à abertura originária em que o próprio ser se desvela historicamente, anterior a toda pretensão de fundamentação definitiva.

Ao rejeitar a noção de fundamento, Heidegger buscou uma torção que remete à historicidade/ancestralidade do ser. Como ele escreveu no ensaio *Introdução ao O que é Metafísica?*: “Assim, em meio ao desenvolvimento da questão acerca da verdade do ser, quando se falar de uma superação da metafísica, isto significará: pensar no próprio ser de maneira rememorante. Com tal pensamento rememorante, ultrapassa-se o pensamento atual” (Heidegger, GA 9, 1976/2008, p. 381). Esse movimento de “[...] pensar o ser de maneira rememorante” visou resgatar a “contenda entre terra e mundo”, expressão usada pelo filósofo a partir da década de 1940 para elucidar a tensão criadora que mantém os povos em um estado contínuo de questionamento sobre sua origem e seu destino.

Com isso posto, ao deslocar os conceitos de verdade e fundamento para o horizonte de um pensamento rememorante (*Andenken*), a de-cisão revela-se como o movimento originário pelo qual o pensamento se desvincula do esquecimento do ser e se abre à possibilidade de um outro início. Nessa perspectiva, ela constitui, ao ver deste estudo, uma categoria decisiva para pensarmos criticamente os alicerces da colonialidade. A interpelação ontológica da

---

*específico desta proposição como proposição (princípio) “fundamental” (da razão), a principalidade deste principium grande (Leibniz) só se pode delimitar, contudo, originariamente, tomando como referência a essência do fundamento*” Cf. Heidegger, GA 9, 2008, p. 139.

colonialidade deixa, assim, de ser um problema meramente externo à filosofia, tornando-se uma exigência interna ao próprio pensamento da história do ser.

Nessa chave hermenêutica, a crítica à colonialidade se configura como uma denúncia extrínseca à ontologia, mas como um aprofundamento de suas próprias exigências, de uma necessidade de reconhecermos que a diferença colonial consiste em um lugar histórico singular a partir do qual o ser é experienciado, interpretado e habitado. Se, como insiste Heidegger, todo pensamento permanece inevitavelmente enraizado em uma proveniência histórica, então ignorar a colonialidade significa deixar impensado uma das determinações mais decisivas da história da modernidade e, conseqüentemente, um dos modos pelos quais a técnica planetária configurou o mundo contemporâneo.

Embora a noção de de-cisão no pensamento tardio de Heidegger tenha sido frequentemente interpretada como uma renúncia à práxis transformadora, seja na crítica de Adorno, que a compreende como um retraimento quietista, seja nas leituras de Lukács e Habermas, que a associam a uma forma de conservadorismo ontológico, este estudo sustenta que ela pode, e deve, ser compreendida de outro modo: a de-cisão opera como uma ruptura com os pressupostos metafísicos da modernidade, abrindo a possibilidade de questionarmos os fundamentos onto-historiais que sustentam a colonialidade e de pensar outras formas de habitar o mundo.

Na serenidade (*Gelassenheit*) que caracteriza o pensar pós-metafísico em Heidegger, o que emerge não é uma negação da ação, mas a preparação de um outro modo de escuta e de acolhimento do ser, um modo que se distingue tanto da factualidade inautêntica do cotidiano quanto da rigidez calculadora do pensamento técnico. Nesse horizonte, ganha centralidade o conceito de discussão (*Erörterung*) como

abertura ao não-pensado, ao inapreensível que ainda não se deixou dizer, mas que insiste como reserva ontológica do porvir.

Através dessa prática de escuta ontológica, aquilo que foi pensado é deslocado, reinscrito em uma história reconfigurada, de tal modo que se integra ao desdobramento do acontecimento da verdade. Tal deslocamento implica uma exigência: a necessidade de recuperar as palavras fundadoras do dizer, aquelas que, ao se deixarem habitar poeticamente, iluminam a exigência de novas formas de pensamento, capazes de desarticular as camadas mais enraizadas das ontoteologias coloniais. É neste ponto que a crítica heideggeriana se alia à urgência de desconstruirmos os dispositivos que dão sustentação aos múltiplos fenômenos de ocultamento e violência ontológica, como os epistemicídios, os espiriticídios e outros modos de silenciamento estruturado que compõem o horizonte opaco da modernidade-colonialidade.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Os termos “epistemicídios” e “espiritocídios” emergem de contextos distintos, mas ambos apontam para formas específicas de violência cultural e cognitiva. O termo “epistemicídios” foi cunhado pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos e refere-se à destruição ou marginalização sistemática de sistemas de conhecimento não ocidentais pela modernidade eurocêntrica. Na obra *La Globalización del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, ele definiu o conceito da seguinte forma: “*El epistemicidio es el proceso político-cultural a través del cual se mata o destruye el conocimiento producido por grupos sociales subordinados, como vía para mantener o profundizar esa subordinación. Históricamente, el genocidio ha estado con frecuencia asociado al epistemicidio. Por ejemplo, en la expansión europea el epistemicidio (destrucción del conocimiento indígena) fue necesaria para 'justificar' el genocidio del que fueron víctimas los indígenas*” (Santos, 1998, p. 208). Portanto, trata-se da imposição de uma hierarquia de saberes, na qual os conhecimentos indígenas, africanos e outras formas locais de sabedoria são deslegitimados ou eliminados. Este conceito faz parte de uma crítica mais ampla de Boaventura ao colonialismo epistêmico e à hegemonia da ciência moderna. Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. *La Globalización*

Foi nesse sentido que Firat M. Hacıahmetoğlu (2016) compreendeu Heidegger como um “pensador descolonial”. Hacıahmetoğlu (2016) identificou em seu estudo três aspectos que justificariam a caracterização de Heidegger como um pensador descolonial: primeiramente, a desconstrução da concepção homogênea e exclusivamente europeia da história do ser, uma vez que Heidegger passou a reconhecer a existência de múltiplas moradas do ser, recusando uma narrativa linear e universalizante; em segundo lugar, a reafirmação da necessidade de que cada povo retorne às suas próprias origens, não como um essencialismo fixo, mas como condição de possibilidade para uma liberdade-de-ser que não esteja subordinada a matrizes exógenas; por fim, o desenvolvimento da noção de “outro começo do pensamento”, que implica um rompimento com a historiografia progressista da metafísica ocidental, privilegiando um pensamento não teleológico, que se dá na tensão entre o que se manifesta e o que permanece oculto.

Nessa perspectiva, a leitura de Hacıahmetoğlu sugere que a decolonização, em Heidegger, não consiste na rejeição

---

del derecho: los nuevos caminos de la regulación y la emancipación. Bogotá, Colombia: ILSA; Universidad Nacional de Colombia, 1998, p. 208 [rodapé]. Já “*espiritocídios*” é um termo introduzido pela filósofa francesa Sylvie Taussig (2022, p. 145), como ela escreveu: “*Les décoloniaux parlent d’épistémicide et de spiritualicide*”; assim, o conceito diz respeito à destruição da espiritualidade e das práticas espirituais de povos colonizados, frequentemente como parte de projetos de dominação cultural e religiosa. Taussig (2022) utiliza o conceito para evidenciar como a colonização não se limitou à exploração econômica, mas também visou apagar formas de transcendência, crenças e conexões espirituais que sustentavam as comunidades dominadas. Ambos os conceitos apontam para as dimensões menos visíveis, mas profundamente destrutivas, do colonialismo, ressaltando a importância de recuperar e valorizar conhecimentos e espiritualidades. Cf. TAUSSIG, Sylvie. La pensée décoloniale: Derrière la politique, la gnose heideggerienne. *Revue européenne des sciences sociales*, v. 60, n. 1, p. 141-170, 2022.

da tradição filosófica ocidental, mas em uma virada topológica pela qual o pensamento abandona toda pretensão de universalidade abstrata e se reconduz à singularidade dos lugares em que o ser historicamente se destina. O ser, enquanto acontecimento, não pode ser capturado nem monopolizado por qualquer tradição epistemológica. Ao pensar a história do ser como uma pluralidade de envios históricos, Heidegger enfraqueceu a ideia de uma narrativa única da racionalidade ocidental e abriu espaço para que diferentes mundos históricos possam ser compreendidos como modos legítimos de desvelamento do ser. Nessa medida, sua filosofia oferece-nos condições para um diálogo intercultural que não se estrutura pela assimilação ou pela hierarquização, mas pela co-pertença de diferentes tradições ao acontecimento da verdade.

Não obstante, uma análise mais circumspecta exige-nos cautela diante da interpretação proposta por Hacıahmetoğlu. Se, por um lado, é plausível sustentar que o pensamento heideggeriano contém elementos que dialogam com preocupações características do horizonte descolonial, como a destruição da tradição metafísica, a reabilitação da historicidade e o questionamento da verdade como representação, parece metodologicamente impreciso qualificá-lo, em sentido estrito, como um “pensador descolonial”. Tal categoria emerge apenas no final do século XX, vinculada a um conjunto específico de pressupostos históricos, epistemológicos e políticos que não encontram correspondência direta na obra de Heidegger. A dificuldade não reside apenas na ausência de uma crítica sistemática ao colonialismo enquanto dispositivo de dominação política, epistêmica e econômica, mas também na ambivalência de sua reflexão sobre o povo (*Volk*), a terra (*Erde*) e a pátria (*Heimat*), cuja aproximação, em determinados momentos de sua trajetória intelectual, com discursos de autoctonia e

pertencimento nacional permanece objeto de intenso debate interpretativo.

Nessa perspectiva, talvez seja mais adequado afirmarmos que a filosofia da de-cisão (*Ent-scheidung*) conduz o pensamento à “vertigem da totalidade” precisamente porque exige uma ruptura com o horizonte metafísico que determina previamente o modo como o ser é compreendido. A colonialidade pode, então, ser pensada não apenas como objeto de uma crítica histórica ou política, mas como uma configuração onto-historial pertencente ao destino da metafísica ocidental, cuja inteligibilidade requer um pensamento capaz de ultrapassar a lógica da representação (*Vorstellung*) e da subjetividade. A de-cisão inaugura a transformação do próprio pensar, reconduzindo-o à historicidade originária da linguagem, da cultura, dos afetos e do lugar, dimensões que, na obra tardia de Heidegger, passam a constituir o âmbito em que o *Dasein* habita e corresponde ao acontecimento apropriador (Heidegger, GA 65, 2003/2015, §251).

Desse modo, a filosofia da de-cisão, ao articular o ser à topologia da história, abre igualmente a possibilidade de interrogarmos os pressupostos onto-historiais que tornaram possíveis tanto a emergência do nacional-socialismo na Alemanha quanto a consolidação das formas contemporâneas de universalismo inscritas no projeto moderno-colonial. Não se trata, evidentemente, de estabelecer uma equivalência entre esses fenômenos históricos, mas de reconhecermos que eles permanecem vinculados a uma mesma configuração metafísica da subjetividade, da representação e da disponibilidade técnica do ente. Concordamos, nesse sentido, com Alexandre Franco de Sá (2011, p. 213), para quem a de-cisão remete à “[...] inauguração de um campo de possibilidades através de uma cisão primordial, cisão essa que, escapando a qualquer dimensão de escolha subjectiva, se

encontraria aquém daquilo que poderia ser humanamente decidido”.

Essa perspectiva afasta qualquer interpretação que reduzisse a noção de decisão ao âmbito restrito da práxis política ou da intervenção instrumental, colocando em evidência, ao contrário, seu caráter eminentemente preparatório, uma disposição ontológica do pensamento que se inscreve na esteira da crise epocal que atravessa o Ocidente. Nesse horizonte, o estado de ânimo que acompanha tal crise é o da Retenção (*Verhaltenheit*): uma disposição afetiva de suspensão, um estar-em-reserva que prepara o pensamento para ouvir aquilo que, ao longo da história da metafísica, foi silenciado ou encoberto pela imposição de um único regime de presença. Trata-se de uma *hexis* anímica que suspende o ímpeto de dominar, compreender ou manipular, a fim de possibilitar o advento de uma relação mais originária com o ser. Nesse sentido, Heidegger não convoca a um retorno nostálgico às origens, tampouco a uma reificação etnológica dos passados culturais, mas propõe um movimento de reconexão com o que foi retido, ocultado ou deixado de escutar, um retorno que é, antes de tudo, a escuta do inaudito.

## **Considerações Finais**

Heidegger elaborou, na inflexão de seu pensamento, uma filosofia ancorada na *Ent-scheidung*, compreendida como um acontecimento onto-historial que prepara o pensamento para outro início. A de-cisão desloca o eixo da reflexão para a história do ser, inserindo o homem em um pertencimento histórico no qual cada povo é convocado a corresponder ao envio que lhe é próprio. Em *Contribuições à Filosofia* (GA 65), o futuro adquiriu o sentido de advento do impensado, enquanto a de-cisão configura a disposição fundamental para

acolhermos essa abertura e assumirmos a responsabilidade por suas possibilidades históricas.

A investigação desenvolvida ao longo deste estudo procurou mostrar que essa filosofia oferece um horizonte fecundo para a compreensão da colonialidade. Situada no interior da história da metafísica, a colonialidade participa da constituição histórica da subjetividade, da representação e da disponibilidade técnica do ente. Sua interpretação, portanto, alcança um plano mais originário quando inserida na história do ser, permitindo que as dimensões política, epistemológica e cultural sejam analisadas partir da abertura ontológica que as torna historicamente possíveis.

Mais do que uma simples crítica à normatividade ou à racionalidade técnico-instrumental, Heidegger propôs um gesto inaugural: o desvelamento originário do ser, que visa instaurar um pensamento não-subjetivo, capaz de romper com a hegemonia do representacionalismo moderno e de reconfigurar o horizonte do pensável. Tal gesto, entretanto, não se apresenta sob a forma de uma promessa redentora nem de uma superação definitiva da metafísica, mas como uma confrontação constante, uma exigência que se impõe sempre de novo como tarefa do pensamento, condição necessária para que possamos, inclusive, enfrentar estruturas persistentes como as da colonialidade. É nesse sentido, em que o pensamento prepara silenciosamente outro início, e que vozes como as de Nietzsche e Heidegger encontram ressonância em pensadores como Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Kaká Werá Jecupé, Daniel Munduruku, Nêgo Bispo, dentre outros, testemunhando que nenhum mundo histórico detém o monopólio da verdade do ser. O porvir (*Zukunft*) permanece, assim, como a dimensão em que o impensado (*das Ungedachte*) continua a interpelar cada época, convocando-a a corresponder, de maneira sempre singular, ao acontecimento apropriador.

## Referências

DESCARTES, René. Regras para a direção do espírito. **Revista de Estudos Universitários** - REU, Sorocaba, SP, v. 3, n. 3, 2021.

FELJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. A crise da subjetividade e o despontar das psicologias fenomenológicas. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 16, n. 3, p. 409-417, jul./set. 2011.

FRANCESCHINI, Pedro Augusto da Costa. Heidegger e Hölderlin: Pensamento, errância e o habitar poético. **Rapsódia**, v. 6, p. 21-33, 2012.

HAÇIAHMETOĞLU, Firat M. **Germany and Decolonisation: Heidegger as an Indigenous and a Decolonial Thinker**. 2016. Thesis (Research Master of Philosophy) — Institute of Philosophy, Leuven, Belgium, 2016.

HEIDEGGER, Martin. **Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)**. GA 65. Friedrich Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003/Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HEIDEGGER, Martin. Die Frage Nach der technik. In: HEIDEGGER, Martin. **Vorträge und Aufsätze**. GA 7. ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Einführung in die Metaphysik** (Summer semester 1935). GA 40. ed. Petra Jaeger, 1983/ Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung** (GA 4). Friedrich Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

HEIDEGGER, Martin. **Hölderlins Hymne "Der Ister"** (Summer semester 1942). GA 53. Edited Walter Biemel,

1993/ Translated by William Mc Neil and Julia Devis. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit** (GA 2). Friedrich Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977/ Tradução revisada de Fausto Castilho. São Paulo: Ed. Unicamp, 2012.

HEIDEGGER, Martin. Von wesen des grundes. *In*: Heidegger, Martin. **Wegmarken** (GA 9). Friedrich Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976/ Tradução de Enio Paulo Giachini e Emildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. Zur Erörterung der Gelassenheit. *In*: \_\_\_\_\_. **Aus der Erfahrung des Denkens**. GA 13. Ed. Hermann Heidegger, 1983.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Zahar, 2002.

KNUDSEN, N. K. Depopulation: On the logic of Heidegger's Volk. **Research in Phenomenology**, v. 47, n. 3, p. 329.

KURIR, M. The Paradox of Home. **AM Journal**, n. 30, p. 207-218, 2023.

LÖWITH, Karl & ROVAN, Joseph. Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger. Traduit par Joseph Roan. **Les Temps Modernes** 2008, v. 4, n° 650, p. 10-25.

LYRA, E. Superação da metafísica, realidade técnica e espanto. **Natureza Humana**. v. 5. n. 1, p. 95-127, 2003.

LYRA, Edgar. Sobre a recepção dos Cadernos Negros de Heidegger. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 24, n. 36, p. 53-74, mar. 2015.

MALPAS, Jeff. Geografia, Biologia e Política: Heidegger sobre lugar e mundo. *Natureza Humana*, v. 11, n. 1, p. 171-200, jan.-jun. 2009.

MALPAS, Jeff. **Heidegger and the thinking of place: explorations in the topology of being**. Cambridge: MIT Press, 2017.

MALPAS, Jeff. **Topologia do Ser: Heidegger, verdade, linguagem e lugar**. Tradução de Gustavo Silveira Ribeiro. São Paulo: Ideias & Letras, 2008.

PHILLIPS, James. *Heidegger's Volk: Between National Socialism and Poetry*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

PIEPER, Frederick. O fim da metafísica e a diferença colonial. **Reflexão**, v. 48, 2023.

ROSSANO, Pecoraro. Niilismo, política, história. **Pensando – Revista de Filosofia** Vol. 1, Nº 1, 2010.

ROUANET, Barbara Freitag. Habermas e Heidegger: uma discórdia filosófica. Reflexões sobre os Cadernos negros de Heidegger. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. especial Sociedade e Estado 30 anos – 1986-2016, p. 955-975, 2016.

SÁ, Alexandre Franco de. Decisão e acção na filosofia de Martin Heidegger. **Revista Filosófica de Coimbra** 20 (40):209-323, 2011.

SAFRANSKI, Rüdiger. Heidegger. **Um mestre na Alemanha entre o bem e o mal**. Geração, Rio de Janeiro, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESSES, Maria Paula (orgs.), 2009. **Epistemologias do sul**. Coimbra, 2009.

TAUSSIG, Sylvie. La pensée décoloniale : Derrière la politique, la gnose heideggerienne. **Revue européenne des sciences sociales**, [S.l.], v. 60, n. 1, p. 141-170, 2022.

TERTULIAN, Nicolas. A ontologia em Heidegger e em LA Origem da...ács: Fenomenologia e dialética. In: REI, Marcus Del (org.). **György LA Origem da...ács e a emancipação humana**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013. p. 45-58.

VARGAS, C. E. de C. A concepção husserliana de Mathesis Universalis a partir da noção de Mannigfaltigkeitslehre. **Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics**, [S. l.], v. 2, n. 2, p. 119–139, 2019.

VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade: Niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

VATTIMO, Gianni. The Crisis of Subjectivity from Nietzsche to Heidegger. **Differentia: Review of Italian Thought**. Vol. 1, Article 5, 1986.

**(Submissão: 27/05/25. Aceite: 03/08/26)**