

O fim da metafísica e a diferença colonial

The overcoming of metaphysics and the colonial difference

Frederico PIEPER¹



0000-0001-5590-2202

Resumo

Este artigo busca explorar como se constituiu filosoficamente o processo de apagamento do outro na modernidade por meio da constituição do caráter autorreferenciado da modernidade. Para tanto, em um primeiro momento, segue-se a leitura que Martin Heidegger oferece da modernidade, com ênfase para a noção de que a metafísica chega ao fim por realizar todas as suas potencialidades, esgotando novas possibilidades. Em um segundo momento, indica a necessidade de se radicalizar a crítica à modernidade encampada por Heidegger, por meio da diferença colonial enquanto horizonte hermenêutico.

Palavras-chave: Martin Heidegger. Metafísica. Nihilismo. Pensamento decolonial.

Abstract

This article explores how the process of effacing the other in modernity was philosophically constituted through the constitution of the self-referenced character of modernity. To do so, at first, it follows the Martin Heidegger's reading of modernity, with emphasis on the notion that metaphysics comes to an end by realizing all its potentialities, exhausting new possibilities. Secondly, it indicates the need to radicalize the critique of modernity embraced by Heidegger, through the colonial difference as a hermeneutic horizon.

Keywords: Martin Heidegger. Metaphysics. Nihilism. Decolonial thought.

Introdução

Uma coisa é desconstruir a metafísica ocidental habitando no seu interior, e outra é trabalhar a decolonização como forma de desconstrução, a partir da exterioridade da metafísica ocidental; isto é, daqueles lugares que a metafísica ocidental transformou em 'sociedades silenciadas' ou 'saberes silenciados' (Mignolo, 2000, p. 73).

¹ Universidade Federal de Juiz de Fora, Departamento de Ciência da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Juiz de Fora, MG, Brasil. E-mail: <fredericopieper@gmail.com>.



Aqui se mira a possibilidade de a civilização ocidental mundial, assim como apenas agora começou, superar algum dia seu caráter técnico-científico-industrial como única medida de habitação do homem no mundo. Esta civilização mundial certamente não o conseguirá a partir dela mesma [...] (Heidegger, 1979, p.74).

Esta história aconteceu há alguns anos, mas ainda permanece bastante vívida na minha mente. Eu estava terminando um treino de *bike*. Devia ser mais uma quinta-feira de manhã do início de uma primavera. Já um pouco cansado, resolvi parar em um lugar que tinha o hábito de ir ao final dos treinos para tomar uma água de coco. Enquanto estava por lá, conversando com a dona do estabelecimento, chegaram dois jovens negros. Eles deviam ter por volta de seus 13-14 anos. Eles tinham o semblante preocupado, olhando na direção de uma represa que fica próxima a esse lugar. Logo entendemos que estavam tentando evitar a polícia, que fazia sua ronda por ali. Para quem sabe algo do contexto racista que vivemos no Brasil, entende-se que o simples fato de estarem ali era motivo para temer a polícia. Não precisariam ter feito nada de errado, então começamos a conversar. Eram dois adolescentes que não iam à escola, não tinham trabalho e vagueavam por ali. Por vezes, queimavam uma erva. A dona do estabelecimento onde estávamos começou a dar conselhos a esses dois jovens. Era preciso sair daquela situação, “dar um jeito na vida”, como ela dizia. Eu entrava na conversa esporadicamente, com uma ou outra frase. Em uma dessas minhas intervenções, perguntei a eles: “O que vocês fazem com a vida de vocês?” A resposta foi: “Nada”. Fiquei intrigado, mas insisti com outra pergunta: “Mas e o que vocês esperam da vida?”. Novamente ouvi um sonoro: “Nada”. Esse “nada”, com aqueles olhares perdidos e, ao mesmo tempo, incisivos, quebrou-me ao meio e me deixou sem reação.

Já fazia alguns anos que lia os textos de filósofos que falavam sobre como o niilismo é consequência da metafísica e como ele pode ser um signo poderoso para entender nossa época. Mas, talvez, não me tenha deparado com um “nada” tão concreto, encarnado em dois corpos pretos expressando sua completa ausência de perspectiva. Para eles, não havia horizonte. O campo das possibilidades estava completamente fechado. Restava um nada. Isso me pôs a pensar. Se a literatura à qual havia dedicado tanto tempo da minha vida fazia algum sentido, sobretudo frente a essas experiências concretas, não seria a modernidade (enquanto realização da metafísica) um esgotamento das possibilidades? Em termos mais cotidianos, não seria ela um beco sem saída? Seria a modernidade, enquanto realização plena da metafísica, um sistema autorreferenciado em que há o esgotamento de todas as possibilidades, sobrando “nada”? Quando ela se realiza, não se excluem todas as outras possibilidades e nos resta esse “nada”? Até que ponto a modernidade não seria um voltar-se sobre si mesma que exclui toda a transcendência e invisibiliza o outro? Nesse contexto, entendo transcendência não como sinônimo de Deus, mas um sentido vertical. Transcendência é simplesmente “aquilo que está além”.

“Uma coisa é desconstruir a metafísica ocidental habitando no seu interior, e outra é trabalhar a decolonização como forma de desconstrução, a partir da exterioridade da metafísica ocidental; isto é, daqueles lugares que a metafísica ocidental transformou em ‘sociedades silenciadas’ ou ‘saberes silenciados’” (Mignolo, 2000, p. 73). Algo que aprendi desde aquele dia foi que a desconstrução da metafísica poderia ser mais radical quanto mais próxima dessas experiências liminares que vivem à margem e que sentem as consequências da metafísica de forma mais brutal; para aqueles que o esgotamento das possibilidades não é uma abstração, mas modo de ser no mundo que leva, entre outras coisas, ao silenciamento. Assim, empreender essa desconstrução a partir da diferença colonial significa assumi-la como horizonte hermenêutico. Esse lugar hermenêutico nos leva à pergunta pelo significado de se pensar

a metafísica, o niilismo e o fim da filosofia a partir dessa invisibilidade. Mas, para chegar a essa questão, há ainda outra anterior. Neste texto, gostaria de me dedicar a ela: como se constrói esse processo de apagamento do outro no pensamento filosófico moderno? Como se constituem no discurso filosófico moderno as bases que tornam o outro um ente invisível? Entendo ser essa pergunta importante para que se evite assumir, de maneira dogmática e sem apreender as devidas nuances, como a modernidade exclui, apaga ou assimila o outro.

Para empreender esse repensar da modernidade, sobretudo para indicar seu caráter de sistema fechado, vou me utilizar do pensamento de Heidegger, submetendo algumas de suas ideias a certa violência hermenêutica, ainda que ele mesmo estivesse mais preocupado com a terra natal (Heimatland) do que propriamente com as fronteiras. É uma leitura que, sobretudo no contexto brasileiro, tende a ser arriscada. Para alguns decoloniais, esse tipo de leitura é ainda muito colonizada. Para os ditos “especialistas”, não faz justiça à letra dos textos do filósofo alemão². Mas, se a diferença colonial é um entre lugar, onde projetos globais e históricos locais negociam, penso que, nesse caso, há uma importante contribuição. A contribuição decisiva está na atenção à dimensão ontológica da colonialidade. Nesse sentido, tendo a discordar de Zizek (2000, p. 18), quando afirma:

O que precisamos hoje não é a passagem da ‘crítica da economia política’ para a ‘crítica transcendental-ontológica da razão instrumental’, mas um retorno à ‘crítica da economia política’ que revelaria como o projeto comunista padrão era precisamente utópico na medida em que não foi suficientemente radical – na medida em que nele sobreviveu o impulso fundamental da produtividade desencadeada, privado de suas condições concretas de existência.

Diferentemente de Zizek, penso que a questão ontológica importa para que não se reduza a colonialidade a um processo meramente econômico. A dimensão econômica é importante, mas não haveria outras dimensões? A colonialidade como um modo de habitar o mundo atravessa diversas áreas, tais como política, educação, sexualidade, instituições, conhecimento, religião, etc³. Portanto, 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. De maneira inversa, não há como pensar a ontologia sem considerar até que ponto a colonialidade a afeta. Aliás, no caso de Heidegger, isso é ainda mais evidente. Se ontologia é relacional, como ignorar a diferença colonial como lugar hermenêutico?⁴

² Entendo que essa proposta de análise se coaduna com a ideia de que é preciso também uma abordagem desses mecanismos de invisibilização. Ao sumarizar a virada decolonial, afirma Maldonado-Torres (2007, p. 262): “A Virada Decolonial trata de tornar visível o invisível e *de analisar os mecanismos que produzem tal invisibilidade ou visibilidade distorcida* à luz de um grande estoque de ideias que devem necessariamente incluir as reflexões críticas das próprias pessoas ‘invisíveis’. De fato, é preciso reconhecer sua produção intelectual como pensamento não apenas como cultura ou ideologia”. No entanto, esse texto se distancia de sua proposta na medida em que reconhece que certa contribuição do pensamento de Heidegger é tardia. Em seu texto, Maldonado-Torres mantém um tom crítico a Heidegger, e se concentra mais em determinados existenciais de Ser e tempo.

³ Ainda que com terminologia distinta, Mignolo e Walsh (2018, p. 135) parecem reconhecer isso ao afirmarem: “O que importa não é a economia, nem a política, nem a história, mas o conhecimento. Melhor ainda, o que importa é a história, a política, a economia, a raça, o gênero, a sexualidade, mas é sobretudo o conhecimento que se entrelaça em todas essas esferas práticas que nos enredam a ponto de nos fazer acreditar que não é o conhecimento que importa mas realmente história, economia, política, etc.”

⁴ É nesse sentido que Mignolo, em seu texto clássico, sugere a noção “colonialidade do ser”. Nas suas palavras: “‘Ciência’ (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da linguagem; as línguas não são apenas fenômenos ‘culturais’ nos quais as pessoas encontram sua ‘identidade’; são também o local onde se inscreve o conhecimento. E, como as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo do que os seres humanos são, a colonialidade do poder e do saber engendra a colonialidade do ser [colonialidad del ser]” (Mignolo, 2003, p. 669, grifo próprio).

Jogo de espelhos

Nesse primeiro momento, pretendo indicar até que ponto a modernidade se constitui como sistema fechado, um jogo de espelhos que coloca toda a transcendência e o outro fora de circuito. Esse movimento se constrói em várias frentes, mas tem como traço fundamental os esgotamento de todas as possibilidades. Nesse texto, vou explorar três dimensões: a construção do sujeito; a vontade de poder e sua expansão; e a absolutização de um único modo de habitar a terra.

A noção de metafísica se confunde com a filosofia. Aliás, para Heidegger (1979), “filosofia é metafísica”. Mas esse termo é muito equívoco e, não raramente, gera incompreensões. No sentido em que é utilizado nesse texto, metafísica nada tem a ver com o sobrenatural, o esotérico ou com as coisas “lá do alto”. Antes, metafísica tem duas funções. De um lado, é a pergunta pelo ser dos entes, no sentido do que um ente é. Expresso de outra maneira, pergunta-se pela natureza do ser humano, do número, da natureza, da obra de arte, etc. Assim, por um lado, pergunta-se pelo ser dos entes em geral, mas, por outro, ela se pergunta se há algum ente que seria causa de tudo o mais e que possui ser no sentido mais pleno. Ao buscar por esse ente que teria ser no sentido mais forte, chega-se a Deus. Portanto, a metafísica (que se confunde com a filosofia) se pergunta pelo ser dos entes em geral e pelo ente que tem ser em sentido mais pleno. Portanto, de um lado, há a ontologia, que pergunta pelo fundamento do ente, mas, por outro, há a teologia, que se questiona pelo ser do fundamento.

Se isso parece, para você, mais um jogo de palavras, o importante aqui é o seguinte: desde Aristóteles, quando a pergunta pelo ente assume proeminência, o que estava em jogo era uma tentativa de dominação de todos os entes (seres). A metafísica tem por intenção conhecer cada ente individualmente, bem como conhecer o fundamento dos entes em geral. A tese do Deus-fundamento serve a esse propósito de conhecimento da totalidade dos entes, concedendo solo seguro a partir de onde se poderia estabelecer um conhecimento objetivo e dominador das coisas. Esse foi apenas um primeiro passo na direção do estabelecimento desse domínio total. O seu último e decisivo estágio, não sem antes sofrer importantes alterações, acontece na técnica moderna, em que somente restam entes suscetíveis à manipulação. Portanto, seguindo Heidegger, a face mais pujante e violenta da metafísica é a técnica moderna que, como se pode notar por essa breve indicação, tem suas raízes no pensamento antigo (Heidegger, 1967).

Uma época crucial nesse desenvolvimento acontece justamente com a afirmação da centralidade do sujeito e, por consequência, da objetivação (Heidegger, 1998). Mais do que sua afirmação, importa aqui perceber de que sujeito se trata. “A história do homem [sic] é a de uma emancipação absoluta. De que se libertou ele? Ele libertou-se de toda a relação a um Outro diferente dele, quer fosse Deus, a natureza ou o ser. Tornou-se a relação total, o puro meio, o único objecto, o único estudo do único sujeito: ele próprio” (Haar, 1990, p. 95). O ser humano já não é aquele que é abarcado pelo ser, mas o que representa e põe o ser. Por isso, Heidegger entende que o Ego cogito cartesiano, que marca o início da modernidade, é, na verdade, *cogito: me cogitare*. Ele se volta sobre si mesmo em um processo de desenraizamento. É uma emancipação que implica também desenraizamento. É um sujeito sem história, sem relação, sem um outro.

A abordagem epistemológica da modernidade tende a esse caráter de objetivação. Volta-se para a interioridade do sujeito, mas não é um conhecer da interioridade humana por conhecer. Antes, o mergulho na interioridade do sujeito visa se assegurar para o exercício de um domínio ainda maior sobre os entes. Em última instância, o que interessa é assegurar incondicional desse sujeito para que possa realizar o domínio de tudo o mais. É um voltar-se sobre si mesmo no modo da objetivação. Aqui,

percebe-se esse esgotamento das possibilidades. Afinal, a tentativa é averiguar até onde o conhecimento seguro sobre os entes poderia se estender tomando esse sujeito como base. Para isso, esse sujeito deve se libertar de todo “outro”.

Para ilustrar esse caráter autorreferenciado desse sujeito, gostaria de mencionar dois outros exemplos. No pensamento filosófico, esse procedimento pode ser identificado na filosofia kantiana. A obra *Crítica da Razão Pura* visava estabelecer a possibilidade da metafísica determinando a extensão e os limites da razão. No entanto, Immanuel Kant adverte o leitor: a razão é sua própria juíza. Isso significa que a razão deve julgar a si mesma. E seus limites devem ser encontrados a partir de si mesma, e não em lugares ou critérios extrínsecos a ela. E em sua proposta, a *Crítica da Razão Pura* é esse tribunal no qual a razão é julgada com base em suas próprias leis eternas (Kant, 2001, AXIII). Assim se forma um tribunal, no mínimo engraçado: a razão é o legisladora, é a juíza que julga e está sentada na cadeira dos réus. Ela é julgada segundo suas próprias leis. Temos aqui esse jogo narcisístico de espelhos em uma pura imanência de uma razão que se retorce sobre si mesma.

Outro exemplo da modernidade vem de uma interpretação do saber absoluto de Hegel, capitaneada por Heidegger. O que significa esse absoluto na sua relação com a ciência? Saber absoluto é aquele que não é mais relativo. A relatividade do saber se encontra em duas instâncias interligadas. Em primeiro lugar, pode-se dizer que um saber é relativo por estar atrelado ao que é conhecido, à coisa que é tematizada. Nesse caso, o saber é saber de alguma coisa, de modo que ele se constitui a si mesmo por meio de uma referência a algum outro. Além disso, o saber é tido por relativo quando ele não sabe tudo o que deveria saber. Com isso, não se quer dizer que o saber absoluto é aquele que conhece todas as coisas, no sentido de saber tudo sobre cada coisa em particular. Antes, o saber absoluto é aquele que sabe qualitativamente tudo o que deve ser sabido (Heidegger, 1997).

Aqui, o que nos importa é o seguinte: o saber absoluto deve se formar por meio da sua libertação de todo e qualquer outro. Ele deve libertar-se (se absolver) de tudo o mais para que possa retornar a si mesmo como absoluto, sem manter nenhum tipo de relação com algo que possa se opor a ele como outro. Essa interpretação, que Heidegger propõe, toma por base a etimologia do termo. Segundo Michael Inwood, *Absolut* deriva do latim *absolutus*, e tem como sentido “desprendido, desligado, completo”. O verbo no particípio passado (*absolvere*) significa desprendido de, solto, desligado, completo. Dessa maneira, a partir da etimologia, pode-se atribuir-lhe o significado o sentido de “não dependente de, incondicionado a, não relativo a ou limitado a qualquer outra coisa; autônomo, perfeito e completo” (Inwood, 1997). O absoluto seria o desprender ou desligar daquilo que faz com que o saber seja relativo para se tornar, em si mesmo e para si mesmo, completo. Novamente, é importante notar como se constitui uma noção de saber atrelado a uma concepção de sujeito, que entende sua emancipação como a superação da relação com todo o outro. A ênfase no subjetivismo que se autocertifica se dá em consonância com a objetividade que busca dominação. Portanto, não se trata de opor subjetividade e objetividade, mas de entender como a afirmação de um reforça o outro. Busca-se a subjetividade para afirmar a dominação sobre os entes.

Penso que, por ora, isso é suficiente para o meu ponto aqui: há a construção de um sujeito fechado em si mesmo, sendo que libertar-se de toda alteridade é libertar-se para si mesmo. Trata-se de um sujeito que vê a si mesmo em um jogo de espelhos. Nessas condições, o ser-com no limite é um ser-consigo-mesmo. Assim, quem é esse sujeito do cogito? O personagem histórico que encarna esse sujeito do cogito é aquele que, no início da modernidade, discutia se o outro tinha alma ou não, se estava mais

próximo dos seres humanos ou da natureza⁵. Enfim, ao que esses textos se referem quando mencionam termos como “humanidade” ou “razão”? Essa libertação da alteridade não é sem consequências. Ela implica falta de reconhecimento da necessidade ou da obrigação de se aplicar os mesmos códigos morais e leis internacionais que eram válidas entre as nações europeias para as relações com a colônia (Mbembe, 2019). Aqui, na colônia, em uma antecipação do estado de exceção, criam-se espaços onde o ordenamento jurídico pode ser suspenso. Ele não vige aqui do mesmo modo que na metrópole.

Se, na modernidade, há o apagamento do outro, por meio da libertação do sujeito para si mesmo, na sua versão 2.1, o outro é inimigo cuja simples existência é vista como ameaça e que deve ser eliminada. Há o que Achille Mbembe (2019) denomina de “políticas da inimizade”. Se ele as analisa em escala global, na relação entre nações, é possível também reconhecê-las em nível nacional. Em países marcados pela colonialidade, as agendas neoliberais criaram espaço para a afirmação de governos de extrema direita. Esses governos atualizam em escala nacional todas essas práticas coloniais, sejam em relação aos povos originários, à exploração extrativista da natureza, à suspensão do ordenamento jurídico, etc. Na prática, o que Mbembe denomina acerdatamente de necropolítica seria uma versão pós-moderna dessas práticas coloniais, mas com um escalonamento (Pieper; Mendes, 2020). O outro não é apenas docilizado, enquadrado ou apagado. Ele se torna uma ameaça. Não pelo que ele faz ou pode fazer, mas a sua simples existência é vista como ameaça e, portanto, deve ser eliminada.

Muitas vezes, isso pode ser justificado por meio do mecanismo do bode expiatório, tal como explorado por Girard (Girard, 2004; Pieper, 2019). É importante lembrar que a execução do bode expiatório ocorre quando se cai em um estado de indiferenciação. Esse estado nada mais é do que o questionamento de uma dada estrutura social que hierarquiza e estabelece quem está acima do ordenamento jurídico, quem se submete a ele e aqueles que estão fora dele. Quando essa estrutura é questionada, e as diferenças, apagadas ou borradas, elege-se/elegem-se um grupo ou pessoas que seriam responsabilizadas por todo o mal e por todo o caos. A solução passa por sua eliminação. Nesse movimento de todos contra um, em alguma medida, a coesão social é reestabelecida, um tipo de “messianismo negativo” (Mbembe, 2019) que exige sangue inocente para funcionar e se redimir.

Aqui vale lembrar aquela história que narrei no início deste capítulo. Dois adolescentes negros como representantes de uma população cuja execução, no caso brasileiro, enquadra-se na qualidade de grupo marginal à ordem política, ao qual são indiferentes setores da sociedade, conhecidos como aqueles que estão acima da ordem e/ou a ela submetidos. A população negra e tantas outras, conseqüentemente, acabam recebendo sobre si a causa desse mal que necessita ser eliminado em nome do restabelecimento da coesão social. Pixações feitas em universidades públicas, quando saíram os resultados das eleições de 2018, exemplificam isso. Elas transmitiam a mensagem de que ali não era lugar de negros, mas na senzala, que, a partir de então, tudo voltaria para o seu devido lugar. Esse linchamento psicológico não deixa de ser um mecanismo perverso de funcionamento desse mecanismo de bode expiatório e, portanto, do reestabelecimento de hierarquias e de certa organização do mundo.

Como afirmei, seguindo as ideias de Heidegger, o mundo tecnológico do final do século XX é a realização mais plena da metafísica. É o momento no qual esse sujeito impõe seu poder de dominação de maneira mais incisiva, não que essa dominação já não estivesse presente anteriormente, mas ela me parece se tornar mais violenta, a ponto de receber o nome de necropolítica. Quanto mais violenta, mais cínica (Safatle, 2008), e quanto mais cínica, mais destituída de sentido. Uma das marcas do nihilismo,

⁵ Todorov traz uma clara ilustração desse ponto na análise que faz dos diários de Colombo. O conquistador menciona, com espanto, que, apesar de os indígenas andarem nus, se assemelham mais aos humanos que aos animais. No entanto, as menções que faz sobre o selvagem aparecem no meio das anotações que faz da natureza. Com isso, dá a entender que, na sua visão de mundo, o indígena ocupa algum lugar entre os animais e as árvores (Todorov, 1999).

conforme afirmado pelo Nietzsche tardio, é que falta uma meta, falta um porquê⁶. Há história, mas não acontecimentos. A modernidade parece girar sobre seu próprio eixo de impor sua “vontade de poder”. Na leitura de Heidegger, que será adotada nesse texto, “A falta de meta essencial da vontade incondicional de querer constituir o acabamento da essência da vontade [...] A vontade pura quer a si mesma e, como vontade” (Heidegger, 2002, p. 77). De maneira mais direta, a vontade de poder trabalha para impor seu domínio, tendo em vista a expansão dessa mesma vontade de poder. Portanto, estamos girando sob o mesmo eixo. Essa falta não é apenas falta de meta, ela tem outra dimensão. A vontade de poder é vontade de domínio. Mas, enquanto um querer, ainda não tem plenamente o que quer.

O que está em jogo aqui é o que a metafísica tem como consequência a ausência de destino e de sentido. A vontade de poder, potencialização desse sujeito que se libertou de toda alteridade, gira em torno de si mesma. Ela deseja o domínio sobre os entes, tendo em vista o aumento de poder. Há um tom expansionista que marca a colonialidade. Afinal, se ela busca sua manutenção, tende a morrer. Ela tem de se expandir. Por isso, essa vontade sempre deseja sua potencialização, seu aumento. Assim, a vontade de poder, no limite, quer mais vontade de poder. Para podermos conectar duas noções importantes do Nietzsche tardio, a manifestação da vontade de poder se dá na moldura do eterno retorno do mesmo. Essa noção de Nietzsche recebe variadas interpretações. Para fins deste artigo, interessa-nos a leitura que Heidegger empreende, ainda que ela diga mais sobre Heidegger do que propriamente sobre a noção de Nietzsche. Esse termo, por si só, já aponta para essa falta de destino. A vontade de poder gira em torno do seu próprio eixo. Ela quer se expandir para ter mais vontade de poder. Não é gratuito, por exemplo, que o capitalismo se constitui com base na ideia de exploração ilimitada de recursos limitados. No texto sobre Nietzsche, afirma Heidegger: “A ausência de sentido torna-se agora o ‘sentido’ do ente na totalidade [...] Na era da ausência de sentido consumada preenche-se a essência da modernidade” (Heidegger, 2007, p. 15).

A modernidade se move em direção ao novo. Aliás, G. Vattimo entende a modernidade como o momento em que o novo se torna um valor⁷. Mas esse novo nunca se efetiva completamente. Assim, há uma presença marcada por uma ausência. É essa ausência, esse hiato que move em direção ao que falta. Com isso, pode-se pensar que há história no interior da modernidade, mas essa história é destituída de acontecimentos. Afinal, esse novo que chega e que é buscado acaba sendo sempre uma nova versão da vontade de poder. É sempre mais do mesmo. É sempre a vontade de poder que quer mais poder em um eterno retorno do mesmo. Essa ausência não é ausência de fato, mas é apenas uma nova versão do que já está em jogo.

Por fim, o esgotamento das possibilidades se mostra com o impulso de que a técnica, manifestação da metafísica em seu estágio último, torne-se a “única medida de habitação do ser humano sobre a terra”. Em outros termos, essa vontade visa à homogeneidade. Dessa maneira, há a imposição de um modo único de relação com os entes. A discussão em torno da técnica e do seu lugar na consumação da metafísica não deveria se restringir aos instrumentos ou aos avanços tecnológicos. A sociedade tecnológica não é apenas instrumento que eu utilizo (computador, *zoom*, para diminuir as distâncias), mas ela determina o modo como os entes vêm ao meu encontro. Assim, a técnica é um modo pelo qual se estabelecem relações com entes em sua totalidade.

⁶ “[...] falta de meta; falta de resposta ao ‘por que?’ Que significa nihilismo? – o fato de que os valores supremos se desvalorizam” (Nietzsche, 2013, p. 289).

⁷ Em *O fim da modernidade*, afirma textualmente Vattimo (1992, p. 7) que a modernidade é “[...] a época em que se torna valor determinante o fato de ser moderno”.

Esse habitar tem contornos. O modo como se constituem as relações entre os entes se dá por meio da provocação (Heidegger, 1977). Essa provocação tem o sentido de que o sujeito se aproxima dos entes tendo em vista sua dominação por meio da razão instrumental, a fim de constituir fundos de reserva. Isso implica uma relação extrativista tanto em relação à natureza quanto em relação aos seres humanos. Nas suas abordagens, Heidegger se concentra mais na natureza. Ela é vista como fonte de energia a ser extraída, transformada, distribuída e trocada. Portanto, a técnica, como desvelamento, molda o modo como o ser humano se relaciona com o ente na totalidade. Essa relação tende a reduzir as soluções de todos os problemas a operações de uma razão administrativa. Por exemplo, quando um discurso que enfatiza que alguém que ocupe um cargo eletivo deve ser gestor e não um político, estamos diante das ressonâncias desse tipo de compreensão. Tudo é questão de uma razão instrumental que pensa a realidade a partir dos parâmetros de gestão, da armação (Ge-Stell).

Assim, a técnica moderna é um modo de estabelecimento de relações com o que cerca o *Dasein*, mas ele não é o único. O problema é quando ela quer se absolutizar, de modo a sufocar outros modos de habitar a terra. Ela se torna a única medida de habitação e bloqueia outras formas de relação com os entes. Mais do que bloquear, por seus pressupostos racistas, ela tende a considerar outras formas de compreensão da relação com os entes como de menor valor, primitivas ou completamente ficcionais. Nesse caso, vale ouvir o brasileiro indígena Ailton Krenak (2019, p. 21):

O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar [...] O que está na base da história do nosso país, que continua a ser incapaz de acolher os seus habitantes originais [...] é a ideia de que os índios deveriam estar contribuindo para o sucesso de um projeto de exaustão da natureza.

Essas outras concepções são consideradas ingênuas e, na medida em que a terra não é explorada, ela está sendo indevidamente ocupada. Para essa visão moderna/colonial, é um desperdício não extrair dela toda sua riqueza.

Nessa face, também nos deparamos com a modernidade como sendo esse jogo de espelhos. A partir de uma medida de habitação da terra, ela exclui outras possibilidades, as rebaixa ou as recusam. Por meio de uma homogeneização, as possibilidades são excluídas ou reduzidas ao igual. Destituídas de suas diferenças, elas devem se submeter àquilo que as uniformiza, apenas mais uma consequência de um sujeito que concebe sua emancipação a partir da libertação de todo o outro.

Com isso, Heidegger reconhece que a modernidade possui uma dimensão planetária. Ela alcança até os confins da terra. Ainda que haja menção desse largo alcance da modernidade, Heidegger não chega a destacar que a face planetária da modernidade aparece justamente com a colonização. É a colonização que permite à modernidade ter esse alcance e espalhar a dominação desse sujeito autorreferenciado por todos os cantos.

A realização da metafísica e outros inícios

“O niilismo diz respeito à posição do homem em meio ao ente na totalidade, ao modo como o homem se coloca em ligação com o ente enquanto tal, ao modo como ele configura e afirma essa relação, e, com isso, a si mesmo” (Heidegger, 2007, p. 45). Ou seja, niilismo é entendido nesse artigo

como um modo de relação com os entes. É um modo de habitar. Esse modo de habitar implica a relação com os demais entes (de dominação pautada na razão instrumental) e em relação a si mesmo (como absolvença). Isso leva ao deserto: ao esgotamento de todas as possibilidades.

Em um léxico mais heideggeriano, nihilismo é o esquecimento do ser na medida em que há apenas entes suscetíveis à manipulação por um sujeito livre, tendo em vista a sua exploração do ser como tal, nada mais restando. Exatamente por isso, esse sujeito vive nessa busca incessante pela manutenção e pelo aumento da vontade de poder. Ao fazê-lo, esquece-se do nada que o ronda. Escamoteia o nihilismo e o deserto ao redor. No entanto, a vontade de poder, ao desejar o aumento desse poder, corre atrás do nada. É o nada que já está sempre a caminho nesse movimento destituído de meta.

Em suma, vivemos no tempo do nihilismo, tempo no qual há apenas entes. As coisas são destituídas de sentido, uma vez que a vontade de poder guia o sujeito na dominação da terra. Essa dominação, entretanto, não tem outro sentido senão ela própria. Com isso, a metafísica chega ao seu acabamento. A metafísica chega ao fim, não porque ela se tornou fraca, impotente ou decadente, pois ela venceu, ela chega ao fim porque realizou plenamente todas as suas possibilidades. Assim, ela não somente exaure as suas próprias possibilidades, mas exclui outras possibilidades. Essa realização é um domínio planetário irrestrito que se concretiza na técnica e encontra sua elaboração teórica na doutrina da vontade de poder.

Em outros termos, em Heidegger, encontramos aspectos que apontam para uma leitura de que a colonialidade encontra bases bem profundas. A sua face religiosa, econômica, política, racial, etc., se ancora em uma compreensão de ser. E, portanto, há uma ontologia dessa dominação, e sua superação não acontece apenas com mudanças de direcionamento, por meio da ação da razão instrumental com suas medidas administrativas. Mas qualquer mudança deve ter impactos mais profundos. Ela implica outros modos de habitar o mundo. Implica se alterar profundamente o modo pelo qual essa concepção moderna do ente e suas relações é concebida, inclusive passando pela noção de sujeito. Aqui, já podemos vislumbrar a importância dos saberes subalternizados. Mas como fazer isso se a metafísica, quando se pretende absoluta, esgota as possibilidades também no sentido de eliminar outras alternativas?

Quando consideramos a metafísica desde suas margens, é possível identificá-la a partir de certa externalidade. Com isso, quero dizer que não se trata de um destino, de uma tarefa que se completa em si mesma, mas de algo que pode apontar para outro início. Não é de uma visão ingênua, como se de um momento para o outro fosse passasse da metafísica para um período "pós-metafísico". O fim da filosofia pode perdurar muito mais tempo do que se imagina. Nesse sentido, acho curiosas certas abordagens que assumem muito prontamente que vivemos em um período pós-metafísico ou para além do fim da filosofia continental. Do ponto de vista da diferença colonial, essa não me parece ser uma questão tão pacífica. Para ilustrar esse ponto, gostaria de citar o exemplo de Gianni Vattimo.

Vattimo entende que, no mundo da técnica, há o primeiro lampejo da superação da metafísica. Não raramente, em seus escritos, transparece a percepção de que essa superação ocorrerá muito brevemente. Ele aponta para o problema de fundamentações últimas e da historicidade de todo o projeto de mundo. Mas essa historicidade não é radicalizada no sentido de se perceber seu alcance⁸. No espírito do "pensamento fraco", ele busca pontuar o problema de se absolutizar determinados horizontes históricos. No entanto, o mesmo Vattimo não se apercebe do caráter colonizador de aspectos de sua filosofia. Não me parece

⁸ Em seus escritos, afirma Vattimo (2004, p. 9): "Onde quer que haja algo de absoluto, mesmo que seja na afirmação da não-existência de Deus, ainda existe sempre a metafísica, ou seja, justamente aquele Deus que Nietzsche acredita ter descoberto que é supérfluo. Enfim, a morte de Deus significa para Nietzsche que não há um fundamento definitivo, e nada mais". Em um de seus primeiros textos sobre Nietzsche: "[...] a experiência histórica [...] mostra que, na realidade, no devir histórico não há nenhuma ordem providencial, nem nenhum sentido geral; portanto, não há em absoluto ordem, sentido e valor das coisas, e o homem perde todo apoio que poderia proporcionar alguma direção a sua ação neste mundo" (2002, p. 47).

que a compreensão do cristianismo, a partir da encarnação, do esvaziamento de Deus, chegue à sua radicalidade. Uma vez que o cristianismo é, para ele, o elemento niilista no interior da metafísica e que leva ao enfraquecimento de suas estruturas fortes, ele se realiza de maneira mais plena na Europa. Em outros termos, um autor cuja trajetória é marcada pelo pensamento fraco, que ressalta o caráter interpretativo de toda abordagem de mundo, revela seu aspecto colonizador ao entender que o cristianismo se efetiva plenamente no modelo europeu. Para desespero dos estudiosos de *World Christianity*, ele afirma: “Em termos mais claros e provavelmente mais escandalosos, pretendo afirmar que o Ocidente inteiro, como terra do crepúsculo e do enfraquecimento, é hoje a verdade do cristianismo” (Vattimo, 2002, p. 102). A partir da diferença colonial, podemos reduzir tão facilmente a verdade do cristianismo a uma de suas manifestações históricas? Não seria essa uma forma de absolutismo? Até mesmo porque o texto bíblico, com a menção ao enfraquecimento de Deus, traz, na sequência, sua exaltação (*Filip. 2.6-11*)⁹. Por mais que isso não seja objeto de sua atenção, parece que a exaltação volta de maneira camuflada¹⁰.

Penso que a contribuição decisiva da diferença colonial não se dá apenas em trazer novos objetos de estudo. Antes, ela se mostra como horizonte hermenêutico das margens a partir de onde se pode reconsiderar essa metafísica e o próprio niilismo. O pressuposto decisivo é que a colonialidade não é apenas um aspecto secundário da modernidade, pois, antes, a colonialidade é constitutiva da modernidade. Ou ainda, de maneira mais específica, a colonialidade possui dimensão ontológica e se coloca como a face planetária da modernidade. Para ir além de Heidegger, é preciso nomear essa dimensão planetária da modernidade. É no sistema colonial que essa face planetária se mostra de maneira mais incisiva e límpida. Esse lugar hermenêutico me parece ser fundamental para se compreender esse ir além das filosofias continentais. Afinal, “O limite da filosofia ocidental é a fronteira onde a diferença colonial emerge, dando visibilidade à variedade de histórias locais que o pensamento ocidental, da direita e da esquerda, escondeu e suprimiu” (Mignolo, 2020, p. 197).

Mas se a crítica é parte desse jogo de espelhos, que tende a assimilá-las no seu sistema fechado, como romper esse círculo vicioso da modernidade? Esse romper ocorre quando a modernidade se percebe que a “sua imagem de mundo” é uma imagem. É apenas mais um sistema. É apenas mais uma interpretação. De maneira mais concreta, a modernidade se estrutura a partir de dualismos: secular/religioso; público/privado; macho/fêmea; razão/paixão; mente/corpo; cultural/natural, etc. O ponto é que esses dualismos entram em colapso. Por exemplo, no século XIX, tentou-se relegar a religião à esfera privada. Por um lado, os defensores da religião afirmavam que ela dizia respeito à experiência religiosa. Essa experiência não era apreensível pela linguagem, e habitava uma zona inacessível ao discurso objetivante da ciência. Com isso, não era preciso negar a ciência para manter a pertinência da religião. Por outro lado, para o estado liberal, era interessante postular a religião como assunto privado concernente à consciência individual. Esses pressupostos estão na base do Estado liberal (Asad, 1993; Sharf, 1998). No entanto, quando nos deparamos com a esfera pública contemporânea, não me parece difícil reconhecer como a religião é assunto público. Ela pauta comportamentos, votos, decisões políticas, e vigora nas relações internacionais (Casanova, 1994), ao mesmo tempo que agendas, que eram tidas como atinentes ao privado (sexualidade, por exemplo), assumem dimensão pública. Outro exemplo que nos interessa

⁹ “Ele tinha a condição divina, e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente. ⁷Mas esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana. E, achado em figura de homem, ⁸humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz! ⁹Por isso Deus o sobre exaltou grandemente e o agraciou com o Nome que é sobre todo o nome, ¹⁰para que, ao nome de Jesus, se dobre todo joelho dos seres celestes, dos terrestres e dos que vivem sob a terra, ¹¹e, para glória de Deus, o Pai, toda língua confesse: Jesus é o Senhor” (Bíblia de Jerusalém, 2002).

¹⁰ Um outro ponto, talvez ainda mais escandaloso, não é que Vattimo demonstre essa verve metafísica metamorfoseada de colonialismo, mas que muitos de seus leitores no sul global apenas reproduzam suas leituras do cristianismo, da secularização e da superação da metafísica via niilismo sem a devida consideração da diferença colonial como seu lugar de enunciação.

mais de perto é como projetos globais são reconhecidos como narrativas locais. O discurso e a prática decolonial relativizam a distinção entre cosmopolita e local. Portanto, quando Kant falava da história de um ponto de vista cosmopolita, pensa a história a partir de um horizonte, e não a partir da razão como tal.

Com esses dois exemplos, quero apenas dizer que esses dualismos se colapsaram, e se colapsam justamente no momento em que a mediação entre os dois polos se perde. Por meio da negociação e do acordo, buscava-se acomodar e mediar os extremos. No entanto, na medida em que essas mediações se tornam inoperantes, o sistema entra em curto circuito. Assim, quando se percebe que o natural já é cultural, de que há perspectivas que são incomensuráveis a essas dualidades, de que cosmopolita é uma narrativa local com pretensões absolutistas, de que o conhecimento é interessante e que exclui outras formas de saberes, as mediações deixam de funcionar. Em outros termos, é no momento em que a metafísica se mostra forte e se realiza plenamente no mundo da técnica que ela também revela sua fragilidade. A metafísica venceu, mas, ao realizar suas possibilidades, ela instaura uma crise que abre a janela para esse outro erguer sua voz silenciada e começar a reivindicar seu lugar. Voltando à epígrafe deste texto, a civilização ocidental não consegue superar esse modelo metafísico por si mesma.

A filosofia não pode ser igualada ao pensamento. Ela é uma forma, entre outras, de exercício do pensamento, mas o pensamento está muito além da filosofia continental e da filosofia como tal. Aliás, se a filosofia acaba, mas o pensamento continua, onde estariam esses outros lugares de elaboração? No caso da América Latina, penso que a literatura ocupa esse lugar. É na literatura que são pensadas as grandes questões. É ela quem traz os grandes dramas, as construções de mundo, um jogo com a linguagem. Em obras como *Grande Sertão: Veredas* (Guimarães Rosa, 1986) ou nos livros de Clarice Lispector, não se tem uma interpretação da religião, da existência, do tempo, do espaço? Não são elas narrativas que tocam as estruturas da existência? E não se faz um experimento filosófico com a linguagem de modo que é praticamente impossível traduzi-la para outro idioma?

Mas, se estiver correto, há uma questão que me parece crucial para se atentar a esses outros saberes. De alguma maneira, esse problema foi colocado também por Bernasconi (1997) em relação ao contexto africano. De um lado, se aquilo que se propõe como decolonial segue as regras do jogo do que foi feito na filosofia ocidental, ela tende a se confundir com ela e parece ser mais do mesmo. Por outro lado, se ela se configura de maneira tão própria e distinta, será ela reconhecida ainda como filosofia? Até que ponto esses outros saberes recebem legitimidade filosófica, inclusive no sul global?

Conclusão

A diferença colonial não é apenas consequência desse acabamento da metafísica, ela é um lugar hermenêutico que potencializa a análise crítica da cultura e um reexistir contra um modo de habitar a terra que se quer único. Portanto, ela tem um papel de análise e de denúncia. Não se trata apenas de um ponto de chegada, mas de um ponto de partida. Para nós, latino-americanos, eu diria que se trata da configuração de um horizonte hermenêutico a partir de onde se podem colocar novas e antigas questões em perspectiva. A diferença decolonial nos provê um horizonte de interpretação da herança moderna que, ao mesmo tempo que não nega suas raízes europeias (não se trata de um mero anticolonialismo), busca ir além dela. Isso é possível a partir dessa implosão via esgotamento de todas as suas possibilidades da própria modernidade e de seu jogo de espelhos.

No limite, as críticas decoloniais (mas não somente elas, mas como as de gênero, pós-coloniais, etc.) buscam trazer para o espaço público o debate em torno da hegemonia de um único modo de habitação do mundo. Isso implica, uma reconsideração crítica da tradição e religiosidade ocidental. Penso que não se trata de simplesmente desprezar a tradição filosófica e teológica continental ou que ela não mereça ser estudada. Se a modernidade é um fenômeno planetário, em alguma medida, muito dessa história constitui a nossa memória cultural. Mas é preciso considerar essa história a partir de outros ângulos. É preciso lê-la na contramão para perceber suas limitações, quais temas ignora e como podemos ir adiante, em busca de outras possibilidades, até mesmo porque o fim da filosofia dura mais do que toda sua história. Mas, enquanto isso, ao invés de ouvir jovens negros sem perspectiva, anulados no reconhecimento pelo outro, que sobre o futuro apenas dizem “nada”, possam emergir outros horizontes. Para que a vontade de poder de certos grupos não elimine as possibilidades de outros grupos, à margem, que até agora não ocuparam legitimamente formas de estar no mundo, mas permanecem entidades invisíveis ou invisibilizados.

Referências

- Asad, T. *Genealogies of Religion*. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- Bernasconi, R. African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy. In: Chukwudi Emmanuel, E. Z. E. (ed.) *Post-colonial African Philosophy: A Critical Reader*. London: Blackwell, 1997.
- Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- Casanova, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Girard, R. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004.
- Guimarães Rosa, J. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- Haar, M. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Piaget, 1990.
- Heidegger, M. *Ensaio e conferências*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- Heidegger, M. Tempo e ser. In: Heidegger, M. *Heidegger*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Editora Abril, 1979. (Coleção Os Pensadores).
- Heidegger, M. O tempo da imagem do mundo. In: Heidegger, M. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Calouste Gulbenkain. 1998. p.120-138.
- Heidegger, M. The Question Concerning Technology. In: Heidegger, M. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Tradução William Lovitt. New York: Harper & Row, 1977.
- Heidegger, M. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1967.
- Heidegger, M. *Zur Sache des Denkens*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. (Gesamtausgabe 14/1).
- Hiedegger, M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Gesamtausgabe, Band 32. 3. ed. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- Inwood, M. Absoluto. In: *Dicionário Hegel*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- Kant, I. *Crítica da razão pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- Krenak, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo, Cia. das Letras, 2019.
- Maldonado-Torres, N. On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, 2007.

- Mbembe, A. *Necropolitics*. Durham: Duke University Press, 2019.
- Mignolo, W. A Geopolítica do Conhecimento e a Diferença Colonial. *Revista Lusófona de Educação*, v. 48, n. 48, 2020.
- Mignolo, W. *Local Histories/Global Designs*. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Mignolo, W. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. 2nd ed. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2003.
- Mignolo, W.; Walsh, C. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham/London: Duke University Press, 2018.
- Nietzsche, F. *Fragmentos póstumos 1885 – 1887*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. v. 6.
- Pieper, F. Crise mimética e vítima sacrificial. Contribuição de René Girard para as teorias da religião. *Estudos Teológicos*, v. 59, n. 1, p. 14-30, 2019. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/3577. Acesso em: 9 maio 2023.
- Pieper, F.; Mendes, D. Religião e Necropolítica. In: Pieper, F.; Mendes, D. *Religião em tempos de crise*. São Paulo: Ambigrama, 2020. Disponível em: https://www2.ufjf.br/ppcir/wp-content/uploads/sites/145/2020/09/Religiao_em_tempos_de_Crise-livro-final.pdf. Acesso em: 9 maio 2023.
- Safatle, V. *Cinismo e Falência da Crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- Sharf, R. Experience. In: Taylor, M. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: Chicago University Press, 1998.
- Todorov, T. *The Conquest of America*. The Quest of Other. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1999.
- Vattimo, G. *Depois da cristandade*. Por um cristianismo não religioso. Tradução Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- Vattimo, G. *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Tradução Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 2002.
- Vattimo, G. *O fim da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- Žizek, S. *The Fragile Absolute or, why is the Christian Legacy Worth Fighting for?* London: Verso, 2000.

Como citar este artigo/How to cite this article

Pieper, F. O fim da metafísica e a diferença colonial. *Reflexão*, v. 48, e238566, 2023. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v48e2023a8566>