

Leitura de Heidegger – sobre o fundamento

Miguel Antonio do Nascimento*

Resumo

A questão do fundamento traz à tona críticas à metafísica. No pensamento de Heidegger, esta questão mostra que o ontológico não se reduz às determinações metafísicas. Este fato como tal é que precisaria suscitar interesse e ser aprofundado. Críticas generalizadas e correntes à metafísica não tomam isto como seu objetivo.

1. O pensamento de Heidegger coexiste com as críticas generalizadas à metafísica, feitas também para “superação” desta. Mas Heidegger quer caracterizar este problema priorizando o *fato* do ontológico não se reduzir a determinações metafísicas. É o *fato* que requer atenção e aprofundamento. Isto marca diferenciação entre esses propósitos de crítica à metafísica. Aquilo que é designado, correntemente, por “superação” pura e simples da metafísica, não chega a ser já a explicação disto.

Heidegger mostra, na questão do fundamento, o problema do princípio de razão e o problema ontológico como tal. Já de partida, o segundo aspecto - o problema ontológico como tal - se mostra mais abrangente e até inclui o primeiro - o problema do princípio de razão. O problema ontológico como tal atrai para si toda a questão do fundamento, buscando superar a farta especulação típica do primeiro aspecto - o princípio de razão.

Também de modo específico refere-se Heidegger ao ‘princípio da razão’. No caso, ele indica que a tentativa de fundamento segundo este princípio teria se efetivado sem garantir o enraizamento próprio da natureza ontológica do fundamento. Em outros termos, pretendeu-se que o problema do fundamento se limitasse e coincidisse com o ‘princípio da razão’. Para Heidegger, porém, o ‘princípio’ se torna insuficiente em clareza não só quando

* Professor do Depto de Filosofia da UFPB.

tratado de modo mais específico por Leibniz e Schopenhauer; em Kant e em Schelling já se poderia identificar a necessidade de se ir além da medida do ‘princípio’.¹

Em suma seria preciso buscar esclarecer o fundamento justamente onde ele não está apenas circunscrito e reduzido ao ‘princípio’ da razão como tal. Tento adiantar uma ilustração disto, destacando a intenção heideggeriana de criar novo entendimento para o conteúdo de “transcendência”. Neste sentido, Heidegger torna o filosófico certo “esforço finito até ao âmago”; e que “testemunha”, “necessariamente”, a “*não-essencialização* (*Unwesen*) que o conhecimento *humano* impulsiona com toda a essência”².

A presente abordagem segue, então, esta indicação do intuito de Heidegger. Não me detenho na especulação sobre a justificação do princípio da razão na modernidade; passo já para a criação filosófica, como tal, do fundamento. Por causa disso falo do princípio de razão – os modos metafísico-rationais de se constituir o fundamento. E torno necessária, aqui, a vinculação disto com o que deva ser o filosófico. Pois, Heidegger mesmo está na condição de ter que se situar na criação filosófica do fundamento para então poder falar deste. E, com isso, Heidegger deve se ver na mesma motivação que cria o filosófico, própria a Platão, Aristóteles, Kant, Nietzsche etc. E, no caso, apenas *repete* o que já foi dito por aqueles. Mas, ainda assim, parece caracterizar alguma coisa diferente de tudo isso.

Na *República*³, Platão mostra como a idéia do bem é *poder* da essência de tudo e de cada ente. De certo modo significa que é algo que *dá* essência. Trata-se, portanto, de ter de ser sempre apenas poder de transcender. O filosófico teria de ser sempre o empenho mesmo de transcender, ou seja, de criar o que não há.

Por isso, Platão, depois de perceber o lugar do filosófico (a transcendência), demonstra a dificuldade comum que o metafísico

¹ Cf. M. Heidegger, “Vom Wesen des Grundes” in *Wegmarken*, p. 125ss.

² *Ib.* p. 126.

³ Cf. 509b –511e.

impõe aos filósofos; um obstáculo tal que os obriga a ver o mundo como um modo de ser apenas forjado como totalidade. Platão exprime isto ao denotar que o pensamento tem de ser uma forma de purificação⁴. O mundo é referido, então, como estado de preparação para a verdade. E sendo assim, a verdade não é, a rigor, o obstáculo. O obstáculo reside no estado - o mundo - em que nos encontramos, visando à verdade. Por isso é preciso tornar puro o estado de passagem à verdade.

Mas, Platão entende a purificação como instauração do filosófico. E isto se dá enquanto princípio de razão. O filosófico aí não é definido, então, como o exercício da essência da verdade incluindo a “não-essencialização” desta, como o quer Heidegger; apresenta-o, antes como providência de superação da aparência, que estaria travestida sempre do todo da verdade, de modo forjado. Se isto é o mundo, este teria de ser superado mediante algo que seja luz, clareza, retitude - mediante a racionalização. A razão seria como que um testemunho de que a verdade não se limita às ações imediatas; antes, teria de ser algo imutável e eterno.

Aristóteles diverge de Platão mas reassegura esta mesma racionalização para fundamento. Critica em Platão o entendimento de eternidade como algo anterior a algo atual⁵. Em vez disso, o eterno teria de coincidir com o princípio, justamente porque é o que não só pode estar atualizando, mas sobretudo porque é efetivamente o atual.

O reparo feito por Aristóteles quer dizer aqui que o princípio requer advertência contra a generalização do caráter de anterioridade. Pois, o que pode vir-a-ser, pode permanecer como tal, sem vir a atualizar-se⁶. De fato, alguém pode encontrar em Platão a chance de pensar o atual excessivamente condicionado ao efêmero, a ponto de parecer que o princípio tem de ser antigo e anterior a tudo. Por exemplo, ele diz no livro X da *República* que se alguma coisa nova se tornasse imortal, teria de provir do que é

⁴ Cf. *Fédon*, 69a-d.

⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1071b - 1072a.

⁶ *Ib.*, 1071b.

mortal, acabando tudo por tornar-se imortal. E acrescenta que não devemos admitir isso, a razão o proíbe⁷.

É preciso observar nesse reparo de Aristóteles, porém, dois aspectos. Pois eles mostram que Aristóteles, a rigor, não diverge de Platão. Isto é aqui o que interessa. Primeiro aspecto: o caráter de necessário para princípio enquanto o eterno é aí imprescindível. Donde se vê que também em Aristóteles, o filosófico se mantém na natureza da verdade. Pois o caráter de imortal tem de ser preservado. Problema é saber *como*, isto é, em que *estado* - em como o mundo, a realidade do devir - pode se adequar a isto. De novo, então, não é a verdade que surge enquanto dificuldade; o *como* exercitá-la é que implica em obstáculo. Segundo aspecto: a base do referido reparo consiste no mesmo recurso e atitude de compreender, de Platão; reside na lógica de superar o *como* mediante a racionalização do fundamento.

Esta questão está constituindo o pensamento de Kant. Por exemplo, na *Crítica da razão pura*, ele diz: “Platão observou (...) que nossa razão se eleva naturalmente a conhecimentos que vão muito além do que possa lhes corresponder alguma vez qualquer objeto dado pela experiência, mas que, apesar disso, têm a sua realidade e não são simples quimeras”⁸.

Sabe-se que a referência de Kant a Platão é crítica. Tem em vista esclarecer que Platão toma as idéias como “arquétipos das próprias coisas”⁹, como “o mais perfeito de cada espécie de seres possíveis e fundamento originário de todas as cópias no fenômeno”¹⁰ e não como “mera chave para experiências possíveis...”¹¹ No entanto pode-se ver nisso, de novo, o mesmo problema posto em relevo por Aristóteles. Pois, Kant parece querer só radicalizar o modo de se utilizar a razão.

⁷ 611a-b.

⁸ B370-371.

⁹ B370.

¹⁰ B596.

¹¹ B370.

Num primeiro momento de sua declaração acima, ele quer dizer que as idéias são certa projeção de um princípio incondicionado. Ele quer exprimir com isso duas coisas: elas são necessárias como possibilitação e regulação dos fenômenos; e nunca se pode alcançar o incondicionado. Logo, usufruímos de um poder tornar princípio algo que possa escapar à obrigatoriedade de dar conta do todo incondicionado; algo que podemos tornar necessário a todo ato de conhecer; algo que é sempre somente o caráter de *a priori*, deduzido mediante a relação que o conhecimento estabelece entre o que se experimenta e o que é pensado como sua causa e fins. Pode-se dizer que o fundamento é criado de modo racional; ele é aquilo que nesta relação de caráter de *a priori* é deduzido como princípio - fundamento.

Num segundo momento, esta mesma explicação de Kant quer assegurar a vantagem e o valor que o incondicionado exerce sobre a razão, sob pena de não se poder conhecer os próprios fenômenos, a natureza como tal. E aí então se percebe que isto não seria possível sem as idéias, ou seja, se se as considerasse como “simples quimeras” e não como “conhecimentos, que vão muito além...”, já visualizados, então, por Platão.

Esta ambivalência leva Kant a requisitar a transcendência para fundamento mas condicionada a pressuposto racional. Ele quer que as idéias sejam “transcendentais”, isto é, sejam uma “ilusão (que podemos impedir perfeitamente que nos engane)” e ao mesmo tempo sejam algo que “é, mesmo assim, inevitavelmente necessário se quisermos ver, além dos objetos que estão em frente dos nossos olhos, também aqueles que estão bem longe, às nossas costas...”¹² Kant prossegue explicitando isto, e deixando escapar

¹² B672-673. Pois, esta “ilusão” enquanto “idéias” se torna “princípios reguladores” imprescindíveis, visto que como diz Kant temos de considerar “como se principiasse em absoluto (schlechthin) (por uma causa inteligível)” (B713). “... na verdade”, - diz Kant ainda – “segundo a idéia de um criador supremo, mas não para derivar deste a finalidade procurada por toda a parte, e sim para conhecer sua existência a partir dessa finalidade, que procura na essência das coisas da natureza e, na medida do possível, na essência de todas as coisas em geral; por conseguinte, conhecê-la como absolutamente (schlechthin) necessária”. (B722)

como esta “ilusão” se torna nuclear e fundamento, no sentido de que toda a nossa experiência e condição de conhecimento dependem dela. E acrescenta: isto é necessário “também” sempre que “queremos exercitar o entendimento para além de qualquer experiência dada (enquanto parte do todo da experiência possível) e, por conseguinte também para a maior e mais extrema amplitude possível”¹³.

Nossa atenção deve se voltar para o emprego que Kant faz da “ilusão”, dizendo que “podemos impedir que ela nos engane”. Pois, ele demonstra aí que há algo mais importante que a própria “ilusão”. Mais importante quer dizer aqui: algo que tem de estar sendo tomado para o lugar de fundamento. Vale aqui esta observação: o *impasse* entre ter necessidade da “ilusão” e ter de evitá-la ao mesmo tempo por causar erro - “a razão cai em engano de vários modos” -, tal *impasse* não se torna em Kant o conteúdo e o lugar de questão para fundamento. Ao invés disso, a transcendência teria de estar implicada na garantia de que a razão não se desencaminhe¹⁴.

Agora, ainda que se critique essa forma da tradição entender o fundamento, não se marca distanciamento dela, se isto é feito, com base no mera recusa do metafísico, sem mais; como se o metafísico em si fosse o obstáculo. Negligencia-se com isso, o desígnio próprio da tematização do fundamento, a saber: a natureza da verdade. Heidegger não parece se encontrar nesse tipo de crítica. Seu pensamento nos leva a perceber que não se atinge já com isso o alvo genuíno desta questão. Antes indica que, se se conseguir um dia compreender o fundamento de modo não metafísico, ainda assim sua *natureza* permanece carecendo de ser pensada como tal. É isto que a presente abordagem leva a aprofundamento.

Na questão do fundamento, então, o filósofo em geral, - assim como os citados acima, - não pode discordar sem mais da natureza da verdade, ainda que afirme o contrário disso. Se é assim, não

¹³ B673.

¹⁴ Cf. B717.

adiantaria muito admitir-se hoje que os filósofos podem tornar secundária e até mesmo desprezar a natureza da verdade.

2. Como se vê, o recinto do fundamento, a dimensão da transcendência - aquilo que parece ser o mais importante de ser alcançado -, não é algo que se dê a conhecer, propriamente. Furta-se à nossa compreensão e não se esgota em provas e demonstrações. Heidegger então emprega certo esforço a mais, junto a isto que foi dito acima; emprega um “esforço finito até o âmago”, que tem de “testemunhar” a “*não-essencialização (Unwesen)* que o conhecimento humano impulsiona com toda essência”¹⁵. Tenta fazer isto mediante a analítica desta “*não-essencialização*” a que o conhecimento filosófico busca dar um fundamento.

A dificuldade encontrada por Heidegger é aquela mesma enfrentada pelos filósofos referidos acima. Trata-se de se dizer o que é o mundo em relação ao seu fundamento. Destaca o fato de Kant se embaraçar com a definição de mundo. Quer mostrar aquilo que provocou o equívoco na compreensão de Kant, apesar deste ter criado novo conceito para transcendência. Cita uma declaração de Kant em que este faz a seguinte revelação: o tipo de ‘totalidade absoluta’ que define mundo, embora seja ‘facilmente óbvio’, quando pensado com ‘profundidade’, ‘parece cravar uma cruz no filósofo’. Heidegger faz então este comentário: “Esta ‘cruz’ foi um peso para Kant na década seguinte”¹⁶. Ele quer dizer que Kant não conseguira superar a natureza do *todo* metafísico que critica nos filósofos: pois, necessita disto enquanto *totalidade* incondicionada, apesar de que não se destina a ser alcançada; necessita porquanto a *totalidade* precisa permanecer “referida aos fenômenos, o objeto possível do conhecimento *finito*”¹⁷.

Heidegger se põe na condição de encaminhar uma outra definição de mundo. Ele diz que “mundo como totalidade não ‘é’ ente algum; e sim aquilo a partir do qual” determinado ente - o

¹⁵ M. Heidegger, “Vom Wesen des Grundes” in *Wegmarken*, p. 126.

¹⁶ *Ib.*, p. 147.

¹⁷ *Ib.*, p. 152.

homem enquanto *Dasein* [enquanto o estar-aí] *se dá a conhecer*". Recorre aqui ao termo *Dasein*; isto permite que se obtenha dele o caráter de entidade do mundo sem se tornar, contudo, o sentido mesmo de antropológico, derivado do conceito de homem. Isto vai recair é na inquietação inerente àquele – o homem - que sempre e a cada vez fundamenta o mundo. Trata-se da problemática de fundar, ou seja, da situação própria em que o ser se mostra ao homem como questão do princípio. O termo *Dasein* se define não em seu aspecto de ente e sim em sua natureza de implicação com o ser. Em outros termos, o que define tudo e qualquer coisa é o seu ser "*que está em jogo*", *enquanto* sua existência, *enquanto* seu estar sendo. O mundo passa a ser apenas a referência e "testemunha" deste estar-sendo. Trata-se de *presença a priori*, no sentido de que promove "*referência*"; no sentido de algo que *deixa* tudo e cada ente ganhar delimitação; deixa ver, faz ver como ente cada ente.

Isto desloca nossa compreensão de mundo como certo âmbito relativo à noção de totalidade. O deslocamento se dá quando conseguimos tomar nosso mundo como a mera *forma* que ganha nosso ultrapassar nós próprios; quando conseguimos nos tomar como *Dasein* (ser-aí, presença). O mundo passa a ser nada mais que um registro que testemunha o *estar-a-superar-se* própria ao *Dasein*. Razão porque em vez de mundo enquanto totalidade, temos sempre somente o *poder-ser* como o *abrir-se* de mundo, como mundanizar.

Trata-se do tipo de referência feita aos entes e presença como mundo. Entre mundo e os entes que o compõem temos uma compreensão relativa a coisas na condição de entes dados. Tem-se a conexão do tipo: algo dentro de algo; algo junto de algo; algo contido em algo etc. No entender mundo como presença, tem-se a conexão deste outro tipo: algo é levado (para sua função ou papel) a se deixar ver, a se deixar fazer (em seu papel, em sua função: assim algo se deixa ver e fazer martelo, por exemplo, no pregar o prego e também no que machuca o dedo de alguém; o uso e serventia do instrumento fazem a circunscrição do âmbito do mundo, a partir da referência que se faz ao *ponto* ("*aí*") *onde se*

está. Este *ponto* não é qualquer ente dado. É, antes, o estar-a-caminho que assim sempre se encontra e que agora se percebe e se compreende enquanto tal mediante este *ponto*, este “aí” que o apetrecho martelo serve de pretexto para ser visto. Nisto, mundo é só o pretexto. Unicamente este sempre ser-a-caminho é que o funda no sentido ontológico, pois é aquele poder de deixar ver e se fazer ou ser de cada ente enquanto ente. Então, não são as coisas a causa do mundo. A causa não é também o ser do mundo-ente para o qual as coisas tenderiam a buscar um termo.

Já que a realidade do mundo se dá no modo como o *Dasein* se comporta – ou seja: como ele é o seu ser –, isto informa que todo fundamento reside no sentido do ser. Significa que não compreendemos nada sem que seja já sob a noção do ser. Assim, para Heidegger, o ser nunca é “inteiramente incompreendido”, mesmo que não seja “concebido”¹⁸. No § 2 de *Ser e tempo*, Heidegger diz: “Essa orientadora visualização do ser nasce da compreensão cotidiana (*durchschnittlichen*) do ser em que nos movemos desde sempre e que, em última instância, pertence propriamente à constituição essencial do *Dasein*”¹⁹.

Devemos notar que a afirmação é, em vários momentos, a justificação ratificada da noção de fundamento. Entende-se aí que dependemos do ser para compreendê-lo; que é a “compreensão” do ser que gera nosso ver o ser como fundamento do movimento em que nos movemos. Mas, também o inverso disso ocorre aí, simultaneamente e fazendo parte disso, a saber: nesse movimento mesmo em que nos movemos, o ser se constitui como sendo o que nós somos propriamente – *Dasein*.

Acontece nisso um fato relativo ao fundamento enquanto questão: aquilo que se parecia com um *todo* verdadeiro, e que acabou se mostrando como sendo *nada*, pois se encontrava apenas como projeção da verdade – como “supra-sensível”, como

¹⁸ Cf. Id., *Sein und Zeit*, § 39, p. 183. (Sigo a terminologia da tradução brasileira de Márcia de Sá Cavalcanti com pequenas alterações de mera conveniência para o presente artigo. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988-89)

¹⁹ *Ib.*, p. 8.

“consciência transcendental” etc. – aparece, agora, também em Heidegger, fundido com a constituição do homem, mais exatamente como sendo a *forma essencial da constituição* do homem. Mas este *nada* não possui aqui uma conotação lógica de negação ou falta ou falsidade. Possui a conotação de *diferença* entre a constituição dos entes e a constituição do ser como o fundamento destes. O nada é diferença, no sentido de ser o nosso poder ver separado aquilo que não existe em separado, a saber: ser e ente. Enquanto está sendo este nada, o ser é então *tudo*, visto que é a única condição de separação ontológica. Mas, isto quer dizer: ele é *apenas* o poder *diferenciar* o devir de seu fundamento – o ser. Em outros termos, deve-se dizer, *grosso modo*, que tal diferenciação é igual a *nada*, contanto que este nada seja a *designação* ontológica dos entes.

Este sentido de *nada* é também dito *diferença*. Deve-se dizer ainda que isto vale como aquilo que deixa ver e fazer. Por isso, se isto precisa ser o recinto da transcendência, tem de poder se chamar também de liberdade. Mas como se vê, liberdade aqui não coincide com nenhuma de suas definições relativas à ação humana.

3. É preciso considerar que está em debate, todo o tempo, a dimensão do ontológico, sob a qual se busca ver tratada a realidade do mundo. Tendo-se isto em vista, o sentido de liberdade consiste em certo *poder antecipar* o que já está situado; e isto, no que concerne ao pensá-lo determinado e finito. O pensamento projeta-o para a condição de começo. Mas, se apenas *projeta* para *condição* de começo é porque não há um começo como tal; esta condição é criada. A condição do princípio é, portanto, nada. Um nada que é, contudo, algo: é o *poder antecipar* o real finito enquanto sua natureza de fundamento. Se se iguala, agora, o fundamento a *poder antecipar*, obtém-se fundamento como tendo de ser unicamente o real finito mesmo; só que na condição de seu *ser poder antecipar*. Isto faz com que a compreensão de *antecipar* tenha de ser os modos de se dar, de acontecer, de ser ou existir do próprio real finito. Não poderia ser isto apenas um destes modos de ser. Pois estes são entes concretos. E a condição de princípio precisaria ser *nada*, isto é, só o *poder antecipar*, só o *poder diferenciar* entre ente e ser.

Resulta disto que o *poder antecipar* não possui a conotação de necessário própria à ‘idéia’, à ‘substância’, ao ‘incondicionado’. Em lugar disso, firma-se a conotação de liberdade; pois o ser só se dá *junto com* o real finito mesmo e não soçobra para além do horizonte em que o ente se dá em seu existir. E, não havendo a reclamada necessidade de “adequação” e “correspondência” do real finito a um todo metafísico-racional, o uso de um ‘princípio de razão’ não alcança toda a “essência do fundamento”. Não se conta mais com a compreensão do princípio do mundo existente baseada nas ‘razões’ que constituem o ‘porquê’ de tal existente. Não é mais aceito o fato de que o princípio se identificaria com este ‘porquê’; e que as ‘razões’ que explicariam tal ‘porquê’ teriam de explicar o princípio – o fundamento.

A compreensão do fundamento a partir da liberdade conduz esta questão para o conhecimento do sentido do ser. Pois, no que a essência do fundamento é encontrada nas possibilidades em que (no como) o homem “*existe*”, só se dá como o ser-aí - em *referência* a que cada ente se faz ente. Aqui interessa unicamente entender que isto se torna uma forma de transcendência, precisamente, mediante o fato do ente só existir como fundado na referência ao ser. Heidegger declara que “só há ser (não ente) na transcendência, enquanto o situado fundar projetante de mundo”²⁰. A questão do fundamento se funde com a questão do sentido do ser.

Sabemos que *Dasein* tem, em princípio a conotação e aspecto de um *ente*. Mas este sentido de ente figura como modo em que o ser se diz²¹. Então, embora o ser só se dê mediante os entes, *Dasein* é ambivalente: enquanto é ente, é forma do ser se dizer *ser*²². Qualquer modo de ser deste ente diz ser. Na verdade, isto quer dizer que cada possibilidade de ser deste ente é já sempre ser.

²⁰ Id., “Vom Wesen des Grundes” in *Wegmarken*, p. 172.

²¹ “... o que questiona” seu ser. (*Sein und Zeit*, § 2, p. 7)

²² “Visualizar, compreender e conceber por, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionamento e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, *daquele* ente que nós mesmos, os que questionam, desde sempre somos” (*Ib.* p. 7).

Esta condição de ambigüidade com que este ente deixa todo ente se expor como tal ao ver, é liberdade. Neste caso, a essência do fundamento é liberdade para-ser, liberdade para-deixar-ver. Assim, tudo aquilo que é designado ontologicamente pela referência ao fundamento, tem a condição de desvelado. Significa, numa linguagem mais adequada, que desvelamento se dá na liberdade para-ser. Sem isto não há ente algum.

Nesta compreensão de liberdade, por um lado, o homem como *o ser-aí (Dasein)* é antes de tudo liberdade – a condição (o *proprium*) de desvelamento. É apropriado dizer-se aqui desvelamento para exprimir que o todo das possibilidades de vir a ser dos entes desvelados (isto é, o mundo), não é um conjunto de entes dados e sim o jogo de auto-superação inerente à liberdade para-ser enquanto deixar desvelar.

Nesta compreensão do *Dasein* como liberdade, por outro lado, encontra-se todo significado de começo e de verdade. Pois, naquilo que se desvela, a liberdade revela que o que se desvela, desde sempre já é. Pode-se marcar aqui o fato de que “princípio de razão” não corresponde a esta outra noção de *fundamento*. A conotação de “princípio”, assim como o “princípio de identidade” e o “princípio de não contradição” [princípios relativos à proposição] “apontam para trás, para algo mais originário” no sentido de se dá com o “acontecer da transcendência como tal (temporalidade)”²³.

4. Como se vê, o sentido de fundamento implica o “desvelamento”. Com isso, o significado de começo como “desvelamento” se torna o conteúdo do filosófico. E fica indicado que a filosofia devia designar por verdade o “desvelamento” enquanto começo. Agora, se se admite que a filosofia tem se conformado a princípios de razão, vê-se anunciado por Heidegger aqui certo “fim da filosofia”. A questão do fundamento prossegue porém, enquanto questão do pensar como tal e concernindo ao significado de começo.

²³ Id., “Vom Wesen des Grundes” in *Wegmarken*, p. 173.

Devem ser destacados dois aspectos desta informação, a saber: fundamento como sendo verdade que, por ser desvelamento é também ser, pois é aquilo que desde sempre é. O outro elemento é o anúncio heideggeriano do *fim da filosofia*.

Quanto ao primeiro elemento saliente esta declaração de Heidegger: “Ser e verdade ‘são’, de modo igualmente originário”²⁴. De um lado, isto informa que todo tipo de verdade possível é sempre já derivado da liberdade transcendente. Mais exatamente, verdade consiste em se conceber os entes como tendo sua origem ontológica no ser. Isto inclui o fato de que somente o ser-aí, enquanto liberdade de deixar todo ente ser, ou seja, de criar a abertura de compreensão do ente como ente, institui verdade. E ocorre como a abertura própria do que se desvela. Uma ilustração disso:

As leis de *Newton*, antes dele, nem eram verdadeiras nem falsas: isso não pode significar que o ente que elas, descobrindo, demonstram não estivesse já existindo. As leis se tornam verdadeiras com *Newton*. (...) Com a descoberta do ente, este se mostra justamente como o ente que já estava sendo.²⁵

A verdade, assim, é o próprio ser, uma vez que é o desvelamento. Por outro lado, a declaração de Heidegger pretende informar que tal abertura não somente diz respeito ao desvelado; também o velado só se diz como tal porque é caracterizado na imediatidade da abertura da compreensão. “O desvelamento do ente enquanto de um ente tal é, em si, ao mesmo tempo a dissimulação do ente na totalidade”²⁶. Isto quer dizer que a verdade se dá também como “dissimulação e errância”²⁷, no que se caracteriza enquanto princípios de razão como “ente na totalidade”.

²⁴ Id., *Sein und Zeit*, § 44, p. 230.

²⁵ *Ib.*, § 44, p. 227.

²⁶ Id., “Vom Wesen der Wahrheit” in *Wegmarken*, p. 198.

²⁷ *Ib.*, p. 202.

Neste ponto ressaí o anúncio do “fim da filosofia” feito por Heidegger. A conotação disso serve aqui para marcar a direção da questão do fundamento. Visa ao fato de não poder ser resolvida no metafísico determinado e de depender de uma outra instância. Interessa destacar aqui somente a decisão perante aquilo que a filosofia precisa reconhecer. Ela precisa reconhecer a *diferença* entre ser e ente e passar a conhecer o sentido do ser.

Heidegger dá a entender que esta vontade de decisão é tão antiga como a filosofia: aponta para certa declaração de Aristóteles que diz: “‘É falta de disciplina (Unerzogenheit) não ter olhos para aquilo com relação a que é necessário buscar uma prova e em relação ao que isso não é necessário’”²⁸. 1) Nenhuma das formas já tentadas é reconhecida como a decisão *suficiente* para dar conta do problema; 2) não se pode encontrar esta forma sem que seja primeiro *admitida* a sua necessidade.

5. Então, é preciso acompanhar Heidegger até o fim do que ele quer exprimir. Pois, ele fala de uma dificuldade e não de uma certeza. Apenas quer que a dificuldade seja pensada como tal dificuldade; que não seja esvaziada de seu elemento. Expõe sua dificuldade para falar de “desvelamento” como começo, de modo seguro, em meio à condição inerente ao conhecimento “ôntico”. Chegados até aqui devemos perceber que, a propagação de certa crítica corrente no sentido de “superação da metafísica” em si, é favorecida com o pensamento heideggeriano e se distancia deste, igualmente. Indiferente ao ‘que não requer prova’ e plasmada no significado ôntico, tal “superação do metafísico” tem de ser sempre só a repetição do mesmo metafísico. Diferentemente disso, vemos Heidegger se exprimir sob a indagação de que aquele ente (der sinnende Mann) que “pensa, deve experimentar o coração inconcusso do desvelamento”²⁹.

²⁸ Id., “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” in *Zur Sache des Denkens*, p. 80.

²⁹ *Ib.*, p. 75.

Não se teria o direito de adequar a verdade a uma evidência, por mais que seja o que há de mais óbvio e necessário - a exemplo da racionalização própria a qualquer princípio de razão. Por isso, desvelamento não se identifica com aquilo a que tudo o mais passe a se adequar, para receber clareza e definição; é entendido como seu próprio “imperar”, inerente a tudo que se desvela e aparece.

Neste sentido encontramos a referência que Heidegger faz, de vez em quando, ao poema de Parmênides³⁰. Trata-se de certa “exortação” por que Parmênides se permite guiar. A “exortação” possui uma ambivalência que lhe é inerente, a saber: de uma parte se refere à perfeição da verdade. Nada aí é falso, incompleto, escondido. É, portanto, o aberto, a abertura plena. É “clareira”. Clareira não é concebida como luz que dá clareza, que define; é entendida como fazer aparecer não só luz mas também escuro. No dito de Parmênides, traduzido por Heidegger, isto se expressa assim: é “o coração inconcusso do desvelamento em sua esfericidade perfeita”. Mas, de outra parte, o dito de Parmênides não termina aí. Inclui também a dificuldade relativa ao alcance da verdade. Inclui “a opinião dos mortais a que falta a confiança no desvelado”.

Percebe-se, a partir disto, a dualidade entre as duas instâncias, que têm sido facilmente empregadas numa oposição entre uma e outra. É de se admitir também que uma instância tenha prevalecido sobre a outra enquanto o supra-sensível e o sensível e que a primeira tenha requerido para si o caráter metafísico do fundamento como verdade. A outra instância [a atitude “moderna” contra a verdade dogmática], como reação, continuaria até hoje a se insurgir sempre, pondo em xeque o sentido de verdade da primeira. Trata-se de se querer efetivar uma superação racional da metafísica que, como tal, não consegue se situar para além da forma de argumentar da primeira. Neste sentido, Heidegger nos instrui que a reação contra a verdade do metafísico é nisso também a mesma verdade e o mesmo metafísico enquanto pura reação.

³⁰ Fragmento I, 28 ss. citado por Heidegger, cf. *Ib.*, p. 74.

Declara, enfim, que o esclarecimento disto “permanece encoberto”³¹; é mantido pela história da filosofia na indiferença e no esquecimento. E por que assim? Dá a entender que ainda não se respondeu a esta pergunta. Como se vê, Heidegger põe a filosofia como tal em questão. Refere-se a Parmênides, Heráclito, Anaximandro etc., como pensadores e não propriamente como filósofos, tal como se tornou a filosofia a partir de Platão e Aristóteles. De certo modo denuncia com isso, que a filosofia aparece como tendo data de surgimento. Teria surgido como surgiram as disciplinas, a ‘Lógica’, a ‘Ética’, a ‘Física’. “Em seus grandes tempos, os gregos pensaram sem tais títulos. Nem sequer chamaram de ‘filosofia’ o pensar”³². O novo sentido de *começo* se torna, em Heidegger, uma espécie de crivo especial que indica qual seria o perigo da filosofia e qual seria a “tarefa do pensamento”. Assim, quando se refere à compreensão de *começo* como *phýsis*, ele não toma isto no sentido do mundo como uma totalidade mas como desvelamento.

Como *Alétheia*, *phýsis* tem o sentido de *presença* enquanto aquilo que “imperar” no que dá sentido. Significa que desvelamento sempre “imperar” na essência da *presença*, ainda que só a temos compreendido como *lógos*. Para Heidegger, Aristóteles chegou a entender o ente como “aquilo que está desvelado”, “*tá alétheia*”³³. No entanto não caracterizou o ente como “presença”. O que é dito como “o que está desvelado”, não poderia vir a perder seu vínculo com o que eclodiu originariamente como desvelamento; pois, o sentido de “eclosão” não quer dizer passado e sim o próprio “imperar” do que continua a se mostrar como “desvelado”. E terá de permanecer assim, imperando e sendo a designação de fundamento.

³¹ Id., “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” in *Zur Sache des Denkens*, p. 78.

³² Id., “Brief über den Humanismus” in *Wegmarken*, p. 316.

³³ Cf. Id. *Hegel und die Griechen in Wegmarken*, p. 442.

Abstract

The question of foundation (*Grund*) is related to criticisms against metaphysics. In Heidegger's thought the question occurs without reducing the ontological issue to metaphysical determinations. This very fact is of interest because standard criticisms to metaphysics severally overlook this important point.

Referências

ARISTÓTELES, *Metafísica* (Edição trilingüe grego, latim e espanhol). Por V. G. Yebra. Madrid, Gredos, 1987.

HEIDEGGER, M. "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" in *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer, 1988.

_____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1993.

_____. "Vom Wesen des Grundes", "Vom Wesen der Wahrheit", "Brief über den Humanismus", "Hegel und die Griechen" in *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1996.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam, 1993.