

FILOSOFIA E METAFÍSICA EM HEIDEGGER

Marta Frecheiras
IFCS / UFRJ

Heidegger traz uma contribuição fundamental ao pensamento ocidental, que é pensar o que se considera como já sabido. O já sabido esconde um algo de desconhecido que pode ser fundamental para a história da humanidade. Quando Heidegger trata da metafísica, ele procura logo pensar a origem etimológica da palavra. A palavra **metafísica** não é uma palavra primitiva que carregue uma experiência humana, ela foi criada para dar nome à obra de Aristóteles que vinha após a Física. Τα Μετα τα φυσικά caracteriza esta tarefa. No entanto, φυσικά provém de φυσικς que foi traduzido, mais tarde, como natureza. Só que o significado originário da palavra *physis* é mais do que simplesmente *natura*.

“Designa o todo no qual o homem transita e onde ele não é mestre, mas que justamente reina através dele e em torno dele. Isso que reina, o ente, todo ente [...] A physis é o Ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável”¹.

Ele nos traz outra dimensão da questão do ser — que é a tarefa da metafísica. Porém, com o transcorrer do tempo, a metafísica tornou-se

¹ MARTIN HEIDEGGER, Ce qu'est et comment se détermine la φυσικς, in *Questions I et II*. Trad. Kostas Axelos et autres, Paris: Tel Gallimard, 1993, 50.

dogmática porque passou a ver a *physis*, como natureza e logo: coisa, ente. O *metá* passa a ser a captação do que há de supra-sensível. Com isso, ao buscar a essência das coisas, o universal e o abstrato, a metafísica se perdeu na resposta, fez dela um edifício construído e se esqueceu de perguntar: **O que há com o ser?** Exatamente por a metafísica ter se prendido à essência, ela não se pôs diante da questão do ser. Ao representar a essência num esquema dado e pronto, ela perdeu a fluidez da temporalidade que perpassa o ser.

É a essa visão dogmática da metafísica que Heidegger vai se contrapor. Para ele, a metafísica deveria tratar da questão do ser, só que ela sempre semeou o jardim da resposta, nunca o da pergunta. Por isso, um pensamento que pretende pensar a questão do ser deve superar a metafísica, deve ultrapassá-la, no sentido de voltar às origens, de voltar a colocar a questão. Devemos nos afastar então da universalidade do ser enquanto ser. Mas, para onde ir? O que é colocar a questão do ser? Se o ser não é o universal, o que é então?

*“Tudo que mencionamos, sem dúvida é, e todavia, ao quisermos apreender o Ser, ocorre-nos sempre como se pegássemos no vazio. O Ser que investigamos é quase como o Nada, embora quiséssemos sempre resistir e precavermo-nos contra a atenção de dizer que tudo o que é, não é”*².

Se a metafísica conseguiu ser fundamentada por Kant, como nos disse Heidegger em sua obra denominada *Kant e o problema da Metafísica*, qual o motivo para pensarmos no ser, e ainda quisermos colocar a questão, se a resposta é tão bem fundamentada? Porque a questão nos parece proveniente de algum lugar que nos é muito próximo. O homem jamais conseguirá pensar o ser na sua plenitude, se ele não se puser em questão. A metafísica forjou um homem metafísico: o animal racional, o subjetivo. Para se pensar o ser, é preciso deixar-se de ser metafísico para se embrenhar num pensamento que não calcula, que não controla, que não prevê, e que, principalmente, não deseja dominar a coisa, o ente, porque desde sempre já é também coisa, também ente. Só que um ente diferente. O ente que fala e que, ao falar, preenche de sentido aquilo que é um simplesmente dado (*Vorhandenheit*).

A intenção de Heidegger é tornar arcaica a atual divisão da filosofia, que encastela as suas partes no domínio do saber. O que ele aspira é exatamente destruir a representação da metafísica enquanto edifício construído, para deixar livre o caminho para o pensamento. Para percorrermos o que significa metafísica para Heidegger fazem-se necessários alguns passos, uns após os outros. De forma alguma queremos esgotar o pensamento heideggeriano; no entanto, é preciso que come-

² *Ibidem*, 63.

emos esclarecendo as suas categorias em contraposição ao pensamento metafísico tradicional. Desta forma, vamos *petit a petit* nos inserindo no vasto esplendor de pensamento deste autor. Lentamente, perceberemos como as categorias criadas por ele estão imbricadas e estão todo o tempo referindo-se ao ser, à questão do ser. Por isso, é importante deixar bem claro que tratar da metafísica em Heidegger nada mais é do que girar em torno da diferença ontológica. Só que este nada é tudo, é o próprio todo, o inteiro.

Em Heidegger, os conceitos não são representações genéricas que fazemos, a partir de um dado objeto. Os conceitos, necessariamente, são os conceitos fundamentais que não tratam de nenhum suporte, mas, antes de tudo, do ser. Na dinâmica do conceito, não vige a transcendência no sentido de distanciamento, muito pelo contrário. Pretende-se estabelecer um relacionamento de proximidade e de comprometimento com a coisa, e não simplesmente utilizar o conceito como uma envoltura. O que Heidegger introduz é a noção de pressentimento (*Ahnen — es anet mir*) — quer dizer, algo que sobrevém ao homem e o toma por inteiro, de forma que ele pode ater-se ao ser.

Este pressentimento não é uma simples troca, em que tiramos o conceito e o seu rigor e passamos à emotividade e ao sentimentalismo. Muito ao contrário, se quer com isso apenas destronar o homem do pedestal do conhecimento. O conceito não é apenas pura criação humana e nada mais. Para que haja o conceito é necessário um encontro da coisa com o homem; sem a união das duas partes envolvidas para que o conceito apareça, não há conceito e sim representação. Nietzsche, no início de *Assim falou Zaratustra* explicita o encontro entre a coisa e o homem e da necessidade da vigência de ambos:

*“...foi para diante do sol e assim lhe falou: ‘Que seria a tua felicidade, ó grande astro, se não tivesses aqueles que iluminas! São dez anos que sobes à minha caverna; e já se teriam tornado enfadonhos a tua luz e teu caminho, sem mim [...]’”*³.

Porém, se o conceito no sentido tradicional apreende-se a partir da transcendência e da representação, como se podem obter tais conceitos heideggerianos? Numa dinâmica que, em primeiro lugar, não supervalorize a posição humana, mas sim, a considere como uma das partes fundamentais, e que a partir daí se ponha num movimento de liberdade e de abertura de pôr-se conforme tudo aquilo que é.

*“O ser já está presente, mesmo porque ele só pode se desdobrar como ser, perto de nós-homens”*⁴.

³ FRIEDRICH NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, Stuttgart: Reclam, 1994, 7.

⁴ HEIDEGGER, *op. cit.*, 259.

O que é ser coisa? Coisa significa aqui o mesmo que qualquer coisa, aquilo que é contrário ao nada. São as coisas que estão sempre em torno de nós. Coisa, singularidade vigente, porque é sempre **esta coisa**, retém em si, isto é, faz aparecer, o múltiplo que vige em tensão entre si, formando assim, uma unidade. Podemos chamar o ente de coisa. O ente é o sapato, a pedra, o vegetal, o homem, o fato histórico; tudo aquilo que nos cerca é um ente. Ente quer dizer o que está presente. E quanto mais presente está, mais ente ele é.

*"Mas a universalidade simples, igual a si mesma, é de novo distinta e livre dessas determinidades: é o puro relacionar-se consigo ou o meio, onde são todas essas determinidades. Interpenetram-se nela como numa unidade simples"*⁵

Porém, é fundamental ressaltar que o que faz da coisa, coisa, não é o fato de ser um objeto passível de ser representado, nem tampouco, na matéria que ela constitui, mas no vazio que ela contém, no nada. O nada é denominado de nada, por oposição à coisa. O nada é nada porque não é coisa. Por outro lado, em não sendo coisa, o nada é pleno vazio, ou seja, cheio de possibilidade. Por sua vez, o vazio também não é coisa, e sim, nada: possibilidade de possibilidade. Pensemos num copo. O copo é uma coisa, um ente, pois retém em si, unidos em tensão, uma multiplicidade de forças. No entanto, o vazio que contém é a possibilidade para que o cheio venha a aparecer, para que nele interpenetre o líquido.

Heidegger nos chama atenção para as interpretações em torno da coisa: uma nos afasta muito dela e nos aproxima de um mundo idealizado; outra nos coloca tão perto dela que perdemos qualquer possibilidade de estar com ela. Nestas interpretações, coisa é suporte de características, é unidade de uma multiplicidade de sensações e é também matéria enformada.

Lidamos com as coisas cotidianamente. Fazemos uso delas, nós as manuseamos e as tornamos apetrechos. Temos dificuldade de ver algo mais do que simples **coisas**. Elas guardam uma beleza, a de estarem sempre junto de nós e conosco formarem o mundo. Se as temos unicamente como apetrechos, com o tempo nos cansamos delas, não as queremos mais, trocamos-las por outra coisa diferente, nova. Só não é nova a relação que vamos manter com esta outra coisa. Ela continua desgastada e sem sentido e em breve esta nova coisa tornar-se-á banal, entediante e maçante. Não nos damos conta da **essência** original do ser-coisa. Mas o ser não está nem na coisa, nem no homem que se relaciona com ela, mas sim no **encontro** entre os dois. O ser se dá no aconteci-

⁵ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses, Petrópolis: Vozes, 1992, § 113.

mento, no lugar em que a coisa repousa-nela-mesma e que o homem se deixa levar e também traz até si-mesmo.

O homem é *to deinótaton*, o que há de mais estranho no estranho, por ser aquele que se retira do familiar, que se afasta dos limites, em direção ao sentido do vigor que se impõe, em direção ao sentido do ser, ao nada. Homem metafísico. Em pensando este homem, logo nos vem a concepção: *Animal rationale*. A fera que possui razão, isto é, a fera ainda não determinada. É através da razão que o homem se sobrepõe ao animal e marca a sua diferença e a sua **superioridade**. É pela razão que o homem se distancia da sua fera e a subjuga.

No texto *O que significa pensar*, Heidegger diz que o homem não foi ainda pensado na sua essência, pois nem o ser da animalidade, nem o ser da racionalidade foram ainda tratados e definidos em sua radicalidade. O animal racional não está ainda colocado na plenitude de seu ser. Com esta definição, o homem permanece o animal ainda não apresentado e o racional ainda não determinado.

Entre o animal e o racional há uma distância que ao mesmo tempo é ponte e abismo. São conceitos distintos, dicotômicos, que se opõem. É exatamente essa ponte que deve ser ultrapassada, na tentativa de se pensar originariamente a questão do homem. Por causa deste divórcio, o homem é impedido de estar unido em seu ser e de ser livre. E isto não se faz esquecendo o animal, tentativa esta exercida por toda a tradição do pensamento ocidental, para optar apenas pelo racional como veículo condutor da compreensão acerca do homem. No entanto, como diz Nietzsche em *Além do Bem e do Mal* no parágrafo três:

“Terminei por acreditar que a maior parte do pensamento consciente deve incluir-se entre as atividades instintivas sem se excetuar o pensamento filosófico [...] O consciente não se opõe nunca de modo decisivo ao instintivo [...] Atrás de toda lógica e da aparente liberdade de seus movimentos, há valorações, ou melhor, exigências fisiológicas impostas pela necessidade de manter um determinado gênero de vida”.

Nietzsche nos aponta para uma relação íntima entre o animal e o racional, que nos é, atualmente, extremamente difícil de perceber, após séculos de compreensão distinta, em que pensar é entendido como um atributo único e exclusivo da razão associada à consciência e possibilitada pela transcendência.

O homem é aquele que mostra. Mostra aquilo que o tempo todo aparece e se retira; ao se retirar deixa marcas da sua ausência. Mesmo na ausência, o homem pressente o sentido do ser. A ausência deixa um deserto tão vasto, que impera por si só. O ser costuma deixar os seus sinais, seja na presença, seja na ausência. E o homem é o próprio dedo indicador, por apontar para o ente buscando o ser. Porém, não todo

homem. Para isso, há que se **pensar**. Porém, não há no pensar nenhuma questão moral envolvida, no sentido de que aquele que pensa tem mais vida e o que não pensa tem menos vida. A questão está distante desta problemática moral. O pensar traz consigo apenas o peso de um destino, que Heidegger denominava *historial*: o destino de uma tarefa, de assumir o papel de estar-no-mundo. Não olhar, não escutar e não querer ver também faz parte do ser homem. Só o homem tem a possibilidade de decidir entre querer ser, sendo; e querer ser, não sendo.

Pensar não é representar abstratamente uma coisa. Não é uma faculdade humana que o homem tem e jamais perde. O pensar é esse acontecimento falado anteriormente. Nele o homem se torna ser, se coloca numa disposição distinta do ser, de modo que possa se pôr diante dele. E é nesse pôr-se contra e diante que pode haver o encontro, o acontecimento, o salto. Saber não consiste, pois, num mero conhecimento ou na representação de algo. Pensar o ente é saber o que se quer no meio dele, é comprometer-se numa decisão.

No pensar há um deixar chegar, um admitir, mas também um comparecer e um constatar o ocorrido. Existe uma dupla relação em que o pensar deixa a coisa vir ao encontro, ao mesmo tempo que não assume a postura única de passividade, pois não aceita o simplesmente dado. Quer mais. Quer preparar a vinda da coisa. É a partir destes preparativos que o pensar se põe numa atitude atenta e receptiva. Este pensar não calcula. Ele surge proveniente do **outro** do ente. O **outro** é a diferença ontológica.

Neste pensar, o homem se faz homem e ocupa o lugar que lhe é devido, como sendo aquele que aponta, que mostra o ser, mas que também se põe numa disputa com o ente, a fim de potencializá-lo dentro de determinados limites, dentro de uma unidade. Por isso, o pensamento é um ofício, ao qual corresponde um caminho. Caminho este circular, onde o homem se move sempre em torno de. Para Heidegger, aquilo que chamamos de estado afetivo tem mais razoabilidade, quer dizer, pressente mais porque não foi tão falsificado quanto a razão.

A partir da passagem de Aristóteles que diz que todo homem deseja saber, observamos que há uma ligação profunda entre saber e desejo, há uma proximidade absoluta entre os dois verbos: pensar e amar, mostrando-nos que o desejo repousa no pensamento, e que também o pensamento repousa no desejo. O íntimo nexos entre razão e paixão não consiste apenas numa mistura entre faculdades superiores e faculdades inferiores da alma, como diria Descartes. Já em si mesmo, o desejo de saber é o mais selvagem dos desejos e a razão, a mais violenta das paixões, embora na tradição de pensamento se oponha comumente racionalidade a animalidade.

E o que quer dizer paixão e razão para que estejam, no homem, tão intimamente ligadas? Paixão é o movimento do brotar. O gênero de mobilidade que não é nomeado por ser devir. É o vigor que surge, que brota; por isso, é o incontornável, o desconhecido.

Pertence à razão: a constância, o permanecer. É o unificante, a reunião, a unidade de reunião do vigor que brota; por isso, é o vigor imperante. Neste sentido, paixão e razão encontram-se, apesar de distintos, no mesmo movimento do brotar. Um não vige sem o outro. Quando um aparece, necessariamente o outro se dá. Por isso, como nos diz Heidegger, o saber humano é sempre carregado dinamicamente. Mas a sua dinâmica não se reduz ao processo psíquico, à sucessão de atos e de representação. É a própria estrutura do pensar que nunca é estacionária, mas fundamentalmente revolucionária. Mas essa possibilidade se funda numa espécie particular de ente: *zôon bēliston*, o animal mais excelente.

O homem tem a possibilidade de pensar, mas não tem a certeza nem a garantia de fazê-lo, porque para pensar é necessário aprender a pensar. Nós aprendemos a pensar prestando atenção a isso que exige ser guardado no pensamento. E o que é isso? O pensável, o que não pensamos todavia, ainda. “Aprender quer dizer fazer com que isso que fazemos e não fazemos seja, cada vez, o eco da revelação do essencial”⁶.

Pensar não é pensar sobre um fato que está ocorrendo, ou mesmo pensar nos problemas da lide cotidiana, ou quiçá no que fazer daqui até as próximas três horas. O pensamento exige mais, muito mais. Exige uma disposição um estar-posto-de-pé diante de todas as coisas, de todos os entes. Pôr-se de prontidão e numa disponibilidade, a fim de escutar e ver o que está em todo ente: o chamado — o estar sempre inteiro frente à totalidade.

O chamado, de forma alguma, é algo de místico e de misterioso. O chamado é o sinal de que para pensar precisamos simplesmente estarmos-aí, inteiros, numa entrega à coisa, para com ela, junto dela, instalarmos **mondo**, e não ao invés dessa postura unificadora, nos afastarmos da coisa, para através da abstração, nos distanciarmos e posteriormente utilizá-la como um mero apetrecho.

Pensar é pensar o todo, é juntar os fragmentos num sentido que não é o da nossa subjetividade. É o sentido do ser, do acontecimento, do encontro entre coisa e homem. Não é o homem quem deseja a união. Ele é chamado a ela. É seu papel enquanto ser-no-mundo, nomear, simbolizar. Pensemos numa dissertação de tese em filosofia. Mesmo sendo em filosofia, o âmbito do pensamento, nada garante que ali, o

⁶ HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on Penser?* Trad. Aloys Becker e Gérard Granel, Paris: Quadrige/Puf, 1959, 26.

pensar faça morada. E por quê? Porque podemos estar o tempo todo na superfície da questão. A procura pela resposta pode nos levar a este impasse e nos obstaculizar o caminho rumo ao salto do pensamento. O pensar e o saltar são codinomes. Talvez se nos preocupássemos mais com o aprofundamento da questão do que com a obtenção imediata da resposta, nos eximíssemos de não pensar.

É importante ressaltar que, para Heidegger, não basta refletirmos sobre o que significa pensar. Pensar sobre o pensar não quer dizer pensar, mesmo porque, no Ocidente, o pensar sobre o pensar quer dizer Lógica. Algo distingue o pensar filosófico da Lógica e da ciência. A ciência pensa múltiplas coisas, ela trava um embate na busca de n respostas para as suas novas questões sempre novas. O pensar filosófico procura deter-se diante do **mesmo**, do **único**.

“E a dificuldade para o pensador é de reter esse único, esse único pensamento, como a única coisa, para ele, digna de ser pensada; o único e o Mesmo, de falar desse mesmo de maneira conveniente”⁷.

O pensamento essencial não aceita contornos. Não se dá por aproximação, de forma suave e lenta, mas sim de forma repentina, ocorre no abrupto do salto que estremece barreiras.

O caminho do pensamento é longo e árduo. Árduo sim. Longo, quando da ausência de sentido. No sentido, o tempo é sem tempo. É como se ele parasse diante da plenitude do ser, diante da imensidão do que é o acontecimento. No acontecimento tem lugar o instante, não mais a eternidade e a teleologia, mas sim, o estar sendo. Só se penetra nele através do salto, que, quando salta, deixa para trás os confrontos e os embates com o ente. Com o salto, nos pomos numa situação desconcertante, já que estamos próximos do vir-a-ser. O caminho é longo para aquele que pensa representando, pois esquece o caminho do simples — o caminho do campo.

O movimento do pensar é feito de aproximações e distanciamentos porque a multiplicidade que compõe o ente necessita, chama para si, essa estratégia de eclosão. Pensar é estar numa disponibilidade, num saber de antemão que não existem respostas cabais; e exatamente por isso devemos nos pôr numa posição de atenta escuta, tentando desse modo, vislumbrar o que se mostra e ao mesmo tempo se oculta. É querer que o ente se dê na dinâmica do devir, ao invés de aprisioná-lo na armadilha da representação e da instalação de modelos.

Quando ocorre esse encontro, fruto da liberdade, entre ente e ser, dá-se o acontecimento (*das Ereignis*). Na sua permanência, há uma repercussão daquele que investiga — o homem. Ele é posto em questão e

⁷ *Ibidem*, 48.

nada pode fazer para fugir dela. Heidegger, numa conferência intitulada *Identidade e Diferença*, nos diz:

*“Das Ereignis é o domínio das pulsações internas, através das quais o homem e o ser se atêm a sua essência e reencontram seu ser, ao mesmo tempo que perdem as determinações que a metafísica lhes conferiu”*⁸.

Este acontecimento ou se dá como salto, ou não se dá nunca. Por outro lado, ele tem sempre que se dar. Tem sempre que se repetir. Além disso, ter-se dado uma vez não garante a sua repetição. Não há caminho a ser seguido. Este caminho deve sempre ser achado e conquistado. Existe uma passagem de Píndaro que expressa bem a atitude da eterna reconquista que há no acontecimento: “Queiras mostrar-te como aquele que és, aprendendo”.

O que é o salto? É o que para Heidegger quer dizer estar com o ser, estar numa co-pertença. É a paixão de desvendar o ser. Deve-se abandonar o nível representacional, para se penetrar numa vigência em que habite não só a liberdade, como também o desprendimento, no sentido de não querer controlar, não querer ditar normas de conduta, nem açambarcar o todo num simples contexto esquemático.

O salto se dá não quando se quer, mas quando se pode dar; para isso, é necessário estar diante de uma atitude e de um olhar distintos da metafísica tradicional. Ele ocorre no tempo certo, na duração devida. Daí provém aquele amor pela Sabedoria tão decantado no transcórrer do pensamento filosófico. Quem realmente quer saber, se põe numa atitude de investigação, não conduz, aguarda, espera, escuta. Não se abala nem negocia. Põe-se num estado de alerta que não seja ansioso. É como uma criança brincando com seus brinquedos: uma concentração leve, despregada de tudo e de todos porque está numa relação de enamoramento.

*“Esse salto que nos faz deixar o fundo, onde nos faz cair? Num abismo? Numa perspectiva metafísica sim. Não se nós saltamos realmente e nos deixamos ir. Ir aonde? Lá onde nós já fomos admitidos: na pertença ao Ser”*⁹.

O salto ocorre de maneira brusca e inesperada e pode nunca ocorrer. Ele se dá como acontecimento. Muitos homens podem viver uma vida sem terem penetrado nesse domínio em que o homem se realiza como e no ser.

O salto é parente próximo do homem. É tão estranho quanto ele. Quando saltamos, não nos deslocamos espacialmente, só vamos mais fundo onde já sempre estivemos. **Mais** quer dizer aqui apenas uma diferença de grau no interior de um mesmo domínio.

⁸ HEIDEGGER, *Identité et difference*, in *Questions I et II*, 271/2.

⁹ *Ibidem*, 266.

Há uma diferença entre ser e ente. Na metafísica tradicional, ela foi esquecida, porque só se falou no ser do ente e não no ser e no ente. Uniu-se de forma abstrata o que é o mesmo, mas também diferente. Quando Heidegger fala em esquecimento do ser, ele está falando do esquecimento dessa diferença, da região na qual se decide o que é a metafísica.

A diferença é o que está encoberto porque é o outro (e o outro por sua vez é sempre difícil de se estar-com). Mas, mesmo assim, ele está sempre lá. Há que se deixar o ente ser aquilo que ele é. Apesar de ser único, não deixar de inseri-lo no todo. Nietzsche, em *Assim falou Zaratustra*, nos remete a essa potencialidade humana de juntar os entes que estão em torno de si.

*“E isso é tudo a que aspira o meu poetar: juntar e compor em unidade o que é fragmento e enigma e horrendo acaso”*¹⁰.

Por outro lado, falar da diferença é falar da questão do ser propriamente dita. Nunca falamos diretamente dela, e sim, através dela. Ao falarmos diretamente estamos objetivando o que não é nem objetivável, nem subjetivável; simplesmente é. Por essa razão, Heidegger nunca diz o que o ser é. Diz sempre o que não é e o que pode ser. No entanto, em *A Origem da Obra de Arte*, ele foi extremamente feliz ao descrever um ente — um par de sapatos da pintura de Van Gogh. Apesar de a citação ser um pouco extensa, ela é fundamental para que se aperceba o que ele queria sinalizar, quando dizia que para se pensar o ser, tem que se deixar de ser metafísico, o homem tem que deixar de ser um animal racional, porque precisa dirigir o seu olhar não para objetos manipuláveis, mas sim, para as coisas da terra. Vamos a ela:

*“Na escura abertura do interior gasto dos sapatos, fita-nos a dificuldade e o cansaço dos passos do trabalhador. Na gravidade rude e sólida dos sapatos, está retida a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que se estendem até longe, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro, está a unidade e a fertilidade do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do caminho do campo, pela noite que cai: no apetrecho para calçar, impera o apelo calado da terra, a sua muda oferta de trigo que amadurece e a seca inexplicável recusa a desolada improdutividade do campo no Inverno. Por este apetrecho passa o calado temor pela segurança do pão, a silenciosa alegria de vencer uma vez mais a miséria, a angústia do nascimento insistente e o tremor ante a ameaça da morte. Este apetrecho pertence à terra e está abrigado no mundo da camponesa. É a partir desta abrigada pertença que o próprio produto surge para o seu repousar-em-si-mesmo”*¹¹.

A procura pelo ser do ente, isto é, a essência, levou a metafísica tradicional a abrir mão da diferença que habita o ser e o ente. Estamos tão

¹⁰ NIETZSCHE, *op. cit.*, 117.

¹¹ HEIDEGGER, *A origem da obra de arte*. Trad. Maria da Conceição Costa, Lisboa: Edições 70, 1991, 25 (Biblioteca de Filosofia Contemporânea).

presos ao ente, ou tão distantes dele que já não nos apercebemos do que há com o ser. Com isso não estamos querendo dizer que não devemos nos ocupar e nos preocupar com o ente. Não é isso! De forma alguma! Queremos apenas chamar atenção para um olhar mais atento e procurar pôr-nos numa posição de encontro, a fim de perceber mais do que o simplesmente dado.

O ser é o inteiro, porque é a unicidade, porque cada ente é único, e é único porque é o **mesmo**. O mesmo não quer dizer igual, uma equivalência vazia e uniforme proveniente de coisas distintas e múltiplas. O **mesmo** ou *to auto* no grego, ou *das Selbe*, no alemão, indicam o idêntico.

Há uma mediação que não pode ser negligenciada. Para que haja o mesmo, faz-se necessário a união entre o ente e o ser, numa relação de co-pertinência, de pertença a um mesmo, de reciprocidade. Neste sentido, identidade não é a relação de uma coisa com outra coisa, mas sim, a relação numa coisa, entre ente e ser.

Heidegger diz que conhecemos muito pouco dessa relação de identidade, porque estamos acostumados com a representação e também porque conhecemos muito pouco da relação entre o homem e o ser. Na verdade, a pertença entre ente e ser na coisa, é a relação entre o ente e o homem, já que o homem é o Hermes do ser, é o seu intermediário, seu mensageiro. Mais um motivo para a metafísica tradicional priorizar o homem nessa relação. Só que nela não há privilégios, um não vige sem o outro. O ser não se mostra por si mesmo, precisa de pombos-correio; esses são por sua vez os entes e também o homem, o mais *sui generis* dos entes.

Se diz que o ente é. Mas do ser não se diz que ele é, e sim, que há ser. Há ser. Ele está presente, ele está numa presença. Ele é o inteiro, o todo. O todo unido. Ele dá a inteireza, a solidez do fundamento. Só que fundamento não é substrato, e sim, fundo. **Fundo** quer dizer profundidade, dimensão, intensidade, dinâmica, norte. O ser é o norteador. Norteador do quê? Do inteiro. Se não houvesse ser, nada seria inteiro e sim fragmento de um horrendo acaso. O ser une o acaso, une o despedaçado.

O que é o ente ou a coisa que estamos tomando como sinônimos? É a multiplicidade una. É a diversidade que toma um norteador comum e assim torna-se uma só coisa. Por isso, na tradição, o ser tornou-se o abstrato, porque quem une a coisa é a consciência humana, a mente humana. Mas isso não é ser. O ser não é uma construção humana. Há ser. Desde sempre. Ele é a própria permanência.

O sentido do ser é o lugar do início, a origem. Origem de quê? De tudo aquilo que é, de todo ente, de toda coisa. Ele guarda um grande abismo e um grande perigo. Por isso, Nietzsche em *Assim falou Zaratustra*, nos diz:

“O homem é uma corda estendida [...] uma corda sobre um abismo [...] é o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar”¹².

O perigo está no fato de que, como o sentido do ser não parece visível, ele tornou-se na tradição metafísica o supra-sensível — aquele que está além do olhar, que não se pode cheirar, nem escutar, mas que pode ser apreendido pelo intelecto humano. Aí está o risco. O sentido do ser é visível, só que para que ocorra o acontecimento faz-se necessária uma atitude atenta.

Heidegger procura chamar atenção para o sentido do ser, esquecido na metafísica tradicional, e convida para a difícil arte de olhar além do que se vê, aí onde algo aparentemente invisível se guarda, mas não algo de misterioso. Invisível porque está diante de nós a todo instante, e, por isso mesmo, mais difícil de ser percebido. Há ser, **lá**, onde as coisas efetivamente reinam.

Heidegger em *Mundo, finitude e solidão* trata dos principais temas que foram abordados, ainda que brevemente, no capítulo anterior. **Mundo** — o lugar onde o homem habita e com o qual está próximo das coisas enquanto coisas. **Finitude** — a pequenez e a grandeza do homem. Através dela, o homem joga o eterno jogo da infância de esconde-esconde com o ser. Pois nem sempre o ser aparece, e nem sempre o homem pode percebê-lo. **Solidão** — O necessário recolhimento para que o homem esteja diante e próximo das coisas, e desse modo, perceba o ser.

Essa tríade dá a dimensão da problemática do ser em Heidegger, porque mostra qual o tipo de relacionamento que o homem precisa ter para viger próximo ao ser. Lembramo-nos agora, de uma passagem em que Heidegger afirma que a filosofia é realmente inútil. Com ela não podemos compreender o processo de funcionamento de um equipamento de informática, nem tampouco nos assegurarmos de qual é a verdadeira origem do homem. Mas ele diz: será que com isso não nos esquecemos de perguntar o que a filosofia pode fazer conosco? Essa talvez seja a grande questão. O pensamento do ser exige que o homem deixe de ser metafísico. Ele o solicita para uma tarefa, a tarefa do pensamento. Para Heidegger, na história do pensamento ocidental, tanto a filosofia, quanto a metafísica sofreram um desvio. Por isso é necessário voltar a pensar-se, via as origens, a fim de retomar-se o caminho do simples. Nesse sentido, filosofia em Heidegger tem outra denominação: pensamento. Da mesma forma, metafísica: superação da metafísica.

Não nos cabe nesta dissertação alongarmo-nos nem sobre os primórdios da filosofia, nem sobre o que tem sido a filosofia, já que objetivamos

¹² *Ibidem*, 31.

apenas tratar do que quer dizer filosofia em Heidegger. Porém, como para a compreensão deste significado é importante ressaltar a crítica que ele faz à tradição, vamos em breves linhas traçar o que para Heidegger tem sido a filosofia até então.

Heidegger vai questionar, em toda sua obra, a divisão escolar da filosofia. Para ele, essa divisão do trabalho não faz sentido. Não faz sentido porque ela representa uma tentativa de facilitar o acesso à filosofia. Essa divisão foi estabelecida basicamente pelos professores de filosofia, no intuito de criar um método que possibilitasse uma introdução. Só que não há a possibilidade de introdução na filosofia: ou se já está dentro dela, ou não.

Com a divisão escolar, a filosofia torna-se vítima de um equívoco, porque ela se torna filosofia de escola. Na escola, alguns podem ensinar e outros aprenderem. A interrogação que dá frutos morre, pois perde o contato com as raízes, isto é, perde o contato com o vigor vivaz da fonte originária. E por quê? Porque o que passa a ser importante não é fazer de novo o percurso de um determinado pensador, outrossim, informar a respeito do que ele disse sobre tal ou tal coisa. Para tratar de filosofia em Heidegger, sem nos perdermos no meio do caminho, vamos utilizar uma frase dele que aparece em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*:

*"A Filosofia não é uma ciência e o que ela tem de próprio não é a certeza absoluta"*¹³.

A filosofia não é ciência nem tem um objeto específico. Ou será que podemos chamar o ser de objeto? Podemos lhe dar um limite? Claro que não. Por isso a filosofia sofre de uma grande ambigüidade. É difícil avaliar um trabalho filosófico. Um trabalho rigoroso, denso, sistemático pode não resultar na consistência que a questão do ser exige; por outro lado, um simples diálogo, sem maiores pretensões, pode conter uma verdadeira empresa filosófica. Heidegger disse que a filosofia perambulava. Às vezes, parecia e não era; às vezes, não parecia, mas era...

Além disso, o filósofo não se encontra exclusivamente na Cátedra Universitária. A filosofia diz respeito a todos. Estejam na Academia ou não. Ela não é privilégio de ninguém, pois a questão do ser necessita de testemunhos e cada homem testemunha de uma determinada forma.

A filosofia não é uma ocupação dentre outras. Ela é algo de autônomo e de último. Só se pode falar da filosofia filosofando e não de fora para dentro. A filosofia não é um conjunto de conceitos que se possam ensinar, ou bem, aprender. Tampouco um conjunto de regras a serem aplicadas. Ela necessita de uma atitude distinta do conhecimento, pois exige que estejamos o tempo todo conosco mesmos. Que estejamos

¹³ HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*, Trad. Manuel Vásquez García, Madrid: Alianza, 1989, 40.

inteiros, isto é, num mundo. A filosofia nos empurra para pensarmos o ser — o conceito mais simples e também o mais evidente.

Filosofia não é mera erudição a que, tomando-se determinado caminho metódico, se possa chegar. O homem já está nesse caminho. Basta assumi-lo ou não. Por outro lado, a filosofia não torna as coisas mais fáceis, apenas mais difíceis. Ela aprofunda as questões e nesse aprofundar ela exige um mergulho que põe em risco a própria existência do homem.

Cada vez mais percebemos que é difícil instaurar critérios para o que seja uma obra filosófica. E aí está o grande perigo, qual seja, o de querer ditar regras e estabelecer normas. Mas, por outro lado, esta ausência de um parâmetro que normatize valores pode nos levar também a palavras soltas ao vento. Como não dar ouvidos aos ruídos? Não há muita saída, a não ser pôr-se a caminho. Nessa disposição de decisão, é possível filosofar e reconhecer os parentes próximos.

Deixamos, assim, a filosofia no limbo da incerteza. E por quê? Porque nada nos assegura que filosofamos. A filosofia faz parte do destino do homem, isto é, desde que o homem é homem está nele a possibilidade de perceber o ser. Só que ele pode fazê-lo ou não. É importante não esquecer que o homem assenta lugar na liberdade e a liberdade humana se realiza na finitude.

A filosofia, quando surge, aparece como sinônimo de ciência em geral. Qualquer reflexão sobre as coisas era designada pelo nome de filosofia. No entanto, aos poucos, algumas ciências foram tomando corpo e se separando dessa ciência genérica, tais como a matemática e a medicina.

Como as ciências têm um fim muitas vezes prático, que a filosofia não possui, ela foi se tornando, cada vez mais, filosofia teórica, ciência suprema, cuja função reservada é a de servir de base a todas as outras ciências particulares. Concomitantemente, a filosofia também procurou dirigir a interpretação das coisas, possibilitando servir de guia para a compreensão da vida e do seu sentido. Heidegger debateu com a tradição, que denominou essa intenção de *Weltanschauung*: Visão-de-Mundo.

A Visão-de-mundo é consequência de uma reflexão em conjunto sobre o mundo e a existência humana e, portanto, sobre a história. Ela compreende as várias concepções que possibilitam o sistema a partir do qual se pensa o mundo, e no qual todos nós estamos de uma forma ou de outra inseridos. Estas concepções dizem respeito à moral, à religião, à política e à economia.

A grande diferença entre a filosofia enquanto ciência teórica e a filosofia enquanto Visão-de-Mundo está no fato de que a *Weltanschauung* é sempre fruto da existência factual do homem. Ela aparece historicamente, não é produto de uma criação abstrata.

Heidegger valoriza esse caráter factual da Visão-de-Mundo, pois considera que, sem ela, todo o pensamento torna-se vulgar e inexpressivo. Neste sentido, a filosofia possui duas vias de expressão: uma que é a ciência abstrata e teórica capaz de organizar coerentemente os princípios formais do pensamento e da razão em geral; e a segunda, a Visão-de-Mundo, que açambarca os fundamentos que compreendem o mundo.

Porém estamos nos esquecendo de ressaltar outro sentido da filosofia. Sentido este que apresentamos, pela primeira vez, na introdução. É o de filosofia compreendida como ciência do ser. Nela, a questão do ser é o único tema filosófico digno de ser pensado. Nela, a filosofia é ontologia.

Para Heidegger, a filosofia não é nem ciência teórica — puramente abstrata, e portanto, ontológica; nem Visão-de-mundo — conhecimento do ente, e portanto, ôntica. A filosofia já pressupõe o ôntico, e não se deixa estabelecer apenas pelo ontológico. A filosofia é o pensamento do ser. Tendo o ser como questão, para uma devida investigação, ela é ontologia. Só que ontologia aqui não quer dizer ciência do ser enquanto ser. Ontologia quer dizer estudo do ser pensando a diferença que há entre ele e o ente, entre o ontológico e o ôntico. Neste pensamento não há lugar nem para a ontologia, nem para a metafísica tradicionais. Apesar disso, Heidegger não exclui a tradição. Quer tão somente que a metafísica retome as suas origens: deixe de ser ciência da substância e venha a ser aquilo que ela é.

Apesar da imensidão e da dificuldade que é abordar o tema filosofia, algo nos auxilia neste caminho. O que é esse algo? O fato de estarmos quase no último capítulo desta dissertação. Já tivemos a oportunidade de falar sobre o pensamento heideggeriano, portanto, um caminho nos é acenado: O caminho do ser.

Em Heidegger, a metafísica é o elemento primeiro da filosofia, é a questão do ser que lhe nutre o solo. Mas questão do ser quer dizer pensar, aprofundando o sentido da verdade como *alétheia*. Pensar assim elimina, portanto, a própria metafísica.

Pode parecer contraditório, mas não é. O fato é que em Heidegger a metafísica representa também o dogmatismo, o pensamento que caracteriza e que compreende a questão do ser através da essência do ser, isto é, através do significado do ser enquanto ser. Por isso, o pensamento é abstrato, já que provém da transcendência do sensível e do processo de abstração que desloca o homem das coisas propriamente ditas e o eleva ao supra-sensível.

A nosso ver, em Heidegger, é como se existissem duas metafísicas: uma que é e a outra que está. A que é, é desde a sua origem; porém, ainda não se consumou. A outra é o edifício construído pela tradição de pensamento. É a ela que Heidegger direciona as suas críticas. Apesar de

criticar, Heidegger não renega a metafísica. É importante ressaltar que as críticas que Heidegger faz não representam uma exclusão. Quase sempre ele almeja que as coisas retomem o caminho no rumo de si-mesmas.

Superar a metafísica significa ultrapassar o pensamento dicotômico que impossibilita o homem (*Dasein*) de estar próximo das coisas enquanto coisas, e nessa relação de proximidade, perceber o ser, o nada, não no sentido negativo, mas de pleno de possibilidade, no sentido de inteiro. Inteiro porque está aberto ao acontecer, ao encontro entre homem e coisa.

Para ele, a metafísica não é um ramo a mais do saber. A metafísica é filosofia. Não há diferença entre elas. No entanto, como a metafísica não chegou à plenitude e o que existe é o edifício dogmático, Heidegger criou o conceito de superação da metafísica, buscando, através dele, acenar para o *fundo* da metafísica.

Heidegger falava mesmo no fim da filosofia. Fim da filosofia significa o acabamento da metafísica. Por outro lado, no acabamento da metafísica está em jogo a extrema possibilidade da mesma. Reserva-se, então, uma tarefa a ser realizada: a de **superar a metafísica**, a de se voltar a perguntar pela questão de fundo da filosofia e da metafísica. A tarefa de se voltar a pensar sem ser por representação técnico-científica, assegurando a possibilidade de poder não ser nem racional, nem irracional; ser algo que está para além das dicotomias.

Endereço da Autora:
Rua Monte Alegre, 356 / 301
Santa Teresa
20240-191 Rio de Janeiro — RJ