4

A obra de arte como o pôr-se em obra da verdade

A verdade é marcada pelo conflito entre duas forças, uma de velamento e outra de desvelamento. Conflito indecível, uma vez que não há velamento ou desvelamento completo, sua dinâmica é a verdade tal como é pensada por Heidegger. Embora este seja o caminho ao qual nos levou à nossa pesquisa, ainda resta a objeção de que em nenhum momento, nos textos de Heidegger que vimos até agora, ele traz esse conflito para o centro de suas investigações. É em busca disso que nos direcionamos agora ao pensamento heideggeriano da arte, mais precisamente ao seu texto intitulado *A origem da obra de arte*.

Que aquilo que está em jogo na obra de arte é a verdade, isso já é uma inovação do pensamento heideggeriano. Essa inovação, no entanto, não pode nos surpreender por completo. No primeiro capítulo, já expomos a oposição radical feita por Heidegger à divisão da filosofia em disciplinas. Essa oposição vinha ainda acompanhada pela indicação de que a ética havia sido pensada mais originariamente lá onde uma tal divisão ainda não havia se dado. Assim, que a nossa investigação sobre a ética nos tenha primeiro levado a investigar a verdade, conceito tradicionalmente pensado no campo da lógica, e agora nos esteja levando em direção à obra de arte, que é tradicionalmente pensada dentro do campo da estética, não só não deve nos surpreender como pode mesmo servir como indicação de que estamos no caminho certo. Pois se nossa investigação acerca da ética não transgredisse os limites de qualquer uma das disciplinas filosóficas tradicionais, ou seja, se em nossa investigação nós não atravessássemos todas estas disciplinas, isso seria um claro sinal de que não havíamos ainda encontrado o caminho que nos indicava Heidegger.

Neste capítulo, começaremos por expor a tese central de Heidegger no texto em questão, a saber, que o que está em jogo na obra de arte é o pôr-se em obra da verdade, para depois retornarmos à nossa questão do conflito entre o velamento e o desvelamento que marca a verdade. Esperamos assim não só ir mais longe em nossa compreensão do conceito de verdade heideggeriano, mas também preparar o caminho para a abordagem dos textos heideggerianos nos quais este trata do habitar humano, tarefa final e inevitável de nossa investigação acerca da relação entre verdade e ética no pensamento heideggeriano.

No início do texto *A origem da obra de arte*, Heidegger se pergunta onde ele deve buscar a essência da arte: na arte, no artista, ou na obra de arte. O artista, nos diz ele, só é artista através da obra de arte. Esta, por sua vez, só toma sua forma através do trabalho do artista. Ambos, por outro lado, jamais poderiam existir sem a arte, que deve então, necessariamente, precedê-los. Ao círculo que se estabelece Heidegger responde dando preeminência à obra de arte. Decisão aparentemente arbitrária, ela se justifica se tivermos em vista o movimento do pensamento heideggeriano. Uma vez que a pergunta pela arte é necessariamente a pergunta pela essência da obra de arte, e o título do texto já nos indica em que sentido a essência é pensada aqui, a saber, como origem, a tentativa é de buscar essa essência ali onde a arte tem lugar de forma atual. Também podemos compreender essa escolha se tivermos em mente o “método” heideggeriano de investigação do ser. É indo em direção ao ente que devemos nos encaminhar, e é ao ente que devemos perguntar pelo ser. No caso da arte, o ente não pode ser senão a obra de arte.

Num primeiro momento, nos diz Heidegger, o que se mostra na obra de arte é o seu caráter ‘coisal’. Isto é, um quadro partilha deste caráter coisal que também está presente numa simples cadeira, e em todos os objetos mundanos. É dessa forma que muitas pessoas encontram a obra de arte, como um mero objeto. Heidegger cita como exemplo as pessoas que trabalham nos museus. É claro que não é dessa forma que ele pretende investigar as obras de arte, e sim da forma como eles são encontrados por aqueles que as experimentam e apreciam. No entanto, Heidegger faz questão de nos avisar que “nem mesmo a sempre exaltada experiência estética não pode se furtar do aspecto coisal da obra de arte”¹¹⁸. É nesse sentido que ele nos diz ainda:

“O elemento coisal é presente de forma tão irremovível na obra de arte que nós somos compelidos a dizer que o trabalho arquitetônico está na pedra, a escultura na madeira, a pintura na cor, o trabalho linguístico na fala, a composição musical no som”¹¹⁹

Aparece aqui algo de ineliminável, como se a obra de arte não pudesse jamais ser reduzida a esse algo outro que a obra de arte seria para além do seu

¹¹⁸ Id. Pág. 145.

¹¹⁹ Id. Pág. 145.

aspecto coisal, que Heidegger chama, de início, de “natureza artística”. O que torna a obra de arte diferente do mero objeto intramundano é que a obra de arte “torna público algo outro que ela mesma; ela manifesta algo outro; ela é uma alegoria”¹²⁰. É neste sentido, nos diz Heidegger, que a estética tradicional nos diz que a obra de arte é um símbolo.

Mas este símbolo, esse objeto que manifesta um outro, é exatamente o caráter coisal da obra. E é justamente este objeto, este símbolo, que o artista faz com sua mão de obra. Assim, o acento de investigação heideggeriana vai ser diferente do acento da investigação estética tradicional: Heidegger vai em direção deste caráter coisal da obra, e é nele que ele vai buscar a origem da obra de arte, ou seja, a essência da arte. Para investigar esse caráter coisal, no entanto, é preciso que antes se saiba, com clareza, o que é uma coisa. Pois esse caráter coisal não é senão a essência da coisa.

Mas o que Heidegger vai tomar aqui por coisas? Ao contrário do que poderíamos esperar, ele não vai tomar como coisas todo e qualquer ente. Nem muito menos utilizar a categoria, criada por ele em *Ser e Tempo*, do utensílio. Heidegger vai buscar as meras coisas. Ele nos diz:

“ ‘*Mera*’ aqui quer dizer, em primeiro lugar, a pura coisa, que é simplesmente uma coisa e nada mais; mais, ao mesmo tempo, significa isso que é apenas uma coisa, num sentido quase pejorativo. São as meras coisas, excluindo mesmo os utensílios, que contam como coisas no sentido próprio”¹²¹

Heidegger vai, então, passar rapidamente por algumas das abordagens históricas dadas a esse aspecto coisal pela metafísica. A primeira seria tomar a coisa como o suporte de suas propriedades. Ela seria uma entidade metafísica diferente de suas características, uma substância independente dos seus acidentes. Uma segunda concepção partiria da sensibilidade. As coisas chegariam ao homem através dos seus sentidos, e seriam a unidade das múltiplas sensações.

Uma terceira tentativa consiste nos conceitos de matéria e forma. A coisa seria matéria mas também forma, uma matéria com forma. Esses conceitos, no entanto, são forjados para dar conta dos utensílios. A forma é a distribuição da matéria no espaço, feita de acordo com a utilidade da coisa, ela mesma sempre

¹²⁰ Id. Pág. 145.

¹²¹ Id. Pág. 147.

anterior à própria coisa. É da experiência produtiva que se origina esse par conceitual. Assim, matéria e forma não podem ser consideradas como aspectos originários do caráter coisal da mera coisa. A mera coisa vai se aproximar da obra de arte em seu caráter de auto-suficiência, que, por sua vez, exclui toda e qualquer utilidade. Um utensílio é exatamente um ente que está situado numa totalidade referencial, e que, portanto, tem seu uso em conjunto com diversos outros entes. Um utensílio não é e nem nunca pode ser auto-suficiente. Ao contrário, o uso supõe referência, sentido, mas supõe ainda o esquecimento de ambos.

Esses três modos de abordagem vão então ser descartados por Heidegger, que vai mesmo propôr que eles impedem o desvelamento da coisalidade da coisa. A tentativa vai ser justamente de deixar que o caráter coisal apareça nele mesmo, e da sua maneira. Esse descarte, no entanto, não é sem uma importante meditação acerca do fracasso dessas abordagens:

“Essa linha de pensamento parece se deparar com sua maior resistência na definição da coisalidade da coisa; pois onde mais pode estar a causa da falha dos esforços mencionados? A despreziosa coisa nos evade teimosamente. Ou pode ser que essa auto recusa da mera coisa, essa auto contida, irredutível espontaneidade, pertence justamente à essência da coisa? Não deve esse estranho e incomunicativo traço da essência da coisa se tornar intimamente familiar para o pensamento que tenta pensar a coisa?”¹²²

O que fica claro aqui é que esse caráter coisal vai passar justamente por essa resistência à definição. Podemos ir ainda mais além e dizer, agora, que se trata de uma resistência ao desvelamento. É como se fosse próprio à coisalidade da coisa esse ocultar-se, esse velar-se, como se a coisa só pudesse se mostrar velando-se. O caráter coisal da coisa é algo de uma certa opacidade ao pensamento.

É justamente neste momento do texto heideggeriano que aparece o par conceitual que mais nos interessa. É o conflito entre mundo e terra, o pôr-se em obra da verdade, que está em jogo na obra de arte, e é somente através desse conflito que podemos compreender o pensamento heideggeriano da arte e também da verdade. *Mundo* é a força de desvelamento e *terra* é a força de velamento, o caráter coisal.

O quadro de Van Gogh mostra um par de sapatos de camponeses. A respeito deste quadro, Heidegger nos diz:

¹²² Id. Pág. 157.

“Da abertura escura do gasto interior dos sapatos a penosa caminhada do camponês olha para fora. No duro peso rústico dos sapatos está a tenacidade acumulada do seu lento caminhar através dos longos e sempre uniformes campos varridos pelo vento forte. No couro está a umidade e a riqueza do solo. Debaixo das solas encontra-se a solidão do caminho do campo no cair da noite. Nos sapatos vibra o silencioso chamado da terra, sua dádiva quieta do grão colhido e sua inexplicável auto recusa na estéril desolação do campo invernal. Esse utensílio é impregnado por uma preocupação resignada com a certeza do pão, a alegria sem palavras de ter uma vez mais agüentado a necessidade, o tremor diante do iminente parto e o calafrio diante da circundante ameaça da morte. Esse utensílio pertence à *terra*, e está protegido no *mundo* da camponesa. Deste pertencer protegido o utensílio mesmo ergue-se para o seu permanecer-em-si-mesmo”¹²³.

Heidegger ainda nos diz algumas palavras sobre a relação entre terra e mundo. O modo de ser do utensílio, nos diz ele, consiste sem dúvida na sua utilidade. Mas esta, por sua vez, só é possível graças à confiabilidade. Essa confiabilidade é justamente o traço de permanência do mundo, é porque um utensílio é confiável que ele pode ser utensílio, ou seja, é a confiabilidade que garante a utilidade. Quando um utensílio não é mais confiável, então ele perde sua utilidade. Podemos pensar a confiabilidade como o traço do mundo que protege. Ela protege, justamente, aquilo que está no mundo da incerteza e da imprevisibilidade da terra.

Foi através da obra de arte que os sapatos se mostraram como o que são, e que mundo e terra foram revelados. Estes dois fatos não podem ser pensados de forma desconexas. Mundo e terra só puderam ser revelados quando o utensílio foi retirado do mundo, da cadeia de referência, utilidade, e confiabilidade, e foi colocado como obra de arte. O caráter coisal da coisa pôde ser, assim, pensado através da obra de arte (e em conjunto com os conceitos de mundo e terra), quando o oposto se mostrou impossível. É então que Heidegger nos diz: “Na obra de arte a verdade dos entes se coloca em obra”¹²⁴. A verdade dos entes não é senão o ser. Ao mesmo tempo, podemos dizer que o pensamento heideggeriano pensa a arte não como o lugar do belo, mas da verdade.

Mundo e terra. O primeiro, Heidegger caracteriza como aquele que abre, que desvela. Sobre a terra, heidegger nos diz:

¹²³ Id. Pág. 159.

¹²⁴ Id. Pág. 162.

“Terra é aquilo que vem adiante e abriga. Terra, irredutivelmente espontânea, é sem esforço e incansável. Sobre terra e nela, o homem histórico funda seu habitar no mundo. Estabelecendo um mundo, a obra coloca adiante a terra. Esse colocar adiante [set fourth] deve ser pensado no sentido estrito da palavra. A obra move a terra mesma para a região aberta de um mundo e a mantém lá. *A obra deixa a terra ser a terra.*”¹²⁵

A obra de arte nos mostra a terra como essa força de velamento, de retraimento, de abrigo, que ela é. A terra se revela no aberto como o velamento por excelência, como a força de velamento. Assim, ela mantém sua opacidade, e Heidegger nos diz que a terra “destrói qualquer tentativa de penetrá-la”¹²⁶. De que maneira se relacionam mundo e terra? “A oposição de mundo e terra é o conflito”¹²⁷, nos diz Heidegger. Esse é o conflito que marca a obra de arte, pois não é outra coisa que está em jogo na obra de arte senão a relação entre mundo e terra.

“Estabelecendo um mundo e colocando adiante a terra, a obra é um instigar do conflito. Isso não acontece de modo que a obra deva, ao mesmo tempo, resolver e terminar com o conflito com um acordo insípido, mas de modo que o conflito permaneça um conflito. Estabelecendo um mundo e colocando adiante a terra, a obra realiza este conflito. O ser-obra da obra consiste no instigar do conflito entre mundo e terra.”¹²⁸

O que está em jogo na obra de arte, como vimos antes, é o pôr-se em obra da verdade. Ao mesmo tempo, agora vemos também que o que está em jogo na obra de arte é o conflito entre mundo e terra. As duas definições, no entanto, não são absolutamente excludentes. Heidegger chega a fazer ele mesmo a articulação, e é nessa articulação que encontramos a validação de nossa hipótese de que era em sua investigação sobre a obra de arte onde o conflito entre velamento e desvelamento vinha para o primeiro plano. Heidegger nos diz:

¹²⁵ Id. Pág. 171.

¹²⁶ Id. Pág. 172.

¹²⁷ Id. Pág. 174.

¹²⁸ Id. Pág. 175.

“A terra se projeta através do mundo e o mundo se funda na terra somente enquanto a verdade acontece como o conflito primal entre abertura e velamento. Mas como isso acontece? Nós respondemos: acontece de algumas formas essenciais. Uma dessas formas em que a verdade acontece é o ser-obra da obra. Estabelecendo um mundo e colocar adiante a terra, a obra é o instigar do conflito no qual o desvelamento dos entes como um todo, ou a verdade, é conseguida.”¹²⁹

A verdade acontece neste conflito. Essa formulação já nos dá a medida do esforço, da batalha, que é o desvelamento. Desvelamento que nunca pode ser total, como vimos ainda no primeiro capítulo. Mais uma vez nos deparamos com a impossibilidade de reconciliação. No segundo capítulo, quando tratávamos do Isso, também lá nos deparamos com a impossibilidade de reconciliação do *Dasein* com ele mesmo. A cisão inerente ao *Dasein* é ineliminável. E também lá a experiência fundamental, que marcava o limite diante do qual se encontra qualquer esforço de reconciliação, era a de um velado. O traço fundamental do Isso é que o seu clamar não desvela nada senão o *Dasein* em seu poder ser mais próprio. Esse ser mais próprio, no entanto, permanece indeterminado. Ele é sempre uma questão diante da qual o *Dasein* é colocado, e nunca uma resposta. O velamento é experimentado aqui em seu ser negativo, ou seja, em sua pura negatividade.

Nesse momento Heidegger ainda nos diz:

“Ao aberto pertencem mundo e terra. Mas o mundo não é simplesmente a região aberta que corresponde à clareira, e a terra não é simplesmente a região fechada que corresponde ao velamento. Ao invés, mundo é o abrir dos caminhos das direções guadoras essenciais às quais toda decisão obedece. Toda decisão, no entanto, se baseia em algo não dominado, algo velado, confuso; ou não seria jamais uma decisão¹³⁰. A terra não é simplesmente a região fechada mas sim isso que aparece como auto-fechamento.”¹³¹

¹²⁹ Id. Pág. 180.

¹³⁰ O termo alemão é *Entscheiden*, e não *Entschlossenheit*. O termo é originalmente um adjetivo que significa resoluto, firme; decidido (nos baseamos aqui no dicionário *Langenscheidt: Taschenwörterbuch Portugiesisch*. Ed. Langenscheidt. 2001: München. Pág. 775). Interessante notar a troca de um termo tão importante na obra de Heidegger. Notamos que dentro do mesmo verbete no dicionário podemos encontrar o verbo *Entschleiern*, com os significados de retirar o véu, desvelar. O novo vocábulo, portanto, mantém uma relação significativa próxima com o desvelamento, assim como *Entschlossenheit* mantém com *Erschlossenheit*, traduzido por abertura em *Ser e Tempo* (em nosso mesmo dicionário, na página 782, encontramos o verbo *Erschließen* sendo traduzido por abrir). Tais semelhanças de significado e morfologia nos deixam confiantes de que se trata nessa passagem propriamente da decisão, confiança que nos parece ser confirmada nas reflexões que se seguem.

¹³¹ Id.

Essa passagem é importante por dois motivos. Primeiro porque ela nos permite precisar melhor a relação entre o primeiro par conceitual, velado e desvelado, e o segundo par conceitual, mundo e terra. Essa relação, como nos mostra Heidegger, não é assim tão óbvia. A terra não é simplesmente o velado, e o mundo não é simplesmente o desvelado, porque a terra é aquilo que aparece como a força do velamento dentro do mundo. Ao aberto, ao desvelado, pertencem mundo e terra. A terra é o aparecimento do velado como tal no mundo. E não poderia ser diferente, pois o velado, a região fechada, é justamente aquilo que limita o desvelamento, aquilo que faz limite com o mundo. É esse limite que aparece com a terra.

O segundo motivo que torna essa passagem tão importante é o aparecimento da decisão, termo ético tão fundamental que já exploramos no segundo capítulo. Ela aparece aqui neste contexto do conflito entre mundo e terra. Além de confirmar, mais uma vez, que mesmo na interrogação da obra de arte nosso caminho jamais se afastou da interrogação da questão ética, esse aparecimento nos permite pensar a decisão mais uma vez e sob um novo prisma. A decisão entre mundo e terra é a decisão entre o desvelado e o velado como ele aparece no mundo. O que Heidegger nos diz é que toda decisão obedece às direções guadoras dadas pelo mundo, mas se baseia em algo outro, em algo confuso, não dominado, velado e, por que não dizer, indeterminado.

A primeira coisa que salta aos olhos nessa formulação heideggeriana é que o mundo aparece aqui, por oposição, como o que é dominado e determinado. Trata-se, então, do mundo circundante, o mundo da cotidianidade. Mas se isso é verdade, então a formulação de Heidegger é um tanto ou quanto problemática. Estaria ele dizendo que a decisão, talvez o momento ético mais fundamental de seu pensamento, retiraria suas direções da cotidianidade? Mas não é a decisão justamente o momento de propriedade radical? Não são propriedade e cotidianidade termos absolutamente opostos? No segundo capítulo definimos propriedade como apropriação da cotidianidade, de modo que uma tal oposição não pode ser sem relação. Trata-se agora de pensarmos melhor essa relação.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger nos diz:

“A decisão não desprende o *Dasein*, enquanto *ser-si-mesmo mais próprio*, de seu mundo, ela não a isola num eu solto no ar. E como poderia se o *Dasein*, no sentido de abertura própria, nada mais é *propriamente* do que *ser-no-mundo*? A decisão traz o si-mesmo justamente para o ser que sempre se ocupa do que está a mão e o empurra para o ser-com da preocupação com os outros.”¹³²

O que está em questão são as consequências da decisão. Ao tomar uma decisão, o *Dasein* não se encontra depois desprendido do mundo, alheio à cotidianidade, em algum tipo de limbo filosófico. Isso, nos diz Heidegger, nem seria possível. O *Dasein* é *propriamente ser-no-mundo*. Quando Heidegger nos diz isso ele está, de uma vez por todas, destruindo qualquer possibilidade de leitura de *Ser e Tempo* através de uma polaridade do tipo propriedade-impropriedade. A impropriedade é parte integrante do ser próprio do *Dasein*. É isso que devemos compreender quando Heidegger nos diz que o *Dasein* não pode ficar isolado do mundo porque ele é, em seu ser mais próprio, ser no mundo. Mas o que muda, então, com a decisão? A última frase de Heidegger também deixa isso claro: o que muda é que agora é o si-mesmo, e não o impessoal (como é de início e na maior parte das vezes), que se ocupa e que é com os outros na cotidianidade.

A decisão seria, então, aquilo que concretizaria uma existência própria fáctica do *Dasein*. Seria mesmo assim? Basta então que o *Dasein* se decida para que isso se dê. Sim e não. Sim porque a decisão traz o si mesmo para a cotidianidade, e não porque nenhuma decisão pode ter esse efeito definitivo. Ainda na mesma página do trecho anteriormente citado, Heidegger nos lembra que “todavia, enquanto cura, o *Dasein* se determina por facticidade e decadência”¹³³. Que Heidegger nos diga isso enquanto descreve a decisão, não deve passar despercebido. As palavras do autor não podem senão nos colocar em guarda diante de qualquer interpretação que pretenda estabelecer uma existência própria do *Dasein*. Para que o *Dasein* pudesse existir propriamente de forma definitiva, ele deveria escapar totalmente à facticidade e à decadência. Um *Dasein* que escapasse totalmente a isso não seria mais cura e, como vimos, a cura não é senão o ser mais próprio do *Dasein*. Uma tal interpretação, portanto, buscando afirmar a possibilidade da existência própria definitiva do *Dasein*, sacrificaria justamente o ser mais próprio, e, portanto, o ser si mesmo do *Dasein*.

¹³² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Vol. II. Pág. 88.

¹³³ Id.

Compreendemos agora, talvez, um pouco melhor a relação entre propriedade e impropriedade no pensamento heideggeriano. Ainda nos falta, no entanto, explicar melhor o que Heidegger quer dizer com ‘direções’ quando ele diz que a decisão as tira do mundo. O que são essas direções, afinal? Em *Ser e Tempo* Heidegger nos diz que “de acordo com sua essência ontológica, a decisão é sempre decisão de um determinado *Dasein* em seus fatos”.¹³⁴ Toda decisão é, portanto, decisão de um *Dasein* particular, ôntico, preso em uma situação ôntica. Na decisão se trata justamente de quebrar essa prisão ôntica, ainda que por um momento evanescente. Pois é justamente esse momento que vai permitir a reestruturação de uma dada situação ôntica. Heidegger nos diz:

“Decisão só ‘existe’ enquanto o estado de estar decidido [tradução modificada do termo alemão *Entschlossenheit*] que se projeta numa compreensão. Mas em direção de que o *Dasein* se decide na decisão? Para que ele deve se decidir? Somente o estado de estar decidido pode dar a resposta. Seria uma total incompreensão do fenômeno da decisão pretender que ela seja meramente um apoderar-se das possibilidades apresentadas e recomendadas. *O estado de estar decidido é justamente o projeto e a determinação que, cada vez, abrem as possibilidades de fato.*”¹³⁵

Heidegger fala então de um estado de estar decidido. Nesse estado, ele nos diz, as possibilidades de fato são abertas. O importante aqui é que percebamos que, quando Heidegger fala que a decisão retira suas direções do mundo ele não quer absolutamente dizer que ela opta entre possibilidades já dadas e julgadas pelo mundo, ou seja, pelo impessoal. Isso não poderia jamais ser um momento de propriedade. Trata-se, ao contrário, de abrir novas possibilidades de fato no mundo. O momento da decisão é um momento de modificação. Talvez possamos até mesmo dizer, de construção e de habitação do mundo. Na decisão novas possibilidades são abertas pelo *Dasein*, possibilidades que não estavam dadas anteriormente.

Heidegger ainda nos diz alguma coisa que nos permite pensar essas novas possibilidades. No trecho que se segue ao anteriormente citado ele nos diz:

¹³⁴ Id.

¹³⁵ Id.

“A *indeterminação* que caracteriza cada poder-ser de fato lançado do *Dasein* pertence necessariamente à decisão. A decisão só está segura de si enquanto o estado de estar decidido.”¹³⁶

O que Heidegger pretende nos mostrar é que o *Dasein* pouco ou nada sabe a respeito dessas novas possibilidades. Isso quer dizer que ele nada sabe em relação às conseqüências fácticas de sua decisão. Não há como prever, por exemplo, se uma determinada escolha será boa ou ruim. Na decisão, o *Dasein* abre, cria novas possibilidades para a existência fáctica. O *Dasein*, no entanto, precisa escolher entre essas possibilidades para que a decisão de fato se dê. Esse é o momento de retorno à cotidianidade da decisão. E é por isso que Heidegger diz que o estado de estar decidido abre, *a cada vez*, novas possibilidades. Se não houvesse retorno, ele só precisaria abrir uma vez. A decisão seria definitiva. O *Dasein* pode estar seguro de seu estado de estar decidido, isso quer dizer, ele pode estar seguro de que se trata de uma decisão. Mas o que implica essa decisão enquanto poder-ser de fato lançado, ou seja, o que vai implicar essa decisão uma vez que ela tenha sido tomada, isso permanece indeterminado.

Toda decisão retira suas direções do mundo, no sentido de que é a existência fáctica no mundo que coloca problemas para o *Dasein*, e que é sempre para ela que ele deve retornar. Não se trata de decidir para escapar da impropriedade, até porque uma tal decisão seria necessariamente uma forma de fuga. A decisão, como pensada por Heidegger, é justamente o oposto dessa fuga da cotidianidade, ela é o momento em que o *Dasein*, ainda que de modo evanescente, ec-siste propriamente. Nos resta agora investigar a segunda parte daquela citação, a saber, a parte onde Heidegger diz que toda decisão se baseia em algo não dominado, algo velado, confuso; ou não seria jamais uma decisão. A chave para a compreensão da relação entre a decisão e esse velado, esse indeterminado, está em que fixemos nosso pensamento e nossa investigação nessa relação mesma. Mas qual é essa relação? O texto em inglês a define através da palavra *bases*, que traduzimos por ‘se baseia’. Mais uma vez aqui é o texto alemão que vem ao nosso auxílio. Heidegger utiliza a expressão *gründet sich*. *Grund*, como sabemos, é uma palavra marcada no pensamento heideggeriano e, podemos mesmo dizer, em toda a metafísica. *Grund* diz o fundamento. Numa de suas investigações, Heidegger se debruçou sobre o que ele chamou de o grande

¹³⁶ Id.

princípio (*Satz*) da metafísica: o princípio do fundamento (*Der Satz vom Grund*). É a esta investigação que recorreremos agora na esperança de elucidarmos melhor o que Heidegger entende por *Grund*.

O princípio de razão diz *nihil est sine ratione*¹³⁷. Esse princípio foi mais tarde reformulado em sua forma rigorosa por Leibniz, que o transforma no *principium reddendae rationis sufficientis*. O princípio pede agora que todos os entes tenham não só uma razão de ser, pois sem razão nada é, mas que uma tal razão seja *suficiente*. Isso quer dizer, que ela seja uma só. É neste momento, nos diz Heidegger, que começa o domínio do princípio de razão. É aqui que ele é elevado ao *status* de princípio máximo metafísico. Heidegger nos diz ainda que “é somente agora que se torna possível isso que nós chamamos de ciência moderna da natureza e técnica contemporânea”¹³⁸. Acentuando a importância de uma tal mudança, Heidegger nos diz:

“O fato de que o ser se revista da *objetividade* dos objetos para se dispensar como tal, mas nos usurpe sua essência própria de ser, define uma nova época do retraimento. Essa época caracteriza a essência íntima do que nós chamamos os tempos modernos.”¹³⁹

O ser se reveste da objetividade dos objetos na medida em que a resposta ao princípio de razão para o porque do ser é sempre um ente. A resposta a essa formulação de Leibniz vem, não surpreendentemente, de um poeta. Trata-se de Angelus Silesius¹⁴⁰, que diz em um de seus poemas que “a rosa é sem porque”¹⁴¹, ela “floresce porque floresce”¹⁴². A respeito deste verso Heidegger nos diz:

“Aqui o ‘porque’ não reenvia, como de costume, a algo outro, que não seria um florir e que deveria fundar a floração a partir de uma alteridade. O ‘porque’ da sentença reenvia simplesmente à floração ela mesma. A floração se funda nela mesma, tem sua razão com e nela mesma.”¹⁴³

¹³⁷ HEIDEGGER, Martin. *Le principe de raison*. Ed. Gallimard. Paris: 1962. Pág. 129.

¹³⁸ Id. Pág. 139.

¹³⁹ Id.

¹⁴⁰ Que este nome signifique anjo do silêncio não deve nos passar despercebido. Se o silêncio é o modo mais próprio do discurso, não é senão no caminho do ser e para longe da impropriedade dos entes que o poeta nos remete.

¹⁴¹ Id. Pág. 141.

¹⁴² Id.

¹⁴³ Id.

Encontramos aqui o ponto chave da crítica heideggeriana. O fundamento, se quisermos que ele permaneça no ser e não nos entes, não deve remeter a uma alteridade. O fundamento é o ser ele mesmo. Mas o ser carece de qualquer determinação, ele é confuso e não dominado. Ainda neste mesmo curso, Heidegger chega a dizer que o fundamento é o abismo. Ora, não pode ser senão disso que Heidegger nos fala quando ele nos diz que toda decisão deve se fundar em um indeterminado, em um confuso e um não dominado. Ela deve aí se fundar porque essa é a marca do ser. Que a decisão se funde em algo com tais traços é a prova existenciária de que o *Dasein* se encontra em seu estado de estar decidida, de que se trata propriamente de uma decisão.

Mas se a decisão é um momento de abertura privilegiada do *Dasein*, se ela é um momento onde o *Dasein* é todo, se ela é um momento onde o *Dasein* é o seu ser si mesmo mais próprio, então esse fundamento no qual ele se baseia na decisão não pode ser outro senão esse mesmo ser si mesmo mais próprio. No segundo capítulo, vimos que Heidegger chama esse ser si mesmo mais próprio de Isso, e vimos que o Isso tem todas as características que Heidegger diz ter o fundamento de toda decisão. Encontramos aqui, então, mais uma comprovação da importância central que o Isso tem no pensamento heideggeriano. Ele é esse fundamento radicalmente negativo no qual toda decisão se baseia. Isso não pode nos surpreender, na medida em que o Isso aparece em *Ser e Tempo* justamente quando Heidegger está preocupado em demonstrar a possibilidade existenciária do poder ser próprio do *Dasein*, um lugar, ou um momento, da cotidianidade onde apareça o *Dasein* em sua existencialidade. O Isso mostra essa possibilidade, e a concretização dessa possibilidade é a decisão. O Isso, o *Dasein* como clamante, é a condição de possibilidade da decisão. A decisão é a resposta própria, a resposta que não foge, que o *Dasein* pode dar ao clamor.