

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

VICTOR HUGO DE OLIVEIRA MARQUES

**O PROBLEMA DO FUNDAMENTO NOS ESCRITOS DE HEIDEGGER:
DE 1927 A 1930**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**GOIÂNIA
2012**

VICTOR HUGO DE OLIVEIRA MARQUES

**O PROBLEMA DO FUNDAMENTO NOS ESCRITOS DE HEIDEGGER:
DE 1927 A 1930**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre em Filosofia
no Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Área de Concentração em Filosofia,
Universidade Federal de Goiás.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Martina Korelc.

**GOIÂNIA
2012**

VICTOR HUGO DE OLIVEIRA MARQUES

**O PROBLEMA DO FUNDAMENTO NOS ESCRITOS DE HEIDEGGER:
DE 1927 A 1930**

Dissertação aprovada para obtenção do grau de Mestre em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia, Universidade Federal de Goiás.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Martina Korelc.

Comissão Examinadora:

Prof^ª. Dr^ª. Martina Korelc (UFG)
Presidente/Orientadora

Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis (UFMS)

Prof^ª. Dr^ª. Márcia Zebina (UFG)

GOIÂNIA, 05 de julho de 2012.

À minha mãe
(*in memórian*)

À minha grande companheira e, sobretudo,
amiga verdadeira, que passei
a admirar e ter um
profundo carinho
e respeito,
Juliene

AGRADECIMENTOS

Neste agradecimento, gostaria de não citar nomes de espécie nenhuma. Apenas agradeço a todos e todas que direta ou indiretamente contribuíram para que esse trabalho fosse possível. Incluo também todos aqueles que nada fizeram para que esta pesquisa pudesse existir, pois a simples ausência mostra quanto não se atrapalha.

“Estamos condenados, mas talvez felizmente
condenados, a viver num universo *finito*
mas sem limites (de causas e razões)...”
Adelio Melo

RESUMO

A questão filosófica do fundamento está, de alguma forma, vinculada com a possibilidade de sua negação, ou seja, a necessidade de elevar o fundamento à ordem da objetividade revela justamente que o absurdo, o acaso, a contingência, a finitude, o acidente entre outros põe em questão a própria exigência fundacionista. Neste sentido, há uma real necessidade de discutir quais são as condições de possibilidade da fundamentação. Para tanto, toma-se os escritos de Heidegger pós *Ser e Tempo* e antes da chamada “viragem” (1927-1930). Estes textos apresentam uma discussão com o *Princípio de Razão Suficiente* como foi formulado por Leibniz, na medida em que este princípio é conhecido pela tradição filosófica como o “princípio fundamental dos raciocínios”. Contudo, a questão norteadora desta pesquisa não está em simplesmente apreender a compreensão heideggeriana do princípio leibniziano e sua função fundamentadora, mas em discutir se, a partir da proposta heideggeriana de um fundamento sem fundamento (*Abgrund*), pode-se justificar um niilismo ou, ao contrário, o esforço filosófico de pensar o fundamento em sua radicalidade, sem, no entanto, conduzi-lo à fundamentação última.

Palavra-chave: Princípio de Razão Suficiente; Transcendência do *Dasein*; Liberdade; Fundamento; *Abgrund*;

ZUSAMMENFASSUNG

Die philosophische Frage des Grundes ist irgendwie verbunden mit der Möglichkeit ihrer Verneinung, d.h. die Notwendigkeit, den Grund zum Rang der Objektivität zu erhöhen, zeigt genau, dass das Absurde, der Zufall, die Kontingenz, die Endlichkeit, die Nebensächlichkeit und Anderes die Forderung eines Grundes selbst in Frage stellen. In diesem Sinne besteht eine wirkliche Notwendigkeit, zu diskutieren, welches die Bedingungen der Möglichkeit der Begründung sind. Dazu nimmt man die Schriften Heideggers nach *Sein und Zeit* und vor der so genannten „Kehre“ (1927 – 1930). Diese Texte beinhalten eine Auseinandersetzung mit dem Satz des ausreichenden Grundes, wie er von Leibniz formuliert wurde, soweit dieses Prinzip der philosophischen Tradition als der „Satz der Schlussfolgerungen“ bekannt ist. Jedoch liegt die leitende Frage dieser Forschungsarbeit nicht einfach im Begreifen des Verständnisses Heideggers des Leibnizschen Prinzips und seiner begründenden Funktion, sondern in der Diskussion, ob, ausgehend von Heideggers Entwurf eines Abgrundes, ein Nihilismus gerechtfertigt werden kann, oder im Gegensatz dazu die philosophische Anstrengung des Denkens über den Grund in seinem Radikalismus, ohne ihn jedoch zur letzten Begründung zu führen.

Schlüsselwort: Satz des ausreichenden Grundes; die Transzendenz des Dasein; Freiheit; Grund; Abgrund.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. CARACTERIZAÇÃO DO PROBLEMA DO FUNDAMENTO.....	16
1.1 O DIÁLOGO COM LEIBNIZ: O PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE.....	18
1.1.1 <i>A Escolha de Leibniz.....</i>	19
1.1.2 <i>A Filosofia Leibniziana.....</i>	23
1.1.3 <i>A Gênese do Princípio de Razão Suficiente em Leibniz.....</i>	29
1.2 TEMATIZAÇÃO PREPARATÓRIA PARA A ABERTURA DO PROBLEMA DO FUNDAMENTO.....	38
1.2.1 <i>Leitura Heideggeriana do Princípio de Razão Suficiente.....</i>	38
1.2.1.1 <i>Leitura Metafísica do Princípio.....</i>	38
1.2.1.2 <i>Leitura Lógica do Princípio.....</i>	42
1.2.2 <i>Encaminhamentos da Questão.....</i>	44
1.2.2.1 <i>Pressuposto Ontológico da Tese Heideggeriana: O Dasein.....</i>	46
1.2.2.2 <i>Horizonte de Possibilidade do Dasein: A Diferença Ontológica.....</i>	51
2 O HORIZONTE TRANSCENDENTAL DE COMPREENSÃO DO FUNDAMENTO.....	57
2.1 CARACTERIZAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA TRANSCENDÊNCIA.....	59
2.1.1 <i>Sentido Heideggeriano da Transcendência: A Ontologia Transcendental.....</i>	63
2.1.2 <i>Transcendência e Ser-no-mundo.....</i>	69
2.2 LIBERDADE E FUNDAMENTO.....	74
2.2.1 <i>A Problematização da Liberdade.....</i>	75
2.2.2 <i>A Liberdade enquanto Fundamento.....</i>	78
3 A COMPREENSÃO DO FUNDAMENTO COMO FINITUDE.....	88
3.1 CARACTERIZAÇÃO DO FUNDAMENTO EM HEIDEGGER.....	88
3.1.1 <i>O Sentido do Ato de Fundar.....</i>	90
3.2 O PROPÓSITO HEIDEGGERIANO DA DISCUSSÃO DO FUNDAMENTO: A FINITUDE.....	96
3.2.1 <i>O Fundamento sem Fundamento: Abgrund.....</i>	97
3.2.2 <i>O Sentido da Finitude.....</i>	98
3.3 AS CONCLUSÕES SOBRE O PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE E A PERTINÊNCIA DO ARGUMENTO HEIDEGGERIANO.....	101
3.3.1 <i>Fundamento Último ou Niilismo?.....</i>	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	109
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	118

INTRODUÇÃO

A necessidade preliminar de delimitar um horizonte de compreensão para a elucidação estritamente filosófica do conceito de *fundamento* é o fio condutor da presente dissertação. Muito mais que determinar os fundamentos, seja de modo positivo ou negativo, é necessário compreender a origem da exigência de fundamentação. Para tanto, trava-se um diálogo entre Leibniz e Heidegger. Isto é, contrapondo a noção leibniziana do Princípio de Razão Suficiente – princípio este reconhecido pela tradição filosófica como *princípio do fundamento* – assume-se a filosofia heideggeriana que, no seu interior, açambarca a discussão fundacionista do pensamento em termos de crítica a este tipo de projeto.

Essa contraposição, no entanto, abre uma série de questões entre as quais está inserida a pergunta norteadora da pesquisa, a saber: *retomando esta questão – a do fundamento – em que medida Heidegger apresenta algo filosoficamente relevante para o problema do fundamento ao postular um fundamento sem fundamento?* Na órbita desta questão nuclear gravitam outras questões, de alguma forma presentes neste estudo, que contribuem para a compreensão do fundamento no pensamento heideggeriano: como compreender a postura de Heidegger frente à metafísica, quando este, propondo aprofundar o pensamento metafísico a partir do problema do fundamento, assume uma radical ausência de fundamentação na qualidade de essência do fundamento? E até que ponto Heidegger, se posicionando contra a possibilidade de se estabelecer uma base de sustentação, ou seja, um esforço filosófico de instauração de fundamentos válidos ainda se distancia de um radical niilismo?

Considerando estas perguntas como relevantes para a própria compreensão e discussão do pensamento heideggeriano enquanto tal, bem como para a compreensão filosófica da noção de fundamento, alcança-se o tocante nuclear desta pesquisa com a explicitação do conceito de *Abgrund*, que exprime a compreensibilidade da finitude. Mediante essa noção em específico, estabelece-se o sentido que Heidegger oferece ao problema do fundamento e, ainda, pode-se ou não compreender em que medida Heidegger avança na possibilidade de melhor acessar o referido problema, ou mesmo, salvaguardar tal pensador de um niilismo idiossincrático.

Como corte delimitante para esta pesquisa, opta-se pela abordagem do pensamento heideggeriano presente nos escritos pós *Ser e Tempo*, ou seja, seus escritos e preleções proferidas no final da década de vinte (de 1927 a 1930). Isso não significa que Heidegger já não tenha tocado nessa temática anteriormente. Ao contrário, os textos da segunda metade da década de 1920¹, de modo geral, já preparam o campo de discussão para o fundamento. O conjunto de textos que seguem o tratado de 1927 possui, de certa maneira, uma convergência básica: estão preocupados em *refundar*² os grandes conceitos metafísicos, ou mesmo, como acredita Jaran, é um período em que Heidegger quer constituir uma metafísica. Por outro lado, tais escritos possuem ainda algumas das principais transformações conceituais que formarão a chamada *Kehre*³, como é o caso da acepção do *Dasein*. Seja como for, vale ressaltar que:

¹ Comenta Jaran (2010b, p.280, tradução nossa): “Alguns anos antes do ensaio sobre o fundamento, Heidegger já tinha abordado certos temas ligados ao fundamento como aquele da caracterização do *Dasein* como *Abismo* no semestre de verão 1925. O curso de lógica do inverno de 1925-26 abordou o tema da exigência de fundamentação, própria do pensamento filosófico, sustentando que a “tese” do ceticismo se encontrava ao lado dessas questões filosóficas fundamentais. Ainda que o ceticismo refute a possibilidade de fundar plenamente o conhecimento, ele não coloca jamais em dúvida a exigência de fundação ela mesma, ou seja, a origem do por que e do para que. Esta questão circular – dentro do curso seguinte, Heidegger pergunta: “sobre o que se funda a exigência do fundamento?” - anuncia já o questionamento próprio ao tratado sobre o fundamento. Dentro *Dos conceitos fundamentais da filosofia antiga* do verão de 1926, dentro do quadro de uma apresentação da história da ontologia antiga, Heidegger aborda o problema do fundamento a partir de uma história dos conceitos que são ligados àqueles do *arque*, da *aitia* e *hipokeimenon*, mas também a partir de uma discussão do *principio rationis* leibniziano. Esta história será enriquecida no semestre de verão de 1928 e do verão de 1929”.

² Talvez o termo *refundar* não seja o mais apropriado para esta questão, contudo, o mais importante é dizer que Heidegger propõe encontrar a *essência*² da própria metafísica, como se vê nas obras: *Da essência do fundamento* (1929), *Que é metafísica?* (1929), *Da essência da verdade* (1930) e *Da essência da liberdade humana* (1930). De acordo com Inwood (2002), a *essência* é um desses grandes conceitos metafísicos que são postos em questão. Até então, ela era compreendida no sentido clássico (daquilo que não pode não ser para que isto seja isto mesmo e não outro); com a tentativa de se repensar a metafísica, passa a ter uma significação equivalente à compreensão da Diferença Ontológica, ou seja, diz respeito à diferença entre Ser e ente.

³ Aqui se faz notar algo importante para o próprio estudo em questão. O Heidegger do qual se fala é apresentado nas palavras de Bruzina (2004), como uma espécie de, metaforicamente falando, Heidegger em transição. Isto seria dizer que, neste período *Ser e Tempo*, já posto de lado, é agora a penas uma referencial inicial para o projeto heideggeriano que, a partir da preleção proferida em Davos sobre Kant (*Kant e o problema da metafísica*) e da aula inaugural em Freiburg de 1929 (*Que é Metafísica?*), bem como da preleção *Da essência da verdade* em 1930 está em vista das transformações essenciais que constituirão aquilo que os comentadores denominam por *die Kehre*: “É claro que Heidegger chegou a Freiburg com estas ideias firmes nas mãos, e seu primeiro curso, “Introdução a Filosofia”, entrelaça estas mesmas ideias integralmente numa visão da natureza do pensamento filosófico, em parte, via leitura de Kant. É daí que Fink começou a escutar, nas próprias exposições de Heidegger, seu pensamento pós *Ser e Tempo*, e dificilmente se enganaria na compreensão da centralidade do conceito de transcendência na arquitetura do esforço filosófico de Heidegger. Assim como se dava com Husserl, a compreensão de Fink do pensamento de Heidegger se desenvolveu numa escuta próxima do próprio pensador, se deparando antes com a palavra viva, do que com textos escritos. Fink escutou Heidegger não apenas em todos os cursos dados em seus primeiros dois anos em Freiburg, mas ainda nas preleções em Davos sobre Kant em março de 1929, bem como aquelas ligadas aos saltos especiais em torno das quais a transformação do pensamento de Heidegger é formulada. Assim, Fink escuta: a preleção inaugural de Heidegger de 24 de julho de 1929, ‘Que é metafísica’ – que, sem dúvida, desconcertou Husserl – e ‘Da essência da verdade’ proferida em 11 de dezembro de 1930, que com a afirmação posterior de Heidegger, ‘certa intuição’ é dada em torno do qual toda a estrutura de *Ser e Tempo* é ‘revertida’.” (BRUZINA, 2004, p.135-136, tradução nossa). Este, no entanto, é o período no qual tal estudo aborda a filosofia heideggeriana, uma filosofia em transição.

Esses desenvolvimentos, de onde os temas são essencialmente novos para repetir *Ser e Tempo*, vão levar o pensamento heideggeriano em direção a novas regiões – a questão, entre outras, da origem transcendental do “por que?” dentro do ao invés que (*potius quam*) e àquela da liberdade compreendida como liberdade para fundar (JARAN, 2010b, p.279, tradução nossa).

O esquecimento da questão do ser, pressuposto central do tratado de 1927, se desdobrou nos anos seguintes no problema do fundamento. Para Heidegger, o ser fora tomado como fundamento, resultando daí, a total “entificação” do ser e a perda de sentido do pensamento metafísico. Para recuperar a originalidade do ser era preciso compreender o sentido da fundamentação que fora imposto ao ser. Deste modo, era indispensável colocar em questão a necessidade ontológica da própria fundamentação, ou ainda, era necessário compreender em que condições o fenômeno da fundamentação acontecia. Esse projeto ficou conhecido como a busca pela “essência do fundamento”.

A problemática do fundamento tem por referência três obras que giram em torno mesmo. A primeira, que é fruto de um curso ministrado por Heidegger em 1928, no seu último semestre de verão de Marburg antes de ir para Freiburg, recebeu o título de *Lógica*; publicado anos mais tarde em suas Obras Completas (*Gesamtausgabe*, n.26) sob o título: *Os fundamentos metafísicos da Lógica nos escritos de Leibniz*. A segunda, *Da essência do fundamento*, é um tratado publicado em 1929, em comemoração ao 70º aniversário de Husserl, cujo tema é convergente com o curso sobre Lógica, mas sua metodologia é original. A terceira é *O princípio do fundamento*, um curso com doze preleções e uma conferência, proferidas em 1956, sendo este curso já iluminado pela *Kehre*. O que é bem claro nestes escritos é a intenção heideggeriana para o problema do fundamento.

Heidegger, ao contrário do que a tradição do pensamento ocidental se *atreveu* a fazer, i. é, a) estabelecer ou instituir um fundamento como *princípio-começo* de toda reflexão filosófica sobre a existência, ou ainda, de maneira oposta, b) admitir cegamente um relativismo irracional, não permitindo espaço para uma reflexão que leve às últimas consequências tal postura, pretende radicalizar a problemática do fundamento inquirindo não mais a sua *quididade*, mas a sua condição de possibilidade, nas palavras do próprio Heidegger, a *essência do fundamento*.

Para melhor compreender a via do pensamento heideggeriano na discussão do fundamento, esta pesquisa se divide em três capítulos. O primeiro trata da abertura da questão

do fundamento a partir do diálogo com os filósofos modernos. Heidegger retoma a discussão baseando-se no princípio de razão suficiente de Leibniz, uma vez que ele foi considerado pela tradição metafísica, como indica Schopenhauer, o princípio do fundamento. Contudo, as variações que seu autor oferece para esse princípio, – notadas mediante uma reconstrução do pensamento leibniziano – bem como as diversas compreensões advindas dele, põem em questão esta afirmação. Por outro lado, Heidegger reconhece que a problemática causada pelo princípio de razão suficiente – a não identificação entre razão suficiente e fundamento – oferece ainda o modo como se deve conduzir o problema do fundamento. A dúvida referente ao princípio leibniziano indica que o problema do fundamento está no fato de que a tradição sempre deu por suposto a necessidade da fundação, sem colocá-la em questão. Por isso, a importância de Leibniz para a discussão heideggeriana se encontra mais na abertura do próprio problema do fundamento do que num crédito dado à filosofia leibniziana.

Destarte, é preciso analisar o princípio de razão suficiente, tanto em seus aspectos lógicos como metafísicos, visando nele uma compreensão das condições de possibilidade da própria necessidade da fundamentação. Este projeto transcendental Heidegger denominou-o de *busca pela essência do fundamento*. Essa análise intencionando a essência, por fim, desemboca na compreensão do ser. A questão do ser, que para Heidegger é a pergunta fundamental de todo pensamento filosófico, deve também conduzir o problema do fundamento. Para tanto, é necessário um entendimento ontológico capaz de ultrapassar a visão metafísica que, como já indicou *Ser e Tempo*, está comprometida pelo esquecimento da questão do ser. Portanto, a necessidade de compreender o fundamento em sua essência conduz a discussão a partir da própria questão do sentido do ser, ou seja, Heidegger enseja discutir a fundamentação a partir de sua acepção do *Dasein*.

A temática do segundo capítulo é a explicitação da diferença ontológica mediante a mudança da acepção do *Dasein* enquanto cuidado (*Sorge*), indicado em *Ser e Tempo* para a acepção da transcendência (*die Transzendenz*) na obra *Da essência do fundamento*. Contudo, para um adequado esclarecimento da transcendência é necessário inquiri-lo numa nova perspectiva: a transcendental. Heidegger retoma este conceito como uma crítica à filosofia transcendental kantiana que alcançou Husserl. Deste modo, o transcendental deixa de ser vinculado ao horizonte epistemológico, i. é, no que diz respeito às condições de possibilidade do conhecimento em geral e assume o sentido das condições da própria ontologia. Compreendida transcendentemente, a transcendência também é reassumida nessa nova

perspectiva ontológica. Ao invés de dizer dos entes que são independentes do sujeito cognoscente, a transcendência tem o papel de fundar o próprio *Dasein*. Isso porque ela é compreendida heideggerianamente como um movimento de ultrapassagem dos entes ao ser. Essa ultrapassagem permite Heidegger pensar o *Dasein* numa perspectiva diferente de seu tratado de 1927, já que agora o *Dasein* é fundamentalmente uma relação intencional *em-vista-de-si-mesmo*.

Em *Ser e Tempo*, o *ser-para-morte*, modo de ser do *Dasein* que o colocava em sua possibilidade mais autêntica, agora é substituído pela relação intencional do *em-vista-de-si-mesmo* que o projeta para o mundo, comprovando sua intuição sobre o *Dasein* como um *ser-no-mundo*. Com efeito, a discussão da transcendência desdobra-se na questão da liberdade. Assumindo uma intuição leibniziana, Heidegger acredita que a liberdade, na medida em que ela é pensada ontologicamente, deve responder ao problema do fundamento em sua relação ser-verdade-fundamento. Assim, a liberdade, estrutura fundamental que põe a transcendência em movimento, assume a própria capacidade-de-ser do *Dasein*, e, por isso, é o *fundamento do fundamento*. Heidegger infere através da liberdade a responsabilidade e a condição de possibilidade da própria fundamentação, ou seja, a essência do fundamento. As consequências desta constatação, necessariamente, remetem a uma arbitrariedade tal que requer, a título de explicação, o esclarecimento da finitude como a única possibilidade de compreender o fundamento. A finitude, portanto, é assunto do terceiro capítulo.

O terceiro e último capítulo tem por propósito três considerações: a) explicitar a acepção de fundamento, enquanto ato de fundar, para Heidegger; b) compreender o sentido da finitude; e c) descobrir que consequências filosóficas essa postura heideggeriana implica. A explicitação da noção de fundamento para Heidegger tem como pano de fundo a crítica à causalidade. Quando o filósofo compreende que *fundar é a originalidade finita dos fenômenos pertencente ao ser*, ele põe em relevo a diferença que há em relação à tradição. Enquanto a metafísica imputa ao ser a responsabilidade da fundamentação, na qualidade de *causa*, Heidegger entende que o ser não é o fundar, mas é a abertura originária a qual o fundar pertence e se manifesta. Há, na verdade, uma co-pertença entre ser e fundamento.

O segundo aspecto deste capítulo é o sentido que Heidegger concede à finitude, na tentativa de solucionar o problema do fundamento. O abismo (*Abgrund*), modo como Heidegger expressa a manifestação da liberdade para o fundamento, conduz a discussão à radicalidade da finitude. A afirmação dessa radicalidade, porém, não significa um anulamento

do absoluto, mas apenas, procura entender na interioridade da finitude a própria possibilidade de postular o absoluto. Por fim, a terceira parte do capítulo procura explicitar, baseando-se nas conclusões de Heidegger, em que sentido Leibniz contribui com a temática em questão, até que ponto Heidegger reconhece a contribuição leibniziana para esta questão e qual a contribuição heideggeriana para este problema.

1. CARACTERIZAÇÃO DO PROBLEMA DO FUNDAMENTO

A discussão do fundamento – e Heidegger bem sabe disso – não pode prescindir de um resgate histórico, haja vista que esta temática perpassou todo o pensamento ocidental. Na busca de um sentido mais apropriado, Heidegger, num curso sobre Lógica, proferido na Universidade de Marburg em 1928, cita uma passagem da *Metafísica* de Aristóteles que diz respeito aos significados de princípio (*ἀρχή*), a saber: “é comum a todos os significados de princípio o fato de ser o primeiro termo a partir do qual algo é, ou é gerado, ou é conhecido” (ARISTÓTELES, 2005, Δ 1 1013a 17s). Interpretando tal afirmativa, o filósofo alemão declara que este modo de entender o princípio (*ἀρχή*), proposto pelo Estagirita, que tem referências necessárias com a essência, com a existência e com o conhecimento verdadeiro, deve funcionar como um fundamento na medida em que ele se posiciona num lugar onde tudo se origina. A essência, a existência e a veracidade passam a orbitar o princípio como modos de ser. Isso, então, leva Heidegger (1992, p.111, grifo nosso) a afirmar que: “O fundamento pertence ao ser”⁴.

De início, essa constatação nada acrescenta à tradição, pois Heidegger aceita acriticamente e sem maiores restrições a intuição grega do ser como noção necessária para a compreensão do problema do fundamento (BLANCA, 1984, p.37). Dito de outra forma, a “questão do ser”, cara em *Ser e Tempo*, é ainda o fio condutor da investigação sobre o fundamento. Por outro lado, tal afirmação – “O fundamento pertence ao ser” – se distancia de Aristóteles no sentido de que, para Heidegger, não há uma identidade entre ser e fundamento, como ficou conhecida pela tradição⁵, pois, o vínculo possível entre ambos é uma relação de pertença. Este, portanto, é o sentido que Heidegger pretende apresentar para o problema do fundamento: a pertença ao ser confere ao fundamento *um lugar donde tudo deve partir*.

⁴ Blanc faz menção a uma notação marginal de Heidegger no início do tratado *Da essência do Fundamento*, que se encontra somente na terceira edição deste tratado. Nesta, Heidegger teria comentado sobre a relação entre o princípio (*ἀρχή*) e o ser: “*ἀρχή* 1. em geral, no sentido condutor de ‘o primeiro a partir do qual’, é já compreendido a partir do ser enquanto presentificação do constante; (...) *ἀρχή* não é um conceito condutor para o ser, mas ele próprio surgiu da determinação grega inicial do ser” (HEIDEGGER apud BLANC, 1984, p.35).

⁵ A identificação entre ser e substância desenvolvida por Aristóteles engendrou uma tradição metafísica que, de certo modo, responsabilizou a compreensão do ser como compreensão do fundamento, ainda que Aristóteles não a tenha feito de modo explícito. Sobre esta relação entre ser e fundamento, comenta Dubois (2004, p.76): “[...] estando as ciências fundamentalmente voltadas para o ente, ônticas e positivas, surgirá, segundo uma via muito tradicional, mais ou menos desde Platão, a exigência de uma fundação das ciências – no ser”.

Com efeito, o agravamento do problema da relação entre ser e fundamento deve-se, sobretudo, ao movimento que o ser sofreu em seu processo histórico de determinação. De modo geral, a leitura de Heidegger da história da metafísica constata que, aos poucos, a tradição, cujo fundamento se radicava na ontologia aristotélica de caráter realista, se move para o campo do pensamento. A filosofia moderna estabelece como horizonte de compreensão do ser a subjetividade humana, na medida em que constitui uma metafísica do sujeito, se desdobrando, posteriormente, no problema da objetividade⁶.

Sob o olhar heideggeriano, a mudança do horizonte de compreensão do fundamento, da ontologia como pensava Aristóteles para a metafísica da subjetividade, pode ser considerada, ao mesmo tempo, como: a) a gênese do obscurecimento do fundamento, na medida em que sustenta uma subjetividade não explicitada em seu modo de ser; b) como também, uma importante intuição para o desenvolvimento do problema do fundamento, já que é importante para Heidegger incluir, em qualquer questionamento, o ser daquele que questiona. Efetivamente, nem a metafísica moderna, nem a mera volta a Aristóteles seriam suficientes para que a questão do fundamento se mostrasse de modo claro e, conseqüentemente, pudesse ser discutida, já que ambas não satisfazem as exigências metodológicas necessárias para compreender o fundamento, que é colocar em questão o sentido do ser.

Em suma, é contra a metafísica da subjetividade que Heidegger abre a discussão do fundamento. Essa discussão, o confronto com a modernidade e, ao mesmo tempo, a abertura do problema do fundamento, compõe o pano de fundo deste primeiro capítulo. Não para voltar a um realismo do tipo aristotélico, menos ainda para instaurar um *realismo transcendental*⁷ como já havia criticado Husserl; mas partindo das intuições da subjetividade moderna, Heidegger pretende recolocar a questão do ser para compreender o fundamento em sua essência. O caminho a ser percorrido pode ser assim sintetizado: a) a escolha de Leibniz dentre os modernos; b) a suspeita da identificação do princípio de razão suficiente com o problema do fundamento; c) a exposição da compreensão leibniziana do princípio de razão

⁶ Comenta Dubois (2004, p.73): “[...] sobre o fundamento grego do pensamento lógico do ser como presença constante, iria efetuar-se nos tempos modernos, com Descartes, o trânsito dessa ontologia indiscutida através do terreno da subjetividade consciente de si mesma, e da objetividade que, a partir dela, se desdobra. Essa ‘metafísica da subjetividade’ encontraria sua completude sob a forma de um *janus bifrons* em sua aptidão para a absolutização nos pensamentos de Hegel e de Nietzsche”.

⁷ Husserl critica Heidegger por não conseguir ser fiel ao projeto transcendental quando inclui uma constituição ontológico-existencial na subjetividade do ego, i. é, o *Dasein*, não passando, portanto, de um equívoco lógico tal como Kant já alertava nos paralogismos da razão pura (VALENTIN, 2009, p.217).

suficiente; d) a leitura que Heidegger faz deste princípio e a constatação da necessidade de se investigar a essência do fundamento a partir de uma nova perspectiva ontológica: a ontologia fundamental.

1.1 O DIÁLOGO COM LEIBNIZ: O PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE

As três principais obras de Heidegger, utilizadas neste estudo, que tematizam explicitamente a questão do fundamento – *Os fundamentos metafísicos da lógica*, *Da essência do fundamento* e o curso tardio *O princípio do fundamento* –, em seus distintos contextos, têm por ponto de partida a discussão sobre o *Princípio de Razão Suficiente* proposto por Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716)⁸.

Ora, por que Heidegger elege o princípio leibniziano como proposta de discussão para a abertura do problema do fundamento? O que faz deste princípio o melhor ou o mais relevante numa alteração tão peculiar como esta? Se Heidegger pretende dialogar com a modernidade, porque não escolheu Descartes, a primeira grande expressão da metafísica moderna da subjetividade? Ou mesmo Kant e Hegel cujas consequências inevitáveis de suas filosofias são estabelecer fundamentos tanto para o conhecimento como para a metafísica? Ou ainda, por que não Nietzsche, um grande questionador dos fundamentos absolutos que se encontra na consumação da modernidade, num confronto direto com o niilismo? Mas por que Leibniz? Heidegger mesmo não oferece essa resposta de modo explícito. Contudo, a partir de suas obras, é possível extrair uma justificativa.

⁸ Heidegger recorda que desde Aristóteles um acordo semântico ou uma noção comum do fundamento não havia se dado até a modernidade. No entanto, é com Leibniz que “o princípio do fundamento é conhecido na forma da questão acerca do *principium rationis sufficientis*” (HEIDEGGER, 2007c, p.11). Esta identificação, ao menos, corresponde ao que o próprio Leibniz enuncia: “O princípio do raciocínio fundamental é: *nada é sem razão*, [...]” (LEIBNIZ In: COUTURAT, 1903, p.11, tradução nossa), ou ainda, o que escreve Schopenhauer (1911, p.8, tradução nossa): “Tal é a importância do princípio de razão suficiente que se pode considerá-lo como o fundamento de todas as ciências”.

1.1.1 A Escolha de Leibniz

De modo geral, há três razões que levam Heidegger a escolher Leibniz e que, propriamente, interessam na alteração do problema do fundamento. Quanto ao primeiro aspecto, Heidegger percebeu que Leibniz transformou a necessidade de fundamentação (nada é sem razão), tratada como evidente no pensamento metafísico, num problema digno de ser interrogado. Isso foi possível graças à tematização leibniziana do fundamento na forma de princípio, pelo qual se tem o princípio de razão suficiente, pois as abordagens posteriores a Leibniz sobre esse princípio apontam contra sua própria intuição, como indica o tratado *Da essência do fundamento*: “A referência a Kant e a Schelling levanta já dúvidas sobre se o problema do fundamento coincide com o do princípio da razão suficiente e se ele em geral será o mesmo suscitado por este” (HEIDEGGER, 2007c, p.10 e 13). A suspeita da identidade entre princípio de razão suficiente e problema do fundamento, portanto, colocou em questão a própria necessidade de fundamentação e permitiu que as condições da própria fundamentação pudessem ser interrogadas.

No segundo aspecto, a escolha de Leibniz está vinculada à relação que há entre o discurso lógico e o fundamento, já que a temática do fundamento ocorre em alguns escritos desse filósofo em forma de princípio lógico e diz respeito ao problema da relação entre verdade e fundamento, como mostra o tratado heideggeriano *Da essência do fundamento*. Com efeito, no curso *Os fundamentos metafísicos da lógica*, Heidegger argumenta que as regras do pensamento em que se funda a veracidade da proposição são asseguradas pelos princípios lógicos, a saber: *princípio de não contradição*, *princípio de identidade*, *princípio do terceiro excluído* e *princípio de razão suficiente*. Argumenta ainda que não há clareza, por parte da lógica tradicional, do modo como estes princípios se inter-relacionam, bem como do modo como se relacionam com os entes:

São apenas estes [princípios]? Em que ordem eles se encontram? Qual é a intrínseca conexão entre eles? Onde eles encontram seus fundamentos e sua necessidade? Estamos lidando, aqui, com leis naturais, psicológicas ou morais? Ou de que tipo são eles, de modo que o *Dasein* deve ser submetido a eles? (HEIDEGGER, 1992, p.19, tradução nossa)

Os problemas apontam para a carência de uma elucidação das condições de possibilidade das leis do pensamento, haja vista que estes princípios não pretendem ser, simplesmente, leis ao lado de outras. Pelo contrário, eles determinam fundamentalmente as proposições em geral, ou ainda, são fundamentos que tornam o pensamento possível. A impossibilidade de se esboçar um panorama histórico sobre a lógica, para mostrar todos os seus problemas, tem como causa sua onerosidade. Entretanto, Heidegger acredita ser possível, a partir da história dos problemas da lógica, concentrar-se num lugar onde estão dispostos seus principais problemas. Esse lugar pode ser encontrado resgatando Leibniz:

Não apenas a tradição antiga e medieval da lógica converge nele em uma nova forma independente; mas ele acaba por tornar-se, ao mesmo tempo, o estímulo de levantar novas questões, fornecendo sugestões para as tarefas que são em parte retomadas somente nos tempos atuais. A partir de Leibniz, podemos criar por nós mesmos perspectivas que remontam aos antigos e, para o presente, perspectivas importantes para o fundamental problema da lógica (HEIDEGGER, 1992, p.22, tradução nossa).

Em Leibniz, tanto os problemas da antiguidade quanto os da modernidade estão recolocados de algum modo⁹. Com ele, já existe uma preocupação sistêmica de estabelecer relações entre as verdades de razão (princípio de contradição) e as verdades de fato (princípio de razão suficiente), pois ele procura estabelecer uma relação sistemática entre lógica e metafísica. Nessa perspectiva, Leibniz é o interlocutor ideal e, com ele, pode-se avançar na discussão do fundamento mediante a relação com a lógica:

Leibniz é um interlocutor privilegiado, acrescenta, para o desenvolvimento dos problemas inerentes a uma lógica filosófica, não só porque reenvia à tradição, anunciando as posições modernas da lógica, mas ainda e mais profundamente ao sondar, também ele, os fundamentos ontológicos do juízo, mormente o sentido do princípio da identidade, topou, mais além da “essência” entendida como mera forma, com o sentido primeiro do ser como “fúsis” (BLANC, 1998, p.276-277).

A partir do desdobramento da relação entre fundamento e lógica, ou mesmo, da verdade do pensamento e sua constituição fundamental, surge o terceiro e, talvez, o mais relevante aspecto da escolha heideggeriana. Quem teria a primazia do fundamento: a lógica ou a metafísica? As verdades fundamentais são verdades que possuem sua origem nas regras

⁹ “Leibniz não é, para Heidegger, um representante qualquer da metafísica da vontade, mas um momento-charneira desta no percurso para sua maturação e cumprimento através do qual é possível estabelecer a ponte entre a fase terminal da metafísica e o seu início grego e, deste modo, ver e interrogar no seu conjunto a unidade de um destino e de uma história – a da nossa humanidade ocidental” (BLANC, 1998, p.275-276).

proposicionais ou no ser da realidade? Apesar de Leibniz estar situado numa tradição racionalista, todavia, não há uma convergência, entre seus comentadores, a respeito da primazia do âmbito de compreensão do princípio de razão suficiente, i. é, se ele seria mais lógico que metafísico¹⁰. Não obstante, a questão de fundo para Heidegger não é tanto defender uma ou outra postura em Leibniz, mesmo que sua aproximação do mesmo assuma claramente uma postura mais lógica. O tocante deste problema é justamente retirar a altercação do fundamento deste jogo de interpretações, como ele mesmo explica em uma nota de rodapé no tratado *Da essência do fundamento*:

Couturat atribui um significado particular a este tratado [*Opuscles et fragments inédits de Leibniz*], porque lhe deve fornecer uma prova decisiva para a sua tese, a saber, que ‘a metafísica de Leibniz se baseia toda na lógica’. Se este tratado se encontra na base das discussões seguintes, isso não significa nenhuma concordância nem com a interpretação de Couturat, nem com a sua concepção de Leibniz, nem com o seu conceito de lógica. Pelo contrário, o presente tratado fala do modo mais incisivo *contra* a origem do *principio rationis* a partir da lógica, e até em geral contra o posicionamento do problema de se em Leibniz o primado cabe à lógica ou à metafísica. Leibniz foi o primeiro a pôr a possibilidade de tal questão em dúvida e só com Kant sofre um primeiro abalo, se bem que sem efeitos ulteriores (HEIDEGGER, 2007c, p.17).

Assim, uma clarificação do *principio de razão suficiente* teria por função diluir esta não esclarecida relação entre metafísica e lógica, como instâncias para o fundamento, abrindo-se para um sentido mais originário. Graças aos problemas levantados por Leibniz se pode abrir a questão do horizonte de compreensão do problema do fundamento.

Em conformidade com Schopenhauer¹¹, em sua tese doutoral *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* de 1847, Heidegger, em seu curso sobre *Os fundamentos*

¹⁰ “[...] segundo Couturat y Bertrand Russell a publicação das notas de Leibniz tem mostrado que sua filosofia metafísica estava baseada em seus estudos lógicos. A doutrina das mônadas, por exemplo, esteve estreitamente relacionada com a análise do predicado substancial das proposições. Por outra parte, há inconsistências e contradições em seu pensamento. Em particular, sua ética e teologia estão em desacordo com suas premissas lógicas. A explicação, na opinião de Bertrand Russell, consiste em que Leibniz, estando de olho na edificação e permanência de sua reputação junto à ortodoxia, não tinha sentido tomar as conclusões lógicas de suas premissas. ‘Isto é a razão por que as melhores partes de sua filosofia são as mais abstratas, e as piores aquelas em que ele mais concerne a vida humana’.” (COPLESTON, 1991, p.186, tradução nossa). Heidegger tem clareza da existência de teses como as de Couturat – *La logique de Leibniz* –, de Russell – *A critical exposition of the philosophy of Leibniz* –, e de Schopenhauer – *A quádrupla raiz do Princípio de Razão Suficiente* – que defendem mais uma postura lógica que metafísica em Leibniz.

¹¹ “Leibniz foi o primeiro que formulou o princípio de razão suficiente como um princípio fundamental de todos os conhecimentos e ciências. Proclama-o em muitas passagens de suas obras muito pomposamente, dando-lhe um tom como se fosse seu inventor; mas, ao contrário, o que se vê é que ele não sabe dizer outra coisa, e isto sempre, que todas as coisas e cada uma delas devem ter uma razão suficiente pela qual são o que são e não outra coisa; o que todo o mundo sabia antes dele” (SCHOPENHAUER, 1911, §9, p.21, tradução nossa).

metafísicos da lógica critica Leibniz por autoarrogar-se o descobridor do *princípio do fundamento* ao formular o *Princípio de Razão Suficiente*. Essa pretensão seria um equívoco de sua parte, já que a necessidade de fundamentação é conhecida em toda tradição filosófica. Por outro lado, Leibniz teria razão, na medida em que se demoraram dezessete séculos para o que era considerado evidente na história do pensamento tornar-se um princípio, como mostra o curso tardio *O princípio do fundamento*:

Como é estranho que um princípio tão próximo, que sem ser pronunciado dirige o representar e comportamento humano, precisasse de tantos séculos para ser pronunciado expressamente como princípio na formulação mencionada [nada é sem razão] (HEIDEGGER, 1999, p.13)

De qualquer modo, Heidegger entende que Leibniz deve ser lembrado como aquele que, percebendo o que era comum no espírito da tradição metafísica, resolve sistematizar num único princípio todas as regras do conhecimento e da existência, como comenta, de maneira similar, Boutroux (1966, p.158) a respeito do papel do princípio de razão suficiente de Leibniz:

Platão tinha distinguido o princípio da causa do princípio da não-contradição. Aristóteles, por seu turno, equacionou a conhecida teoria das ‘quatro causas’, e dele provém a distinção que os Escolásticos faziam entre *ratio cognoscendi* e *ratio essendi*. O Princípio da Razão Suficiente já estaria, pois, presente no espírito de alguns filósofos da antiguidade (especialmente Demócrito e Epicuro), mas deve-se a Leibniz o fato de ter coligado a esse Princípio todas as regras do conhecimento e da existência. Leibniz, enfim, teria sido o primeiro a dar do Princípio ‘uma fórmula precisa’.

Na perspectiva da obra heideggeriana *Da essência do fundamento*, a formulação do princípio de razão suficiente, como princípio do fundamento, suscita duas questões: “Será efectivamente o ‘princípio da razão suficiente’ um enunciado sobre o fundamento enquanto tal? Desvela ele, como proposição suprema, a essência do fundamento?” (HEIDEGGER, 2007c, p.13). Substancialmente, esta é a questão que conduz a toda a análise heideggeriana sobre o princípio leibniziano, que pode ser explicado como o problema da identificação entre princípio do fundamento e princípio de razão e, em que medida, este último, expressa a *essência do fundamento*. Apesar dessa questão somente aparecer de modo explícito em seu tratado de 1929 (*Da essência do fundamento*), implicitamente, ela também aparece em seu curso de Marburg sobre Lógica (*Os fundamentos metafísicos da lógica*) um ano antes, e

também conduziu a abertura da pergunta, no que diz respeito ao problema da identificação do princípio do fundamento como o princípio de razão, no curso tardio da segunda metade da década de 50 (*O princípio do fundamento*). Para averiguar tais dificuldades é necessário retomar a filosofia de Leibniz, não com a pretensão de esgotá-la, mas para reconstruir o problema em questão.

1.1.2 A Filosofia Leibniziana

A *Monadologia* é a obra que melhor reflete a maturidade do sistema leibniziano, que desde 1686 já tinha estabelecido as linhas mestras de sua filosofia. De modo geral, sua obra acabou por atingir um “público filosófico novo”. Em meio às contendas do racionalismo metafísico dedutivista ou silogístico dos escolásticos (MARTINS, 1987, p.11) e do racionalismo mecanicista ou geometrizarante dos cartesianos (tanto de Descartes quanto dos espinosianos), Leibniz aceita em partes tanto um como outro. Ao mesmo tempo, considera-os em si mesmos imperfeitos para uma visão integrada do real: “pretende opôr-se-lhes através de um racionalismo de tipo novo, fundado segundo graus ontológicos qualitativos, edificado segundo níveis de perfeição metafísica e estruturado segundo combinações paradoxais” (MARTINS, 1987, p.12).

Um dos primeiros conceitos que marca esta mudança é o de *harmonia*, formulado pelo filósofo por volta de 1672, ocasião esta em que esteve em Paris. Com a acepção de harmonia, Leibniz pretende explicar a tênue relação entre Deus e as criaturas, pois, por harmonia, se compreende “a mais suprema unidade dentro da máxima variedade e é este traço do mundo que segue da natureza de Deus” (MERCER; SLEIGH, 2004, p.86, tradução nossa). Tal conceito mostra que o que comprova a criação do mundo por Deus é justamente o fato de este ter combinado o máximo de perfeições ou, que quer dizer o mesmo, de essências, próprio de sua natureza, numa máxima variedade possível, sem, contudo, perder a unidade. Não obstante, de que modo esta unidade que sustenta a harmonia tem sua explicação? Para responder a tal questão, Leibniz esboça seu conceito de substância.

Ao contrário dos mecanicistas modernos, que explicavam as propriedades da matéria a partir da mesma, Leibniz via que a “matéria é basicamente uma coisa inerte e não tem movimento, enquanto que o corpo é constituído de matéria e movimento” (MERCER; SLEIGH, 2004, p.75, tradução nossa). Esse movimento, o qual Leibniz se refere e que diferencia o corpo da matéria, não consiste na propriedade material de deslocamento espacial, mas se refere a uma parte do corpo que está em relação às almas e possui como causa um princípio ativo imaterial denominado forma substancial:

[...] a natureza inteira do corpo não consiste unicamente na extensão, isto é, na grandeza, figura e movimento, mas que é absolutamente necessário reconhecer nela alguma coisa que se relacione com as almas e que se chama comumente forma substancial [...] (LEIBNIZ, s.d.a., p.52).

Em conformidade com trecho acima, os corpos não se reduzem às propriedades materiais como a grandeza, a figura e o movimento (deslocamento espacial), mas possuem uma forma substancial que lhes conferem um princípio de atividade. Se o que confere ao corpo sua configuração corpórea distinta da matéria é sua forma substancial, incorpórea e imaterial, logo o que se compreende por substância é aquilo que tem um princípio imaterial de atividade. Portanto, o que confere à substância sua determinação é o princípio ativo imaterial cuja fonte é a forma substancial. A substância, assim, passa ser concebida como “uma coisa que age” (MERCER; SLEIGH, 2004, p. 87, tradução nossa), ou, como afirmará tardiamente Leibniz (s.d.c., p.143), “a substância é um ser capaz de ação”. No que se refere à substância corpórea, Leibniz chega a escrever que ela é “uma substância imaterial” assim como Deus o é, mesmo que ela esteja unida a alguma porção de matéria. O fato de a substância estar intrinsecamente relacionada com seu princípio ativo imaterial confere-lhe autosuficiência, indivisibilidade e, portanto, identidade e individuação. Mediante esta noção preliminar de substância, Leibniz consegue harmonizar diversidade e unidade, haja vista que a forma substancial, enquanto pertencente à natureza de Deus, é a causa eficiente da atividade que proporciona tanto a diversidade substancial quanto a harmonia com a natureza divina.

Outra acepção leibniziana determinante para toda sua filosofia, formulada também nos anos em que o filósofo se encontrava em Paris (1676), é a chamada “teoria das marcas e dos traços”. Segundo Leibniz, toda forma substancial possui pensamentos que são ações da mesma. Tais pensamentos enquanto esforços ou ações da forma substancial são sentidos por todas as outras substâncias, de modo que nenhuma atividade é em vão ou está perdida.

Efetivamente, as formas substanciais não apenas sentem as ações das demais, como também retêm e carregam em sua memória marcas ou traços dessas atividades. Para Leibniz, um efeito simplesmente não desaparece no futuro, mas é retido como marca ou traço em todas as formas substanciais. Essa noção ficou conhecida como princípio das marcas e dos traços, a qual afirma que: “cada mente [*mind*] em movimento inclui um efeito ou traço de tudo que tem sido feito e sentido bem como uma qualidade ou marca de tudo que fará e sentirá” (MERCER; SLEIGH, 2004, p.91-92, tradução nossa).

Na medida em que cada forma substancial é eterna, cada atividade ou esforço é sentido como marca independentemente do tempo em que ele ocorreu, ocorre ou ocorrerá. Essa constatação leva Leibniz a escrever que cada forma substancial é como um “espelho” de cada momento temporal do universo (passado, presente e futuro), pois cada forma substancial reflete ou expressa cada momento das atividades das outras em seus respectivos tempos. Com a teoria das marcas e dos traços, Leibniz exclui a possibilidade de comunicação ou relação causal entre as formas substanciais, pois a natureza reflexa das substâncias permite que elas se harmonizem umas com as outras por expressão de seus atos e não por causalidade. Com efeito, além de cada forma substancial ser eterna e reter as marcas de todas as atividades do mundo, independente do tempo, ela, ao expressar ou refletir o mundo em seus diversos momentos temporais, o faz a seu modo. Logo, para garantir uma plenitude na harmonia – máxima unidade na máxima multiplicidade – Leibniz afirma que cada forma substancial, ao expressar o mundo, o faz a partir de seu próprio ponto de vista:

Cada mente [*mind*] espelha cada aspecto do mundo a partir de seu próprio ponto de vista de modo tal que não há meramente uma infinidade de substâncias e uma infinidade de figuras completas ou reflexões do mundo, há infinitamente muitas figuras *diferentes* ou expressões (MERCER; SLEIGH, 2004, p.92, tradução nossa).

De modo geral, estas três compreensões – a harmonia, a substância como princípio ativo imaterial e a teoria das marcas e dos traços – todas desenvolvidas em Paris na década de 70 do século XVII, praticamente acompanharão o desdobramento das teorias metafísicas de Leibniz. As reflexões posteriores sobre como estas acepções explicariam uma harmonia universal resultaram na formulação do núcleo da filosofia leibniziana, ou melhor dizendo, nos três principais princípios presentes no *Discurso de Metafísica* de 1686 e, ulteriormente, no seu maduro sistema metafísico da *Monadologia* (1714), a saber: o princípio da harmonia pré-estabelecida, o princípio da identidade e a teoria da expressão. Todas as demais compreensões

metafísicas de Leibniz, inclusive o princípio de razão suficiente, de algum modo, gravitam em torno dos mesmos.

Em sua fase mais madura, com a formulação do princípio da harmonia pré-estabelecida¹², Leibniz propõe uma mudança no discurso filosófico da época, excluindo deste, a mera função lógico-dedutivista como também o puro empirismo, reforçado pela idéia do *a posteriori* da experiência. O princípio da harmonia pré-estabelecida diz que “Deus criou substâncias finitas de modo tal que elas não interagem causalmente, mas harmonizam-se com outras em virtude de sua natureza interna” (MERCER; SLEIGH, 2004, p.100, tradução nossa). Esta acepção, preconizada no princípio da harmonia e na teoria das marcas e dos traços, foi possível ser sustentada uma vez que Leibniz admite que cada forma substancial, ao sentir suas próprias atividades e as das demais, as sente de modo consistente e essa consistência tem como única causa uma interna “produção de regra”. Assim, as formas substanciais de modo nenhum agem sobre as demais formas. Numa posição contrária, cada forma expressa, a partir de seu próprio ponto de vista, todos os aspectos do mundo mediante sua capacidade de oferecer a si mesma regras para suas atividades, tornando-as consistentes. Essa produção de regras, intrínsecas a cada forma substancial e que determina suas atividades, uma vez que são criadas por Deus, pré-estabelece a harmonia entre as formas substanciais sem precisar sustentar qualquer relação exterior ou causal a si mesmas.

O princípio da harmonia pré-estabelecida, juntamente com sua “teoria da expressão”¹³, teoria esta desdobrada da teoria das marcas e dos traços, no fundo, buscavam uma sistemática compreensão metafísica do mundo. Para tanto, era necessária uma conexão que permitisse as articulações de seu sistema metafísico. Em outras palavras, era necessário ampliar seu conceito preliminar de substância, enquanto princípio imaterial ativo, fruto de uma forma substancial. A partir de 1680, Leibniz permanece comprometido com um grupo de suposições

¹² “Segundo Leibniz, esta doutrina de uma harmonia preestabelecida entre as mudanças e variações das mônadas que não se relacionam não é uma teoria gratuita. Isto é, é a única teoria que é ‘inteligível imediatamente e natural’ e pode ser até provada *a priori* pela exposição que a noção de predicado está contida naquele do sujeito” (COPLESTON, 1991, p.212-213, tradução nossa.)

¹³ “Leibniz explica a Arnauld o que entende por expressão: ‘Uma coisa exprime uma outra (na minha linguagem) quando existe uma relação constante e regulada entre o que se pode dizer de uma e de outra [...]. A expressão é comum a todas as formas, e é o gênero do qual as percepções naturais, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são espécies [...]’. A teoria da expressão manifesta-se, assim, como o cimento metafísico do mundo por que as mônadas simulam representativamente estados exteriores, recebendo simioticamente alterações da ordem particular em que se inserem e aprendendo, por via desta, a ordem universal de todas as mônadas” (MARTINS, 1987, p.13). Isto pode ser conferido no *Discurso de Metafísica*: “[...] toda a substância é como um mundo inteiro e como um espelho de Deus ou então de todo o Universo, que cada uma exprime à sua maneira, pouco mais ou menos uma mesma cidade é diversamente representada, segundo as diferentes situações daquele que a contempla” (LEIBNIZ, s.d.a., p.47-48).

básicas a respeito da substância: “um princípio individual de ação, que persiste através das mudanças e que serve como um fundamento para a existência e para as propriedades de todas as coisas” (RUTHERFORD, 2004, p.126, tradução nossa). Contudo, essa última exigência para a substância – servir como fundamento – implicava em afirmar que tudo o que fosse tido por verdadeiro na substância deveria ser em virtude de sua natureza e não por uma causa externa, ou ainda, não bastava que a substância apenas fosse uma fonte de ação, mas que fosse um princípio de força suficiente para imprimir todas as modificações predicáveis a ela. Nesse sentido, conforme Leibniz, a substância deveria ainda ser “espontânea ou causalmente autosuficiente” (RUTHERFORD, 2004, p.126, tradução nossa).

Posteriormente, no *Discurso de Metafísica* de 1686, Leibniz formula a ideia de “substância individual”, onde “a substância exprime todo o universo” (MARTINS, 1987, p.13) sem perder sua autossuficiência. Por definição, substância individual diz respeito a um sujeito cujos predicados atribuem-se exclusivamente a este sujeito. Nas palavras de Leibniz: “quando vários predicados se atribuem a um mesmo sujeito e que esse sujeito não se atribui a nenhum outro, chama-se-lhe substância individual” (LEIBNIZ, s.d.a., p.45-46). Esta noção de substância individual é atestada mediante um conceito lógico denominado de *in-esse*. Assim como um sujeito pode compreender em sua natureza toda predicação, mesmo quando esta não é expressa ou não constitui uma proposição idêntica, mas de algum modo, está virtualmente compreendida em sua natureza, o chamado *in-esse*, assim também acontece com a substância. Tudo que se pode compreender de uma substância individual deve estar contido de alguma forma em sua natureza, mesmo que de modo dedutivo, de maneira tal que sua noção seja completa. A inferência lógica de “noção completa”, i. é, de tudo compreender ou deduzir a partir de sua natureza, para substância individual dá-lhe, como o próprio filósofo afirma, o caráter de “ser completo”: “[...] podemos dizer que a natureza duma substância individual ou dum ser completo é ter uma noção tão completa que seja suficiente para compreender e fazer deduzir dela todos os predicados do sujeito a quem esta noção é atribuída” (LEIBNIZ, s.d.a., p.46).

Essa compreensão mais lógica na concepção de substância, dando-lhe o caráter de “noção completa” e, por conseguinte, “ser completo” é seguida, anos mais tarde, pela

vinculação com a acepção aristotélica de “*enteléquia*”¹⁴, em seu tratado *Novo sistema de natureza e comunicação das substâncias e da união que há entre a alma e o corpo* (1695), na qual Leibniz reforça a ideia do princípio de atividade para a substância enquanto *força*. Contudo, é somente na obra *Monadologia* que Leibniz consegue sistematizar sua metafísica mediante a teorização de uma substância singular denominada pelo filósofo de “*mônada*”, que “*não é mais que uma substância simples que entra nos compostos; simples, isto é, sem partes*” (LEIBNIZ, s.d.d., p.159). Como comenta Rutherford (2004, p.132, tradução nossa): “a doutrina das mônadas é a culminância do pensamento de Leibniz sobre a substância”. Essa noção das substâncias como mônadas permanece fixa até sua morte¹⁵.

Porém, a pretensão universalista do sistema leibniziano, formado pela filosofia monádica, não escapou de um problema que desde o *Discurso de Metafísica* incomodava o filósofo, a saber, o problema do contingente:

Mas antes de passar adiante é necessário procurar satisfazer uma grande dificuldade que pode nascer dos fundamentos que lançamos acima. Dissemos que a noção de uma substância individual encerra uma vez por todas tudo o que lhe pode vir acontecer para sempre e que, ao considerar esta noção, pode-se ver tudo o que dela se poderá enunciar verdadeiramente, como podemos ver na natureza do círculo todas as propriedades que dele se podem deduzir. Mas parece que então a diferença entre as verdades contingentes e necessárias será destruída, que a liberdade humana não terá mais qualquer lugar e que uma fatalidade absoluta reinará sobre todas as nossas acções bem como sobre todo resto dos acontecimentos do mundo (LEIBNIZ, s.d.a., p.52-53)

A ideia do contingente sempre pôs em questão a pretensão leibniziana de se postular um sistema metafísico calcado numa necessidade absoluta do mundo. Isso porque, para as verdades necessárias, as provas se configuram em uma análise finita, ensejo este possível ao ser humano, alcançando assim seus resultados. O mesmo não acontece com a contingência. A tentativa de se levantar as causas para uma série de fatos contingentes, na verdade, resulta em infinitas séries de argumentos impossíveis de se chegar a uma conclusão para uma mente humana. Um das tentativas de Leibniz para resolver o problema do contingente foi subsumi-lo, enquanto um procedimento lógico, às necessidades absolutas, mediante análises de

¹⁴ “Uma substância, deste modo, não é simplesmente um ser que é ativo ou sujeito às mudanças: ela é uma ‘*primitive entelechy*... cuja natureza consiste numa certa lei das séries perpétuas de mudanças através da qual ela corre desimpedida’ [G II 171: L517]” (RUTHERFORD, 2004, p.127, tradução nossa).

¹⁵ Apesar da importância da teoria das mônadas para a filosofia leibniziana, esta não será exposta neste estudo, uma vez que basta, para a compreensão do princípio de razão suficiente, noção realmente significativa para o intento, o caminho percorrido por este filósofo na construção da mônada como elemento de compreensão do fundamento.

conceitos que dedutivamente se constituíssem em proposições idênticas (como bem mostra o texto *Primae Veritatis* de 1686). Todavia, a contingência subsumida às necessidades absolutas anularia tanto a liberdade humana quanto as possibilidades, assumindo um fatalismo que recusaria, acima de tudo, a liberdade de Deus (o que haveria de admitir que Deus, como pertencente ao sistema, agisse também por necessidade absoluta e não por liberdade).

A contingência assume um destaque nos interesses leibnizianos. É importante notar que, enquanto finitude existencial, o problema do contingente pode ser considerado como um vínculo possível entre Heidegger e Leibniz, pois a preocupação leibniziana com a contingência também perpassa toda a argumentação heideggeriana e se desdobra, tal como em Leibniz, na compreensão do fundamento.

Na segunda forma de solucionar o problema do contingente – de como conceber verdades contingentes e suas consequências num sistema que pretende ser regido por necessidade de simetria universal – Leibniz lança mão do Princípio de Razão Suficiente.

1.1.3 A Gênese do Princípio de Razão Suficiente em Leibniz

O *Princípio de Razão Suficiente* leibniziano, como outras temáticas, não possui uma formulação sistematizada em um único tratado, já que ele aparece disseminado em grande parte de sua obra. Disso segue que suas consequências são “variadíssimas e expressam-se em todos os conceitos-chave do sistema leibniziano” (MARTINS, 1987, p.90). Ademais, nota-se que Leibniz, durante sua produção intelectual, revisava várias vezes seus conteúdos. Mcrae (2004, p.194, tradução nossa) chega a dizer que Leibniz apenas *supôs* este princípio, nunca definindo seu estatuto epistemológico ou mesmo deu provas dele. Imediatamente, essa constatação seria um indicativo autoevidente da máxima contradição do próprio princípio que afirma que nada existe sem uma razão. Essa postura, por sua vez, onera o esforço de encontrar uma acepção que seja precisa ou menos conflituosa, sem, porém, perder o propósito das variantes do princípio.

A fim de melhor compreendê-lo, apresentar-se-ão as principais formas em que o princípio foi proposto durante o percurso intelectual de seu autor¹⁶. Mercer e Sleigh (2004, p.85, tradução nossa) comentam que, desde 1668, quando Leibniz inicia seu projeto teológico, já se utiliza do argumento da razão suficiente¹⁷ para explicar a relação entre Deus e suas criaturas. Em 1672, num escrito denominado *Philosopher's Confession*, o pensador assumiria uma postura metafísica que o acompanharia em toda sua filosofia: “Deus é a razão última das coisas, i. é, a razão suficiente do universo” (MERCER; SLEIGH, 2004, p.85, tradução nossa). Como já aludido anteriormente, o período em que Leibniz se encontra em Paris, é considerado como preparatório para o desenvolvimento de sua filosofia, ou seja, de 1668 a 1679, Leibniz já tem esboçado grande parte de suas concepções metafísicas, sobretudo, o princípio de razão suficiente.

Não obstante, a primeira grande sistematização do princípio aparece em 1686 no *Discurso de Metafísica*, onde o filósofo infere uma configuração mais lógica em conexão com dois tipos de necessidades.

[...] uma é absolutamente necessária cujo contrário implica contradição, e esta dedução tem lugar nas verdades eternas, como são as de Geometria; a outra só é necessária *ex hypothesi* e por assim dizer, por acidente, mas é contingente em si mesma quando o contrário nunca a implica (LEIBNIZ, s.d.a., p.53).

As necessidades absolutas regem as verdades eternas, cujo contrário implica em contradição. Com efeito, para que não se instale um total fatalismo, Leibniz distingue das necessidades absolutas as necessidades *ex hypothesi*. Explica o filósofo que, em si mesmas, as necessidades *ex hypothesi* são contingentes, que significa que seu contrário não implica em contradição, pois são apenas possibilidades. Ao mesmo tempo, elas continuam sendo necessidades na medida em que são intrínsecas à natureza do sujeito, pois “o que deve

¹⁶ É importante destacar que não se quer, com esta retomada de Leibniz, esgotar o assunto no que diz respeito a todas as variantes possíveis do princípio ou mesmo reconstruir, de modo sistemático, a temática do princípio de razão suficiente neste. Apenas, esboçar um conteúdo suficiente para se ter uma idéia geral da complexidade deste princípio. Para maiores compreensões do mesmo Cf. COUTURAT, Louis. *La logique de Leibniz*. D’après des documents inédits. Paris: Felix Alcan, 1901; Idem. *Opuscles et fragments inédites de Leibniz*. Paris: Félix Alcan, 1903; RUSSELL, Bertrand. *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Londres e New York: Routledge, 2005; LEIBNIZ, *Opera philosophica*, Borussia: Berolini G. Eichleri, 1840; idem. *Die Philosophischen Schriften*. Berlin: Weimannsche Budbantlung, 1875. (7 volumes).

¹⁷ Segundo Mercer e Sleigh (2004, p.117) o princípio de razão suficiente aparece nos escritos de Leibniz em 1668 e sua primeira formulação aparece nos escritos de inverno de 1668-69. (Cf. German Academy of Sciences (ed.) *Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*. Berlin: Akademie Verlag, 1923, VI.i 492). Entretanto, só foi demonstrado no inverno de 1671-1672 (Cf. Id. Ibid. VI.ii 483).

acontecer a alguém está já compreendido virtualmente na sua natureza ou noção” (LEIBNIZ, s.d.a., p.53). Dessa forma, Leibniz considera necessária a própria contingência, uma vez que esta não fere as possibilidades intrínsecas à natureza do sujeito. Essa necessidade contingente, que tem por função justificar as séries de fatos contingentes e, por sua vez, não se fundamenta na ordem das causas naturais, mas tem sua razão no “decreto livre de Deus que acarreta fazer sempre o que é mais perfeito” (LEIBNIZ, s.d.a., p.55). Assim, ambas as necessidades acabam por ser *a priori*, mesmo que, no caso da necessidade *ex hypothesi*, seu ponto de partida seja a experiência contingente.

Desta distinção – necessidades absolutas e necessidades *ex hypothesi* – segue que a razão suficiente é um princípio que subsume a contingência na ordem das necessidades, pois considerada legitimamente certo encontrar uma razão que justifique necessariamente a própria contingência, como mostra ainda o Discurso:

[...] todas as proposições contingentes têm razões para ser antes assim que doutra maneira; ou então (o que é a mesma coisa) que têm provas *a priori* de sua verdade que as tornam certas e que mostram que a conexão do sujeito e do predicado destas proposições tem o seu fundamento na natureza dum e doutro, mas que não tem demonstrações de necessidade, pois que estas razões só são fundadas sobre o **princípio de contingência ou da existência das coisas**, isto é, sobre o que é ou o que parece melhor entre várias coisas igualmente possíveis, ao passo que as verdades necessárias se fundam no princípio de contradição e na possibilidade ou impossibilidade das próprias essências, sem isso dizer respeito à vontade livre de Deus ou das criaturas (LEIBNIZ, s.d.a., p.55, grifo nosso).

Assim como as necessidades, Leibniz identifica dois tipos de proposições: as necessárias e as contingentes. As proposições necessárias estão fundadas no *princípio de contradição*, enquanto que as contingentes no *princípio de contingência ou da existência das coisas*. O princípio de contradição garante que todas as verdades necessárias ou as necessidades absolutas não podem ser de outro modo, uma vez que o seu contrário implicaria necessariamente em contradição, porque tais verdades configuram-se em proposições idênticas. Já o princípio de contingência ou da existência das coisas, cujo enunciado afirma que “todas as proposições contingentes tem razões para ser antes assim que doutra maneira”, é aquele que busca razões ou confere aprioricidade aos fatos contingentes na medida em que ele sustenta o caráter necessário, mediante uma necessidade *ex hypothesi*, das verdades contingentes. Esse princípio subsume as contingências de modo que elas sempre são ou devem ser as melhores possíveis, mesmo que em si mesmas não impliquem em contradição.

Pelo que se nota, a base de justificação do princípio de contingência ou existência das coisas está na teoria da “noção completa” enquanto substância individual, i. é, só é compreensível uma razão completa que sustente com aprioricidade as contingências quando se admite, junto com Leibniz, a base fundamental de seus sistema metafísico: a substância individual.

No tratado *Novos ensaios sobre o entendimento humano* de 1690, que é uma disputa clara com o empirismo de Locke, cujo pseudônimo é Filaleto, Leibniz, encoberto com o nome Teófilo, faz outra formulação do princípio, denominando-o de *razão determinante*¹⁸:

[...] como é que uma proposição, estabelecida sobre um dado sujeito, pode ter uma verdade real se esse sujeito não existe? É que a verdade é apenas condicional e diz somente: sempre que o sujeito exista, então encontrá-lo-ão como tal. Mas – perguntar-se-á ainda – em que é fundada esta conexão, dado que há lá dentro realidade que não engana? A resposta será: que ela está fundada na ligação das idéias. Mas – perguntar-se-á, replicando – onde estariam essas idéias se não existisse nenhum espírito e qual seria então o fundamento real destas certezas das verdades eternas? Isto leva-nos finalmente, ao último fundamento das verdades, a saber, a esse espírito supremo e universal que não pode deixar de existir cujo entendimento, para falar verdade, é a região das verdades eternas, como S. Agostinho reconheceu e exprime de maneira assas viva. E afim de que não se pense que é desnecessário recorrer a isto, temos de considerar que estas verdades necessárias contêm a **razão determinante e o princípio regulativo** das próprias existências e, numa palavra, as leis do Universo. Assim, sendo estas verdades necessárias anteriores às existências dos seres contingentes, é inteiramente necessário que elas se fundamentem na existência duma substância necessária. É aí onde encontro o original das idéias e das verdades que estão gravadas em nossas almas, não em forma de proposições, mas como fontes donde a aplicação e as ocasiões farão brotar enunciações actuais. (LEIBNIZ, s.d.b., XI, §13, p.106, grifo nosso)

Nesse texto, Leibniz, a partir de uma problemática escolástica denominada “*de constantia subjecti*” (da constância do sujeito), em que se questiona a validade de uma proposição caso o sujeito não exista realmente, afirma que o fundamento da verdade intrinsecamente presente nos nexos proposicionais entre sujeito e objeto deve existir eternamente e anterior às proposições enquanto nexos entre ideias. Por mais que um princípio expresse a veracidade proposicional de modo necessário, essa verdade intrínseca a ele possui uma *razão determinante* e um princípio regulativo fundado em leis universais de uma

¹⁸ A terminologia “razão determinante” como sinônimo de “razão suficiente” é posteriormente defendida por Kant como a mais adequada: “Prefiro igualmente substituir a expressão ‘razão suficiente’ por ‘razão determinante’ e tenho nisso a aprovação do ilustre Crusius, pois a palavra ‘suficiente’ é ambígua, tal como o demonstrou Crusius, pois não vemos imediatamente em que é que ela é suficiente; mas como determinar é colocar, esta palavra exprime, sem dúvida, o que basta para que a coisa seja assim concebida e não de outra maneira” (KANT, 1983, p.43-44)

substância necessária. Leibniz, no excerto anterior, enfatiza que tal razão determinante enquanto fundamento das verdades proposicionais, por subsistir nas leis eternas do universo cuja natureza absolutamente necessária, está gravada na alma, é totalmente inata à alma e totalmente independente da matéria. Este inatismo ainda resolveria a contenda lógica dos escolásticos, garantindo a verdade do enunciado caso o sujeito não tivesse um referente. Por isso, Leibniz assegura que o que existe contingentemente tem sua veracidade, sua aprioricidade e seu entendimento fundado na razão determinante pré-existente na substância eterna de Deus.

Sete anos depois desse tratado, Leibniz escreve *Da origem primeira das coisas*. Nessa obra há uma sucessão de fundação: as verdades contingentes fundam-se nas verdades eternas e estas na substância necessária de Deus. Para explicar de que modo as verdades eternas fundam as verdades contingentes e, por consequência, “de que uma coisa existe antes que nada” (LEIBNIZ, 1983, p.156), Leibniz argumenta que as essências das coisas, que se encontram nas verdades eternas, são possibilidades e que elas tendem a existir. As essências, portanto, possuem “certa exigência da existência, ou uma pretensão a existir” (LEIBNIZ, 1983, p.156). Tais possibilidades, por sua vez, estão diretamente ligadas aos graus de perfeição, pois perfeição nada mais é do que *quantidade de essência*. Desse modo, “das infinitas combinações de possíveis e séries possíveis existe aquela pela qual o máximo de essência ou possibilidade é levado a existir” (LEIBNIZ, 1983, p.156). A *tendência do possível ao existir* está ligada em última instância ao decreto divino do melhor, ou seja, Deus, em suas escolhas possíveis, sempre opta por aquela que melhor reúna as possibilidades. Comenta Santos:

Parece, pois, muito mais sensato imaginar que Deus, ao criar o mundo, tenha concebido e ponderado todas as alternativas e, finalmente, tenha se decidido pela melhor, sem atribuir a nada e a ninguém a liberdade de interferir na qualidade do produto final. Sendo assim, no momento da criação do mundo, cada proposição já dispunha de seu valor de verdade, fosse qual fosse o momento da ocorrência do fato que enunciasse. A decisão de Deus por criar este mundo foi a decisão por criar um mundo que tornasse verdadeiras as proposições que descrevem completamente o melhor dos mundos possíveis. Deve-se, pois, inverter a fórmula aristotélica: porque Deus quis que certas proposições fossem verdadeiras, deve ocorrer o que elas enunciam. A realidade do mundo regula-se pela vontade divina, cujo ato de criação consistiu em atribuir a cada proposição seu valor de verdade (1996, p.97).

É importante notar que Leibniz distingue, em Deus, a vontade como uma faculdade distinta da do conhecimento. Se a escolha deve ser a melhor, o agente deve ser capaz de

distinguir numa alternativa ou em várias possibilidades, a partir de um juízo de reconhecimento, aquela que melhor possui razões de ser, de modo tal que este juízo deva submeter sua vontade. No caso de Deus, a faculdade de reconhecer as variações de bondade de cada alternativa acompanha sua natureza sumamente boa, da qual segue, necessariamente, a inclinação de sua vontade para o melhor. Isso mostra que, para Leibniz, a anterioridade do conhecimento divino frente à vontade é o que o torna livre, em nada fere sua possibilidade de escolha (sua liberdade), muito menos a escolha pelo melhor. Ao contrário, o reconhecimento lógico das possibilidades é que confere a liberdade de escolher o melhor. Uma escolha desenfreada, independente das relações lógicas do conhecimento, principalmente o princípio de contradição, em nada garantiria sua liberdade, muito menos sua onipotência, mas apontaria para a própria contradição de sua natureza que é sumamente boa.

Em 1714, Leibniz escreve a obra *Princípios da natureza e da graça fundados em razão*. Elucida o filósofo:

[...] é necessário elevarmo-nos à Metafísica, servindo-nos do grande princípio, pouco empregado comumente: nada se faz sem **razão suficiente**, isto é, nada acontece sem que seja possível àquele que conhecer bastante as coisas, dar uma razão que baste para determinar porque é assim e não de outra maneira. Levantado este princípio, a primeira questão que temos direito de fazer será, porque existe mais depressa alguma coisa do que nada. Porque o nada é o mais simples e mais fácil que alguma coisa. Além disso, suposto que devem existir coisas, é necessário que se possa dar razão porque devem existir assim e não doutra maneira (LEIBNIZ, s.d.c, §7, p.148-149, grifo nosso).

Vê-se que Leibniz enuncia o Princípio de Razão Suficiente: “nada acontece sem que seja possível [...] dar uma razão que baste para determinar porque é assim e não de outra maneira”. Esse, segundo o filósofo, é de duas ordens: é um princípio grande e de caráter metafísico, pois implica na pergunta ontológica: “porque existe mais depressa alguma coisa do que nada”. O que significa que a relação que Leibniz havia estabelecido entre o princípio de razão suficiente e a contingência da existência, aqui, não é mencionada, pois, por ser um princípio de caráter necessariamente metafísico, não diz somente da existência contingente, mas de todo o existente. É um *princípio grande*. A razão que sustenta algo de um determinado modo ao invés de outro, continua Leibniz, não está na ordem das coisas contingentes, mas:

[...] se encontra numa substância que seja a sua **causa** e seja um ser necessário, trazendo consigo a razão da sua existência. De outro modo, não se teria ainda uma

razão suficiente onde se pudesse acabar. E esta última razão das coisas chama-se Deus (LEIBNIZ, s.d.c, §8, p.148-149, grifo nosso).

Destarte, o Princípio de Razão Suficiente, por ser de caráter metafísico e que por isso tem por determinação das razões o próprio Deus, “um ser absolutamente perfeito” (LEIBNIZ, s.d.a., p.35), é identificado como causa da existência. Há, portanto, uma identificação entre razão suficiente e causalidade, ou seja, entre o fundamento e a causa, relação esta, até então, não enunciada diretamente pelo filósofo.

Por fim, na última grande obra de sua maturidade intelectual, *Princípios de Filosofia ou Monadologia* escrito concomitante à obra *Princípios da natureza e da graça fundados em razão* (1714), Leibniz divide o fundamento dos raciocínios em dois grandes princípios: o *da contradição* e o *da razão suficiente*, retomando sua idéia do *Discurso de Metafísica* de 1686. Estes dois princípios, por consequência, atestam a existência de duas espécies de verdade: as de razão e as de fato.

De acordo com Martins (1987, p.89), o princípio de contradição, enquanto princípio lógico, tem por função regular a “compossibilidade das ideias eternas”, i. é, a possibilidade de uma ideia não contradizer a possibilidade de outra, pois estabelece “no seio das essências tanto a veracidade quanto a falsidade”. Por conseguinte, ele seria “um verdadeiro princípio gnosiológico que nos permite ajuizar, raciocinar e conhecer a verdade e a falsidade, distinguindo perfeitamente uma da outra” (MARTINS, 1987, p.89). Por outro lado, Mcrae (2004, p. 192, tradução nossa) nota que o estatuto epistemológico deste princípio não é tão claro assim, já que ele se configura numa “necessária suposição” que deve ser admitida para poder afirmar ou negar qualquer coisa.

Além disso, o princípio enuncia que se *P* é uma propriedade do círculo, então a proposição: “o círculo tem a propriedade *P*” é uma verdade necessária na medida em que negá-la envolveria uma contradição. As verdades de razão, portanto, sustentadas pelo princípio de contradição, são absolutamente necessárias por configurarem-se em proposições idênticas, a conexão entre sujeito e predicado forma perfeitas identidades. No entanto, a função lógica e gnosiológica deste princípio não lhe tira um papel ontológico: “não é só um autêntico princípio lógico, isto é, formal a priori, como é igualmente um princípio ontológico demarcador do lugar, da conveniência e da cadeia dos entes no universo” (MARTINS, 1987, p.89). Isto é, o princípio se refere, de fato, às relações que os entes travam na realidade.

Em contrapartida, o princípio de razão suficiente que funda as verdades contingentes ou de fato, cujo oposto é somente possível, enuncia: “consideramos que nenhum fato se poderá considerar verdadeiro ou existente, nenhuma enunciação verdadeira, sem que haja uma razão suficiente para que seja assim e não de outra maneira” (LEIBNIZ, s.d.d., §32, p.166). Brevemente, “o princípio de razão suficiente completa existencialmente o que o princípio da não-contradição referencia essencialmente” (MARTINS, 1987, p.89). Esse princípio, enquanto um postulado metodológico, procura justificar *a priori* as sequências dos fatos que se encontram espalhados pelo mundo, uma vez que a verdade de fato encontra a sua legitimidade neste princípio como “garantia lógica e ontológica da existência de uma razão fundante da sua verdade necessária” (MARTINS, 1987, p.91). Para tanto, o princípio supõe que haja “razões” para as séries de fatos contingentes. Caso contrário elas cairiam em regressões infinitas, o que seria contraditório, não solucionando o problema da contingência. Essas razões não podem participar da mesma contingência das séries de fatos, como explica Savile (2000, p.44, tradução nossa):

[...] a existência do que Leibniz chama de “a razão última para as coisas” não poderia em si mesma ser meramente contingente, porque, se assim o fosse, o Princípio de Razão Suficiente seria mais uma vez aplicado a ela e o argumento regressivo que tinha nos conduzido a olhar sempre a partir das séries de contingentes dentro de mundo entraria em ação uma vez mais.

Assim, é preciso que a razão suficiente, que põe fim na cadeia regressiva de perguntas pelo porque das coisas, esteja fora da própria contingência, sendo, portanto, de caráter necessário. Tendo em vista que o princípio de razão suficiente exige a existência de uma substância necessária, Leibniz associa o corolário desse princípio a uma razão última, i. é, infere para a substância necessária a figura de Deus e isso já basta:

[...] é necessário que a razão suficiente ou última esteja fora da sequência ou séries deste pormenor das contingências [...] sendo esta substância uma razão suficiente de todo este pormenor, o qual também está ligado por toda parte, não há senão um Deus e esse Deus basta. (LEIBNIZ, s.d.d., §37-39, p.167).

O excerto acima mostra que há uma identificação entre razão suficiente (eminentemente lógica) e razão última (metafísica), o que é possível quando esta razão (suficiente e última) repousa numa substância absolutamente necessária, no caso de Leibniz, Deus. Leibniz, portanto, aproveita o princípio de razão suficiente para apresentar uma prova

metafísica da existência de Deus, ou seja, a exigência lógica de uma razão suficiente que ao mesmo tempo deve ser última, emanada do princípio, confere à substância responsável por tal razão o caráter de absoluta. Estaria, assim, oferecida de modo simples e direto uma pequena demonstração racional da existência de Deus. Com isso, Leibniz abre a possibilidade de integrar em seu sistema, sob uma perspectiva metafísica, a relação finito-infinito, contínuo-descontínuo.

Em suma, apontadas as principais indicações do princípio de razão suficiente no desdobramento da filosofia leibniziana, apesar das variantes que seu autor oferece, compreende-se que ele atende a duas necessidades: uma lógica e outra metafísica. Do ponto de vista lógico, Leibniz sustenta que a razão suficiente pode ser subsumida ao princípio de identidade a partir da ideia de “noção completa”, i. é, uma inferência lógica para a substância individual típica dos escritos de 1680. Contudo, em vários escritos Leibniz oferece uma configuração mais metafísica quando vincula a razão suficiente ao princípio do melhor. De acordo com o filósofo, as coisas tendem a ser de uma determinada forma e não de outra pelo fato que há uma tendência de todo e qualquer fato cumprir o decreto divino do melhor. (PARKINSON, 2004, p.209, tradução nossa).

Seja de determinação metafísica ou lógica, o princípio de razão consiste em submeter toda e qualquer explicação ou demonstração a duas exigências. A primeira é o fato de o princípio dizer de entes que em si mesmo não implicam em contradição, ou seja, o seu oposto é sempre possível. Isso mostra que o princípio tem uma relação direta com a finitude. A segunda diz respeito ao dado teológico do princípio. A razão suficiente em todos os casos tem por base o decreto divino do melhor. Deus, que se move sempre a partir do melhor, imputa às suas criaturas tudo o que deve acontecer, e, mesmo que contingentemente, deve visar sempre a melhor das coisas possíveis. Fica claro que, em si mesmo, o princípio não possui uma sustentação, recorrendo, por isso, à teologia para sustentar-se.

1.2 TEMATIZAÇÃO PREPARATÓRIA PARA A ABERTURA DO PROBLEMA DO FUNDAMENTO

Feita até aqui a reconstrução do pensamento leibniziano, bem como dos distintos enunciados e sentidos do princípio de razão suficiente, é importante mostrar a leitura que Heidegger faz dele. De modo geral, duas perspectivas são identificadas, mas que, no fundo, dizem respeito à mesma problemática: a) uma indicada na preleção sobre Lógica de 1928, apresenta uma interpretação mais metafísica e está vinculada à forma do enunciado, que, em uma análise mais apurada, converge para o problema do ser; b) a outra, que se encontra no tratado de 1929, é de uma interpretação mais lógica do princípio e tem a ver com seu âmbito de compreensão, pois o princípio se detém numa perspectiva ôntica, sendo necessário conduzi-lo à sua originalidade, a uma compreensão a partir do ser.

1.2.1 Leitura Heideggeriana do Princípio de Razão Suficiente

1.2.1.1 Leitura Metafísica do Princípio

Do ponto de vista do problema das múltiplas formulações, a preleção *Os fundamentos metafísicos da lógica* aponta três formas que as abrangem esquematicamente: a) Há uma *razão* para que algo exista *ao invés de* nada; b) Há uma *razão* para que isto exista *ao invés de* qualquer coisa; c) Há uma *razão* para que algo exista de tal forma *ao invés de* outra. Elas mostram que o princípio apresenta uma formulação esquemática básica: “*algo ao invés de algo*”, i. é, um princípio do “*ao invés de*” (HEIDEGGER, 1992, p.114, tradução nossa), que não o torna enunciativamente mais claro.

Na obra *Introdução à Metafísica*, dos anos 30, Heidegger oferece um esclarecimento melhor de como o “*ao invés de*” é relevante para a questão do fundamento a partir do princípio leibniziano. Ele percebe que a estrutura básica do princípio – “*algo ao invés de*

algo” – é, na verdade, o anúncio de uma primazia fundamental. Concordando com Leibniz, Heidegger afirma que a pergunta que o princípio de razão instaura – *por que existem entes ao invés de nada?* – além de ser uma questão primaz, é propriamente a questão do fundamento. É primaz, pois “se constitui para nós na primeira em dignidade antes de tudo por ser a mais vasta, depois por ser a mais profunda e afinal por ser a mais originária” (HEIDEGGER, 1966, p.38). A primazia da questão, portanto, se deve: a) pela sua vastidão, onde se compreende a totalidade quantitativa dos entes; b) pela sua profundidade, na medida em que toca às raízes dos entes; e c) por sua originalidade, conduzindo ao fundamento dos entes. Por outro lado, ela se refere ao próprio fundamento, pois a pergunta pelo “porquê” das coisas equivale a dizer: “sobre que fundo está assentado”. E, procurar o fundo sobre o qual os entes repousam, é, na verdade, “apro-fundar”, é estar em prol do fundamento, é fundar os entes (HEIDEGGER, 1966, p.39).

Tanto sua primazia quanto seu caráter fundamental são possíveis pelo termo “*ao invés de*” acrescido à pergunta “*por que existem entes...?*”. A pergunta: “*por que existem entes?*”, sem o acréscimo “*ao invés de*”, exige necessariamente uma resposta que se refira aos próprios entes, não ultrapassando ou mesmo não “apro-fundando” o âmbito dos entes indagados na própria questão. O contrário acontece quando se faz a pergunta completa: “*por que existem entes ao invés de nada?*”. A estrutura “*ao invés de*” reclama, na questão, o confronto do ente com sua negação (uma vez que o termo *ao invés de* refere-se necessariamente ao não-ente). O “*ao invés de*” exige necessariamente que se busque algo além dos entes que os explique, que, para Heidegger, corresponde ao campo ontológico (HEIDEGGER, 1966, p.68), já que isto implica necessariamente uma saída dos entes simplesmente dados para uma tematização do ser.

Retomando *Os fundamentos metafísicos da lógica*, seu autor considera que para que haja saída do âmbito de compreensão ôntica do fundamento para o ontológico, é necessário compreender como ocorre a relação entre o “*ao invés de*” e o “*princípio do melhor*”. O fato de o princípio de razão se vincular à noção de que todo existente é consequência das melhores combinações possíveis de essências, significa que o princípio assume, como fundamental, uma primazia do melhor¹⁹. Apesar de Leibniz justificar que o “princípio do melhor” é, na verdade, um decreto divino imputado, mediante sua vontade, a toda criação, Heidegger recusa

¹⁹ Heidegger (1992, p.114, tradução nossa) afirma: “torna-se claro que a ênfase neste princípio repousa sobre os entes existentes factualmente, sobre a factualidade, no mais amplo sentido, e que uma escolha definitiva, por assim dizer, é feita no que é factual em contraste ao que é ainda possível”.

este argumento afirmando que o dado teológico-cristão utilizado por Leibniz não é suficiente para que o cerne do problema do fundamento possa ser resolvido, pelo contrário é uma forma de contorná-lo não atingindo o que é essencial:

Todo o tratado [Da origem primeira das coisas] mostra que a ideia de ser criado é o fundo [*Hintergrund*] e o centro, e que a *ultima ratio rerum* é *unum dominans extramundanum* (A razão última das coisas é um domínio extramundano). *Nam non tantum in nullo singulorum, sed nec in toto aggregato serieque rerum inveniri potest sufficiens ratio existendi* (Ibid, 302) (Pois, nem em cada indivíduo particular, nem todo agregado ou séries, pode haver uma razão suficiente para a existência). Agora, não há mais ganho por meramente sugerir que a teologia dogmática cristã esconde-se de algum modo por trás da concepção do princípio de razão suficiente. Pelo contrário, isto seria apenas contornar o conteúdo real do problema em si mesmo [...]. O *principium rationis sufficientis* como o princípio do *potius* [ao invés de] permanece, mesmo se a específica referência teológica não é mais levada em conta (HEIDEGGER, 1992, p.115, tradução nossa).

Independentemente do sujeito que determina o melhor, pois Heidegger simplesmente rejeita o dado teológico sem ulteriores reflexões²⁰, o princípio de razão suficiente mantém o seu valor fundamental a partir do pressuposto da escolha. O que significa dizer que o que é “ao invés de” outro, somente o é, enquanto *escolha da melhor opção possível*. Essas ideias levam Heidegger a concluir que o princípio de razão suficiente se revela, enquanto princípio do fundamento, como uma *escolha*. O caráter de escolha que se encontrava velado no princípio de razão suficiente pelo termo “ao invés de” se revela na relação com o “princípio do melhor”. Escolher o melhor, de alguma maneira, é optar por aquilo que é bom. Esta “preferência pelo bem”, vista em termos de fundamento, deve prescindir de qualquer tematização de cunho moral, pois deve se manter no horizonte originário de revelação dos entes. Nesse sentido, a preleção *Os fundamentos metafísicos da lógica* recorda que o vínculo entre o bem e o fundamento não é estranho ao pensamento metafísico, uma vez que já é conhecido na antiguidade por Platão. No texto da *República*, Platão (1965, VII, 517b8f) escreve:

“[...] no mundo inteligível, a idéia do bem é percebida por último e a custo, mas não se pode percebê-la sem concluir que é a causa de tudo quanto há de direito e belo em

²⁰ O dado teológico do princípio, que Heidegger simplesmente rejeita argumentando certa insuficiência filosófica, é, ao contrário, considerado por Bunge como um princípio exclusivamente teológico: “[por que existe algo ao invés de nada?] é uma interrogação que só faz sentido em qualquer sistema criacionista de teodiceia como o de Leibniz. Entretanto, qualquer das outras seria certamente considerada sem sentido – ou como uma ‘pseudo-questão’ – por filósofos como os do Círculo de Viena (por impassível de resposta cognitiva).” (BUNGE, 1977, p.2, tradução nossa).

todas as coisas; que ela engendrou, no mundo visível, a luz e o soberano da luz; que, no mundo inteligível, ela própria é soberana e dispensa a verdade e a Inteligência; e que é preciso vê-la para conduzir-se com sabedoria na vida particular e na vida pública.

Comentando essa passagem de Platão, Heidegger argumenta que a ideia do bem como fundamento – como causa dos entes – significa que ele tudo completa, no sentido de abarcar os entes enquanto entes²¹. O bem, por conseguinte, possui uma intrínseca relação com o ser, já que, como diz Platão, para tudo, ele – o bem –, é requisitado. Portanto, o princípio de razão suficiente de Leibniz, revelado como *escolha pelo melhor*, tem valor de fundamentação quando é tomado como uma *escolha pelo bem*, na medida em que se tem presente a ideia platônica do bem enquanto ideia que está além das coisas em geral e concernente ao ser. Esse raciocínio apenas reforça a importância da busca por uma compreensão ontológica do fundamento.

Por fim, a preleção sobre Lógica de 1928 chega à conclusão que a escolha pelo bem, revelada implicitamente no princípio de razão suficiente, é, na verdade, uma espécie de liberdade. Contudo, essa liberdade (escolha do bem) de que fala Heidegger não corresponde nem à liberdade teológica nem à liberdade subjetiva da modernidade enquanto razão prática, senão a uma liberdade ontológica, i. é, uma liberdade no ser. O princípio leibniziano seria, em termos fundamentais, o problema da liberdade articulado com o problema do ser, pois “escolher o bem”, o “*ao invés de*” leibniziano, enquanto o melhor dos possíveis, é direcionar-se àquilo que determina as coisas tais como elas são, em seu ser. Com efeito, o modo como a problemática da liberdade se articula com o problema do ser será discutido no segundo capítulo.

²¹ “A intrínseca conexão entre o problema do ser e o problema da preferência é especialmente visível em Platão no qual na *República* ele ensina que ‘além do ser’, *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, há a ideia do bem [...] Com efeito, ela é última, de tal modo que, a ideia do bem completa todas as coisas; é ela que abrange todos os entes como entes. Ser tem uma relação interna com o bem” (HEIDEGGER, 1992, p.116, tradução nossa).

1.2.1.2 Leitura Lógica do Princípio

Do ponto de vista lógico, citando um fragmento de Leibniz escrito por volta de 1686, intitulado *Primae Veritatis*, o tratado *Da essência do fundamento* apresenta outro ponto-de-toque com o princípio leibniziano: a questão da verdade. Esse segundo ponto tem a finalidade de mostrar dois problemas: um referente à relação verdade-fundamento-ser²², e o outro referente à relação entre lógica e metafísica. Com o último, se intenta problematizar o horizonte de compreensão no qual se origina a essência do fundamento. Assim, diz Leibniz em seu fragmento:

Portanto, um predicado, ou um conseqüente, está sempre presente num sujeito ou antecedente, e nisso mesmo consiste a natureza da verdade universal ou a conexão entre termos de uma sentença, como também observou Aristóteles. E é no “idêntico” que, de fato, a conexão bem como a compreensão do predicado no sujeito é expressa [explicitamente], e de modo implícito, em todo o resto, mostrando, pela análise das noções, que a situação da demonstração é *a priori*. No entanto, isto é verdade em toda [proposição] <verdade> afirmativa [ou necessária] universal ou singular, necessária ou contingente <e na denominação tanto intrínseca quanto extrínseca>. E aqui está escondido um maravilhoso segredo, tal que está contida a natureza contingente ou a essencial diferença entre verdade necessária e contingente <e é retirada da liberdade a dificuldade das coisas inevitáveis e <também> da necessidade>. Fora estas [verdades], devido a sua excessiva facilidade, não se dão por satisfeito com os muitos resultados considerados de grande importância. Pois, se por um lado, nasce a recepção de um axioma: *nada é sem razão* ou *não há efeito sem causa*. Por outro, pode ser dada uma verdade, que não pode ser provada *a priori*, ou que não é resolvida no “idêntico”, o que é contrário à essência da verdade, que <sempre> ou expressa [explicitamente] ou implicitamente é “idêntico”²³. (LEIBNIZ In: COUTURAT, 1903, p. 518, tradução nossa)

Heidegger afirma que Leibniz tem a preocupação de apresentar um único princípio como fundamento. Na medida em que Leibniz indica a origem do princípio de razão suficiente a partir da natureza da verdade universal que, em última instância constitui o

²² Comenta Blanc (1984, p.67): “A relação verdade-fundamento-ser constitui o fio condutor das reflexões desenvolvidas ao longo da segunda e terceira partes do texto [Da essência do fundamento], orientação essa que o filósofo colhe na metafísica (Leibniz, Kant,...), sem, contudo, se submeter aos termos em que esta a apresenta e desenvolve”. Nesse mesmo sentido, comenta Pöggeler (s.d, p.93): “O ensaio Sobre a Essência do Fundamento parte do princípio de que tradicionalmente ser, verdade e fundamento são relacionados: ser-verdade é entendido como ser-na-verdade (G, 16), verdade é interpretada como uma associação explicativa, cuja unanimidade é unanimidade com fundamento em... (11 e seg.)” É neste sentido que, para Heidegger, a verdade é um conceito mais metafísico que lógico, haja vista que a lógica deve ser considerada uma “metafísica da verdade” (HEIDEGGER, 1992, p.111-112, tradução nossa). Nesse trabalho, a relação entre ser e verdade não será discutida por se constituir uma tese de uma onerosidade tal que escapa a dimensão deste estudo. Restringir-se-á, apenas, a breves comentários.

²³ Segundo Couturat (1903), as palavras postas entre < > são palavras ou frases acrescentadas por Leibniz, já as aquelas postas [] referem-se às notas ou adições marginais. Os grifos são do Leibniz.

princípio de identidade, o princípio de razão suficiente teria de ser necessariamente subsumido pelo princípio de identidade. Isso, porém, contraria os escritos mais metafísicos de Leibniz, como a *Monadologia*, que apresenta claramente dois princípios distintos como determinações do fundamento (o princípio de não contradição e o princípio de razão suficiente).

Em sua análise, Heidegger argumenta que o princípio de razão, como fora formulado nesse trecho (*nada é sem razão ou não há efeito sem causa*), só teria sentido porque primeiramente existe uma verdade de natureza universal em função da qual estão todas as coisas. Entretanto, essa verdade que sustenta tanto a razão suficiente quanto o princípio de contradição é pensada a partir da conexão entre sujeito e predicado, ou seja, ela se configura como uma proposição idêntica. A relação fundamento-verdade, então, é entendida a partir da *verdade proposicional*, o que implica dizer que há neste fragmento o estabelecimento da relação entre fundamento e verdade proposicional, ou ainda, que a verdade proposicional determina o modo de compreensão do próprio fundamento mediante a ideia da identidade.

Da essência do fundamento prossegue declarando que uma relação que se estabelece entre fundamento e ser, baseada no vínculo entre fundamento e verdade proposicional, acaba aproximando a noção de ser com a noção de identidade, pois “a ideia de ser em geral é então interpretada por *inesse qua idem esse* [contido no sujeito enquanto idêntico ao ser]” (HEIDEGGER, 2007c, p.33). Heidegger, portanto, critica o modo como a determinação do ser do ente é vista no referido fragmento, pois o ser, tal como Leibniz o determinou, enquanto “ser completo” (como mostra o *Discurso de Metafísica* do mesmo ano de *Primae Veritatis*), acaba se reduzindo à noção lógica de identidade. Esta acepção que Leibniz oferece para o ser como identidade, declara Heidegger, constituiria a essência da subjetividade do sujeito, “a substancialidade da substância monadologicamente entendida” (HEIDEGGER, 2007c, p.33). Essa constatação não é suficiente para resolver o problema do ser em conexão com o fundamento, pois não se explica como o ser da subjetividade funciona como o ser em geral.

Apesar de o tratado de 1929 se restringir num único fragmento de Leibniz, a leitura lógica do princípio pode ser observada também em outro fragmento leibniziano, escrito por volta de 1712, denominado *Consequências metafísicas do princípio de razão*:

O princípio do raciocínio fundamental é: *nada é sem razão*, ou de modo diverso, nada é verdadeiro, cuja razão não subsista. A razão da verdade, porém, consiste no

nexo do predicado com o sujeito, ou ainda, o predicado está no sujeito ou de modo manifesto, como idêntico, e por isso se diz: homem é homem, homem branco é branco, ou de modo cuidadoso, por meio da resolução das noções, onde se mostra o nexo possível, tal como se pode dizer: nove é um quadrado, então, nove é três ternários, ou é o número três multiplicado por três, assim, o três no ternário é o número no mesmo número, ele, porém, é quadrado (LEIBNIZ In: COUTURAT, 1903, p.11, tradução nossa).

Os dois fragmentos mostram um segundo modo de compreensão do princípio de razão apresentado brevemente na obra *Da essência do fundamento*, a saber, que o princípio de razão suficiente retira seu fundamento da lógica, já que a razão suficiente seria subsumida pela identidade. O fundamento do princípio do fundamento seria, portanto, a própria razão, na medida em que tem como última instância a verdade da proposição. Desse modo, pergunta Heidegger: “Será possível, no entanto, alegar algo mais original, algo que vá além da delimitação da essência da verdade como caráter do enunciado?” (HEIDEGGER, 2007c, p.21). A pergunta dá a certeza ao filósofo que uma abordagem lógica do princípio leibniziano, cujo fio condutor é a noção de verdade, também não é suficiente para que o problema do fundamento seja expresso em sua originalidade, uma vez que a acepção de verdade leibniziana nada mais faz do que revelar uma verdade proposicional. Ao mesmo tempo, a pergunta conduz o filósofo na busca pela compreensão da verdade ôntica e, em última instância, pela verdade ontológica, assim como mostra o tratado *Da essência do fundamento*. Somente quando se estabelece o quadro das distinções entre as verdades ônticas e ontológicas é possível abrir o horizonte possível para revelação do fundamento quando se tem em mente a diferença ontológica.

1.2.2 Encaminhamentos da Questão

Tanto a preleção sobre Lógica de 1928 quanto o tratado *Da essência do fundamento* de 1929 concluem que o âmbito de compreensão do fundamento, tematizado a partir do princípio de razão, restringe-se a uma compreensão ôntica do fundamento, i. é, apenas enuncia uma “verdade ôntica”. Esse fenômeno foi averiguado de dois modos. Sob o aspecto lógico do princípio, Heidegger constatou que Leibniz situa o fundamento na razão, enquanto identidade entre sujeito e predicado, mostrando que o fundamento não passa de uma faculdade de um

ente, a faculdade racional, assim: “[...] se a razão também é um ente, eis a questão que resta responder nesta proposição” (SILVA, 2008, p.24). Quanto ao aspecto metafísico, Heidegger procurou compreender a que se refere o enunciado do princípio de razão. Novamente ele se referiu aos entes finitos. A alternância interpretativa entre o caráter lógico e metafísico do princípio de razão suficiente de Leibniz não esclareceu seu sentido fundamental, mantendo-o na obscuridade.

Com isso, Heidegger entende que o princípio de razão suficiente, seja lógico ou metafísico, não cumpre seu papel de princípio do fundamento. Quando muito, ele fala da finitude dos entes, não desenvolvendo seu enraizamento originário (NASCIMENTO, 2002, p.11). Em suma, o princípio de razão, tal como foi proposto por Leibniz, não responde as duas perguntas fundamentais encerradas pelo tratado de 1929, a saber: *se ele pode ser tomado como o princípio do fundamento enquanto tal e se ele desvela a “essência do fundamento”*. Haja vista que o princípio leibniziano é acometido de duas coisas: a) a necessidade de fundamentação exigida pelo princípio de Leibniz não é explicada pelo mesmo, b) e que tal necessidade já pressupõe que se conheça o que é ser fundamentado e em que âmbito isso deve ser feito. Nesse sentido, o princípio incorreria em *petitio principii*: pressupõe a necessidade daquilo mesmo que quer afirmar²⁴.

De que modo, então, Heidegger entende que o fundamento deve ser tematizado para que ele possa ser compreendido em sua essência? E, matizado em sua essência, haveria ainda alguma possibilidade de manter o princípio como princípio do fundamento? Para responder a essas perguntas deve-se ter em mente o que a preleção *Os fundamentos metafísicos da lógica* já declarara: o “fundamento pertence ao ser” (HEIDEGGER, 1992, p.111, tradução nossa). Essa relação, comenta Blanc (1984, p.38), modifica o modo de compreensão do ser em face à tradição metafísica. Enquanto os gregos transformaram o ser em interrogação filosófica a partir do espanto da multiplicidade das coisas, Heidegger, sob certo aspecto, afastando dos antigos aproxima-se dos modernos – cuja preocupação consiste na coerência e fundamentação do saber – para compreender o ser numa perspectiva de fundamentação. Não no sentido de uma identidade entre ser e fundamento, mas como horizonte de compreensão. Portanto, antes de dizer em que consiste o fundamento em Heidegger, é necessário primeiramente mostrar como se revela o ser. É o que será discutido a seguir.

²⁴ O princípio do fundamento pressupõe logo, pelo seu lado, que seja determinado o que é um fundamento, e que seja claro em que contexto se é que apoia a essência do fundamento (HEIDEGGER, 1999, p.20).

1.2.2.1 Pressuposto Ontológico da Tese Heideggeriana: O *Dasein*

O pressuposto central da tese heideggeriana a respeito da essência do fundamento é justamente este: antes de qualquer determinação do que seja um fundamento é necessário obter a dimensão do problema ou mesmo abrir o seu campo de visão para que o fundamento possa, enquanto fenômeno, ser revelado:

Devemos obter a dimensão do problema do fundamento, e isto quer dizer abrir um campo de visão no qual podemos começar a ver o fenômeno do fundamento, no qual podemos alcançar um entendimento do que o fundamento enquanto tal significa e de onde esta ideia surgiu (HEIDEGGER, 1992, p.118, tradução nossa)

Sem dúvida, a ontologia é para Heidegger o campo de visão adequado para a elucidação originária da necessidade de fundação exigida pelo princípio leibniziano, pois “tal horizonte é a própria condição ontológica deste princípio” (PAIVA, 1998, p.107). É a partir da ontologia que se adquire a garantia de uma inteligibilidade para a teoria elaborada a partir do ser (BLANC, 1984, p.38), levando em consideração o processo de esquecimento da questão do ser anunciado em *Ser e Tempo*. A tematização do ser, na qualidade de interrogação central dos escritos iniciais de Heidegger, reclama para si dois pressupostos interdependentes: a diferença ontológica e o *Dasein*. A pergunta pelo sentido do ser, cravada no coração do tratado de 1927, surge da necessidade de encontrar um solo firme para a elaboração da questão essencial da metafísica. O *Dasein* é aquele que libera o horizonte de compreensão da própria pergunta pelo ser e por isso mesmo deve também lançar as bases de compreensão para a própria ocorrência da fundamentação. Dito de outro modo, compreender as condições de fundamentação é compreender de que maneira o ser humano se relaciona ao seu próprio fundamento. Sendo assim, dar-se-á início pela tematização do *Dasein*.

A elucidação do *Dasein*²⁵ em *Ser e Tempo* tem como ponto de partida o questionamento fundamental, i. é, a pergunta pelo sentido do ser. Esse questionamento é preliminarmente conduzido por uma *pré-compreensão do ser*²⁶, já que aquele que pergunta

²⁵ O *Dasein*, conceito central da filosofia heideggeriana, possui inúmeras traduções para o português: pre-sença, ser-aí, estar-aí etc. Neste trabalho conservaremos o original em alemão.

²⁶ O que se chama aqui de *pré-compreensão do ser*, *compreensão pré-ontológica do ser* ou simplesmente *compreensão do ser* (*Seinsverständnis*) é a compreensão prévia (“mediana e vaga”) do ser da qual o *Dasein* sempre se move e da qual ele retira sua constituição ontológica. Assim, diz *Ser e Tempo*: “Enquanto procura, o questionamento necessita de uma orientação prévia do procurado. Para isso, o sentido do ser já nos deve estar, de

sempre se encontra movido por essa. Cabe, portanto, ao filósofo mostrar quem é esse que está posto como ente e que interroga pelo ser na tentativa de ver e fazer ver o sentido do ser. Levando em consideração que o ente pode assumir diversos predicados e sentidos, o ente capaz de desvelar o sentido do ser, sem dúvida, é o homem – “o ente que cada um de nós somos” (HEIDEGGER, 1988, p.33).

Desta forma, afirma *Ser e Tempo*, ele é um ente privilegiado, já que é o único, entre a infinidade de entes, capaz de elaborar a pergunta pelo ser. Essa pergunta, em contrapartida, revela ao ente privilegiado o seu modo de ser, o que implica dizer que a tematização do ser exige, de antemão, a tematização daquele que é capaz de se articular com o ser. Isso quer dizer que a pergunta pelo sentido do ser é, em primeira instância, a análise daquele ente que tem a tarefa de “liberar o horizonte para a mais originária das interpretações do ser” (HEIDEGGER, 1988, p.44-45)²⁷. O acesso ao ente responsável pela originariedade do sentido do ser não deve ser feito impondo-lhe determinações fixas ou dogmáticas, pelo contrário, “as modalidades de acesso e interpretações devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo” (HEIDEGGER, 1988, p.44).

Os modos de ser não são propriedades do ser como categorias metafísicas, mas são determinações fenomenológicas da própria articulação entre o ente e seu ser. Na visualização prévia do ser que orienta o questionamento fundamental, o homem compreende a modalidade de determinação de seu ser. Esse modo de ser do ente homem é denominado *Dasein*. O homem só é, portanto, identificado ao *Dasein*, na medida em que esse é seu modo de ser, distintamente do modo de ser dos outros entes²⁸. O *Dasein*, por ser um ente privilegiado,

alguma maneira disponível. Já se aludiu: nós nos movemos sempre numa compreensão do ser. É dela que brota a questão explícita do sentido do ser e a tendência para o seu conceito [...] Essa compreensão do ser vaga e mediana é um fato” (HEIDEGGER, 1988, p. 31). Mais a frente prossegue: “Essa visualização do ser, orientadora do questionamento, nasce da compreensão cotidiana do ser em que nos movemos desde sempre e que, em última instância, pertence à própria constituição essencial da pre-sença [*Dasein*]” (HEIDEGGER, 1988, p.38). Comenta Blanc (1984, p.46) sobre esta pré-compreensão do ser: “Tal pré-compreensão, onde originalmente se manifesta o sentido do ser, constitui a condição transcendental da captação do ente a partir da sua entidade e, nessa medida o fundamento do pensamento metafísico”

²⁷ “Heidegger não considera que este procedimento conduza à subordinação da metafísica a uma antropologia [...]. Alega a seu favor o fato de apenas ter em conta a dimensão ontológica do homem, a saber, esse facto metafísico original de o ente ser compreendido em seu ser, sem, no entanto, haver um reconhecimento expresso do sentido deste último” (BLANC, 1984, p.48).

²⁸ Comenta Heidegger (1992, p.136-137, tradução nossa) que o termo “homem” não foi usado, na relação com o ser, para se garantir uma possível “neutralidade” (*Neutralität*). A neutralidade evocada pelo termo *Dasein* é essencial principalmente pelo fato que a interpretação deste ente deve ser levada a cada “concreção factual”, além de não comprometer com as questões de gênero, pois nada se fala sobre a sexualidade do *Dasein*. Entretanto, esta neutralidade em nada se assemelha a um indiferentismo do corpo ou mesmo uma abstração vazia, pelo contrário, Heidegger afirma que ela apenas diz respeito a uma “positividade primordial e uma

possui uma primazia ontológica. Esta, segundo o tratado de 1927, se dá na medida em que ele, por constituir a condição de possibilidade para a elaboração do sentido do ser e concomitantemente estar determinado por ela, está na base não somente das demais ciências, mas de toda e qualquer constituição ontológica. Pois, “como atitude do homem, as ciências possuem o modo de ser desse ente (homem)” (HEIDEGGER, 1988, p. 38), e com isso, ele também visa “às condições de possibilidade das próprias ontologias que antecedem e fundam as ciências ônticas” (HEIDEGGER, 1988, p.37).

Por outro lado, o *Dasein*, na condição de ente, não é um ente qualquer, mas é um ente que *sendo* (em seu ser) “está em jogo seu próprio ser” (HEIDEGGER, 1988, p.38). O modo de “*ser sendo*”, explica *Ser e Tempo*, implica que tal ente privilegiado se articula em seu próprio ser, i. é, que se compreende a si próprio a partir de seu ser. Essa compreensão em seu ser se configura como abertura e manifestação de si próprio. Por essa razão, a primazia ontológica do *Dasein*, já observada, se abre ainda para uma segunda primazia, uma primazia de caráter ôntico.

Portanto, o *Dasein* é compreendido, em seu modo de ser, a partir de uma circularidade entre o ôntico e o ontológico²⁹. Do ponto de vista ontológico, o *Dasein* está na base da abertura do ser para o ente. Ele é ontologicamente determinado pela *pré-compreensão do ser* que articula a questão do ser com a preocupação ôntica das demais ontologias (setores de objetos, na linguagem de *Ser e Tempo*) que fundam as ciências. Em contrapartida, ele não deixa de ser um ente, o ente homem, que *sendo* (em seu ser) põe em questão o seu ser, ou seja, faz a abertura do ente para o ser. Apesar de possuir uma primazia ontológica, o *Dasein*

potência de essência” (*ursprüngliche Positivität und Mächtigkeit des Wesens*), ou seja, é a possibilidade originária mais concreta inerente na humanidade factual. Isto implica ainda em dizer que, o *Dasein* somente existe não em si mesmo, mas em cada concreção factual, pois ele é “a fonte originária da intrínseca possibilidade que salta sobre cada existente e a faz intrinsecamente possível”. O filósofo faz notar ainda que, considerar o *Dasein* enquanto termo neutro não o identifica com uma egoidade individual (*Egoität des Einzelnen*) sob a perspectiva ôntica, mas apenas um isolamento metafísico do homem (*metaphysische Isolierung des Menschen*).

²⁹ Heidegger cria em sua filosofia uma polaridade entre *ôntico* e *ontológico*. O campo ôntico diz respeito aos entes em geral, do qual homem faz parte. O ontológico, por sua vez, trata da revelação dos modos de ser dos entes, incluindo também o homem. Entretanto, esta relação entre ôntico e ontológico, que tem o *Dasein* como o articulador, não quer dizer que ambos constituam partes isoladas em si mesmas, ou mesmo, não podem ser pensadas a partir de nenhuma teoria do conhecimento enquanto objetividade e subjetividade ou qualquer outro tipo de relação que implique um certo dualismo. É verdade que existe uma tensão necessária entre ser e ente, impedindo-lhes qualquer equivalência. Não obstante, o ser só se revela em um ente e este só pode ser compreendido na determinação de seu ser. Ou ainda, o ser só o é de um ente e este mostra o ser. Isto implica em dizer que, o que se pode compreender a partir destas duas polaridades é uma relação de dualidade, na qual um se auto-compreende no outro.

não é propriamente ontológico, pois sua primazia ôntica, confere a posição de pré-ontológico³⁰, colocando-o como o articulador dos dois pólos: ôntico e ontológico.

Em seu aspecto ôntico, o *Dasein* também garante uma articulação com outros entes, o que significa que, ao compreender o seu modo de ser, o *Dasein* também se move numa compreensão do modo de ser dos outros entes que, por sua vez, são denominados de “ser simplesmente dado” (HEIDEGGER, 1988, p.77). O conjunto de relações – com seu ser e com o ser dos entes simplesmente dados – que se travam no modo de ser do *Dasein* abre uma gama de possibilidades. A articulação ontológica entre suas possibilidades é o que *Ser e Tempo* vai denominar de *existência*: “este existir consiste de ‘meras’ possibilidades de apreensão que apontam ao que lhe fala e o encontra e não podem ser apreendidas pela visão ou pelo tato” (HEIDEGGER, 2001a, p.33). Comenta Vattimo (1996, p.24):

A possibilidade é, com efeito, o próprio sentido do conceito da existência. Descobrir que o homem é o que é enquanto está referido ao seu próprio ser como à própria possibilidade, i. é, que é só enquanto pode ser, significa descobrir que o caráter mais geral e específico do homem, sua natureza ou essência, é existir.

É na perspectiva das possibilidades de ser que o *Dasein* está constituído que se pode dizer que ele existe (*ek-sistere*). O conceito de *existência*, além do mais, é um pressuposto fundamental para a ontologia heideggeriana em seus escritos iniciais, - sobretudo em *Ser e Tempo* – já que este se converge na própria “essência” do ente privilegiado: “o existir humano em seu fundamento essencial nunca é apenas um objeto simplesmente presente num lugar qualquer, e certamente não é um objeto encerrado em si” (HEIDEGGER, 2001a, p.33). Ao tratar da *existência*, nesta perspectiva fenomenológica, é importante especificá-la: existência é sempre existência do homem. Heidegger (1979d, p.59) já afirma: “somente o homem existe”, isto denota que – continua ele:

[...] de nenhum modo significa apenas que o homem é um ente real, e que todos os entes restantes são irreais e apenas uma aparência ou representação do homem [pois] (...) o homem é aquele ente cujo ser é assinalado pela in-sistência ex-sistente no desvelamento do ser a partir do ser e no ser (HEIDEGGER, 1979d, p.59).

³⁰ Diz Heidegger (1988, p.38): “Ser ontológico ainda não diz aqui elaborar uma ontologia. Por isso, se reservarmos o termo ontologia para designar o questionamento teórico explícito do sentido do ser, então este ser-ontológico da pre-sença [*Dasein*] deve significar pré-ontológico”.

A existência está ligada essencialmente ao homem, uma vez que nela se manifesta a própria condição de possibilidade de relação entre homem e ser, que pode assim estar disposta: optadas por ele; condicionadas no meio em que caiu; ou condicionadas pelo meio em que nasceu e cresceu. O assumir de uma dessas possibilidades bem como a sustentação de um núcleo de relações é o que Heidegger (1988, p.39) irá chamar de *existenciário*. Dito de outro modo, é a atualização de uma das possibilidades que cada *Dasein* faz de sua existência, a sua realidade. A compreensão existenciária é também uma compreensão ôntica de sua existência. Toda a estrutura básica que fundamenta o modo de ser do *Dasein* tanto no seu aspecto existenciário quanto existencial, é denominada de *existencialidade* e se compreende também como a “constituição ontológica de um ente que existe” (HEIDEGGER, 1988, p.39).

A *existencialidade* é, portanto, a estrutura determinante ontológica do *Dasein* e só pode ser apreendida de modo fundamental mediante uma *analítica existencial* ou ontológica³¹, pois somente o *Dasein* é, enquanto o ente existente por excelência, capaz de conduzir a questão do sentido do ser. A analítica existencial tem por missão ou tarefa ontológica a configuração de uma *ontologia fundamental*³² capaz de sustentar as demais. Sob um olhar mais amplo, a existencialidade em *Ser e Tempo* está diretamente relacionada com a analítica do *Dasein*. Para a discussão do fundamento, a noção de existência assume uma amplitude a partir da discussão do mundo transcendental, haja vista que o fundamento é manifesto, enquanto fenômeno originário, na própria constituição existencial do ser-no-mundo, como se verá no segundo capítulo.

Não obstante, a tematização do *Dasein*, como esse pressuposto fundamental para compreender a tese heideggeriana do fundamento em sua essência, não se esgota em si mesmo. Ao contrário, implica em um segundo pressuposto interdependente do *Dasein*, que é a diferença ontológica. Sem esta, a tematização do *Dasein* careceria de sentido, e toda a

³¹ Para Heidegger (1988), as vias de acesso para uma análise existencial do *Dasein* é o primeiro desafio no desencobrimento da questão do ser. Esta análise deve garantir que tal ente privilegiado possa em si mesmo e por si mesmo se revelar. As vias interpretativas para o *Dasein* são assim postas: (a) deve mostrar-se em si mesmo e por si mesmo; (b) deve se mostrar em sua cotidianidade mediana; (c) na cotidianidade, extrair suas estruturas essenciais; e (d) as estruturas essenciais são aquelas que se mostram ontologicamente determinadas (HEIDEGGER, 1988, p.44).

³² Comenta Heidegger (2001b, p.206) sobre o papel de uma analítica existencial enquanto ontologia fundamental: “A Ontologia Fundamental não é meramente o geral em relação às Ontologias Regionais, uma esfera mais elevada pairando acima delas (ou um porão que se encontra abaixo) junto a (ou na) qual as Ontologias Regionais podem proteger-se. *Ontologia Fundamental* é aquele pensar que se movimenta no fundo de toda ontologia” ou seja, toda ontologia regional só se move pressupondo uma ontologia fundamental. Ou ainda como afirma Blanc (1984, p.46): “a ontologia fundamental é também, diz-nos Heidegger, uma metafísica da metafísica, ou seja, uma demonstração da possibilidade interna desta última”.

ontologia fundamental perderia seu sustentáculo. Logo, é necessário tematizar a diferença ontológica.

1.2.2.2 Horizonte de Possibilidade do *Dasein*: A Diferença Ontológica

O exposto até então converge para a tese central de toda a filosofia heideggeriana, a *Diferença Ontológica*. Este conceito, portanto, é de importância tal para esse pensador que não apenas serve como guia para a liberação do horizonte de compreensão da tematização em questão, mas, sobretudo, é um divisor de águas entre a metafísica, tal como era concebida pela tradição filosófica, e um novo modo de fazer metafísica³³: a ontologia fundamental. De início, esbarra-se num problema. *Ser e Tempo* afirma que a história da tradição metafísica incorreu num esquecimento da questão do ser. Dois anos mais tarde, o tratado *Da essência do fundamento* assevera uma “diferença entre ser e ente” denominada Diferença Ontológica (HEIDEGGER, 2007c, p.29). Ora, aparentemente parece haver uma incongruência de afirmações. Esquecer não é tomá-lo por diferente, a princípio. O que um esquecimento acarreta para uma diferença? Como, então, compreender a principal tese heideggeriana, na qual está fundada toda sua filosofia, da diferença entre ser e ente?

A intuição de uma não-igualdade – pura e simples sem implicações ontológicas – entre ser e ente não é propriamente heideggeriana. Na primeira década do século XX, Heidegger teve contato, na Faculdade de Filosofia de Freiburg, com o ascendente pensamento Neokantiano, fruto da decadência do idealismo alemão e do combate à forte tendência Psicologista³⁴ da época. Em um dos seminários conferidos pelo neokantiano Rickert,

³³ A ontologia fundamental como novo modo de fazer metafísica está em consonância com a tese de Jaran, que garante ter encontrado em Heidegger uma espécie de “fase metafísica”. Cf. JARAN, François. *Toward a Metaphysical Freedom: Heidegger's Project of a Metaphysics of Dasein*. International Journal of Philosophical Studies, v.18(2), pp.205-227, Contudo, é importante dizer que este projeto a partir dos escritos de 1930 é abandonado por Heidegger e a diferença ontológica marca, já, uma proposta de superação da própria metafísica.

³⁴ Sobre o *Psicologismo* nos atemos a alguns poucos comentários. MacDowell declara (1993, p.28): “Onde reina uma mentalidade positivista, é natural que a Psicologia experimental se arvore em intérprete dos fenômenos da consciência [...] A interpretação da verdade através das causas psíquicas, responsáveis pela efetuação do juízo, chama-se Psicologismo”. Quanto a seus objetivos explica Dartigues (2005, p.14): “ela busca, de acordo com a tendência positivista em voga, constituir-se como ciência exata conforme o modelo das ciências da natureza, eliminando assim os aspectos subjetivos e, portanto, aparentemente não científicos, que o uso da introspecção comporta”. Heidegger (2007c, 1993, p.33) tem um conceito de Psicologismo: “Por psicologismo, de uma

Heidegger conheceu Emil Lask, representante da “filosofia dos valores”³⁵. A concepção laskiana das categorias dos objetos imanentes à consciência, enquanto matéria e forma, ôntico e ontológico, ser e ente, é assumida por Heidegger como a base da discussão que permeia o tratado *Ser e Tempo*, com diferenças fundamentais. Enquanto Lask compreendia que ser e ente eram respectivamente a constituição formal ontológica (valor lógico) e material ôntico (valor de conteúdo); Heidegger, tomando esta distinção entre ser e ente, ontológico e ôntico, elabora sua ontologia fundamental e constitui a diferença ontológica. É importante notar que Lask já utilizava a expressão “*Seiendes*” distinta de “*Sein des Seienden*”, “*ontisch*” distinto de “*ontologisch*” como equivalentes à “Material” e “Formal”. (MACDOWELL, 1993, p.68). Em consonância com MacDowell, Stein (2001) também concorda com a tese de que a diferença entre ser e ente tenha, no fundo, uma influência do neokantiano Lask³⁶.

Ser e Tempo, distante do neokantismo e bem mais próximo da fenomenologia, traça sua proposta ontológica como crítica à metafísica, pois esta, segundo o mesmo, em toda a sua história, cometeu um único equívoco que determinou seu próprio fracasso: anunciou dizer do ser, mas tematizou o ente. (DUBOIS, 2004, p.89), já que “o ser não pode ser concebido como ente; *enti non additur aliqua natura*: o ser não pode ser determinado, acrescentando-lhe um ente” (HEIDEGGER, 1988, p.29). Por esta razão, Heidegger abre *Ser e Tempo* afirmando que a metafísica esqueceu-se de pôr em questão o próprio ser. Isso, de certo modo, aponta para a base sobre o qual está calcado este tratado, mas ainda não responde a pergunta da relação que há entre o esquecimento do ser e a diferença ontológica.

maneira geral entende-se a primazia dos princípios, métodos tipos de demonstração próprios da Psicologia no estudo da Lógica. A Lógica trata do pensamento. O pensamento deve ser inserido, sem dúvida alguma, naquele complexo de fatos que se apresenta como o todo dos processos psíquicos. Daí resulta que a Psicologia, como ciência propriamente fundamental, devem literalmente absorver em si a Lógica”

³⁵ Segundo a teoria neokantiano de Rickert, “a natureza é explicada por leis, a história e a cultura devem ser entendidas, porém, a partir dos valores que nelas se encarnam”. (MACDOWELL, 1993, p.31) Neste sentido, tem-se uma filosofia dos valores. Para Rickert, a verdade consiste na validade, absoluta, que se obriga a atribuir a certos juízos, tanto singulares como universais, tanto espontâneos como científico. Mediante o princípio da imanência, Rickert atribui os valores lógicos aos juízos sobre a realidade e estes valem na medida em que pertencem ao plano ideal, objetivo e absoluto. Contrapondo Rickert, tem-se a postura de Lask que afirma: “verdade e valor são atributos das formas ou categorias dos objetos” (MACDOWELL, 1993, p.62).

³⁶ Comenta Stein (2001, p.287): “Gehard Funke, em sua obra recente, *Fenomenologia: Metafísica ou Método?* procura descobrir as origens da idéia de diferença ontológica em Heidegger. Diz textualmente o seguinte: ‘O neokantiano Emil Lask, em sua obra *A Lógica da Filosofia e a Doutrina das Categorias*, distinguiu expressamente o momento da objetividade dos objetos, o momento da coisidade do que é coisa, o momento do ser do ente e perguntou diretamente pelo ser do ente (p.157)’. Funke dá razão a M. Brelage, quando este diz: ‘Os fundamentos, as condições de possibilidade para o conceito heideggeriano da diferença ontológica’ residem na Lógica de Lask”.

É claro que afirmar que a metafísica quis dizer do ser, mas tematizou o ente, já pressupõe uma diferença entre ambos. Entretanto, o dado ontológico do esquecimento do ser possui um traço a mais que apenas uma distinção entre um e outro. Comenta MacDowell (1993, p.166): “Heidegger não nega que a metafísica seja guiada por uma determinada idéia de ser, portanto, que ela conheça, de certo modo, o seu sentido”. A questão do tratado de 1927, não está no fato de que a metafísica não revele uma preocupação realmente ontológica, ou seja, com o ser. Ao contrário, o que se compreende por ser, na medida em que este passou de “geração em geração, como um pressuposto evidente, natural, sem que sua origem e fundamento despertem a menor curiosidade” (MACDOWELL, 1993, p. 167), ocasionou que tenha apenas fixado naquilo que Aristóteles (2005, Γ 1003a, 33) já dizia: “em muitos sentidos se pode dizer que uma coisa é”.

O fato é que Heidegger quer por em questão o próprio ser, já que, “se alguém nos pergunta que é que entendemos ao dizer ‘ser’, ficamos embaraçados com a resposta e precisamos recorrer a exemplos” (MACDOWELL, 1993, P.171). O que é este *é* de algo? E o que é este *algo* do qual tudo *é*? Desse modo, *Ser e Tempo* apontando para o esquecimento da questão do ser, além de enunciar implicitamente a diferença ontológica, tem a pretensão de encontrar o sentido pelo qual o ser é manifesto. A não-igualdade entre ser e ente é a condição necessária para o rompimento do esquecimento do ser, na medida em que favoreça uma “destruição da tradição clássica”³⁷ e a reestruturação da metafísica enquanto ontologia fundamental.

Se a “distinção, e não a expressão [Diferença Ontológica], é central em ST” (INWOOD, 2002, p.42), quando ela é enunciada? Comumente, os comentadores de Heidegger³⁸ indicam que a diferença ontológica é anunciada no tratado *Da essência do fundamento* de 1929. Anteriormente, já no semestre de verão do mesmo ano da publicação de *Ser e Tempo*, em uma preleção proferida em Marburg que foi publicada com o título *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger intitula o primeiro capítulo da segunda parte de “O problema da diferença ontológica” e a desenvolve no § 22. Ademais, no último

³⁷ A destruição “não envolve a pretensão de rejeitar, em bloco, a tradição ontológica do Ocidente. Ao contrário, a destruição, apontando, em cada encruzilhada do pensar, no esquecimento da questão do ser, a razão das direções que ele toma, tem a função positiva de liberar as possibilidades autênticas que oferece a sua história” (MACDOWELL, 1993, p.177).

³⁸ Refiro-me a E. Stein em suas obras: *Compreensão e Finitude* (2001, p.276), *Diferença e Metafísica* (2008, p.77); C. Dubois em *Heidegger: introdução a uma leitura* (2004, p.86); e no artigo de A. C. K Soares, *A diferença ontológica e o fragmento 108 de Heráclito* (1987, p.115).

curso que Heidegger (1992, p.152) ministrou em Marburg, sobre a problemática da Lógica a partir de Leibniz, ele afirma:

Ser é diferente dos entes e apenas esta diferença em geral, esta possibilidade de distinção, assegura uma compreensão-do-ser. Por outro lado, na compreensão-do-ser esta distinção do ser dos entes é levada a cabo. É esta distinção que torna algo como uma ontologia possível em primeiro lugar. Assim, chamamos esta distinção que primeiramente permite algo como uma compreensão-do-ser de *diferença ontológica*.

Isso implica em dizer que no verão de 1927, Heidegger já tinha instituído o termo, não incluindo em *Ser e Tempo* (publicado em abril deste mesmo ano), mas utilizando-o em seu curso de verão intitulado *Os problemas fundamentais da fenomenologia*³⁹. Em ambos, a diferença ontológica é considerada como pressuposto para o acesso ao sentido do ser. A questão que se abre é: o que determina a diferença ontológica? De que modo ela se associa à temática da compreensão do sentido do ser, para que seu pressuposto sustente a própria Ontologia Fundamental? Que sentido tem dizer ser diferente de ente? É na tentativa de responder estas questões que se aponta, primeiramente, a preleção *Os fundamentos metafísicos da lógica*. Nela, Heidegger ao debater sobre a validade do fundamento lógico e sua envergadura metafísica, a partir do princípio de razão de Leibniz, indica como condição de possibilidade para a diferença ontológica: a transcendência (*Transzendenz*) do *Dasein*, tema do segundo capítulo.

A articulação entre *Ser e Tempo* e as duas obras que tratam do fundamento, comenta Stein (1979a, p.85), está na “exploração da questão da transcendência analisada no § 69”, ou seja, é na tematização da abertura do mundo ao *Dasein* (no *Dá do sein*) que acontece a distinção de ser e ente. A distinção de ser e ente, de acordo com Dubois (2004) não é um “estado subsistente” entre duas camadas ou duas coisas entre si, mas a diferença tem o caráter de um “advento”, já que é a partir dela que toda ontologia advêm. Não é uma separação propriamente dita, mas uma relação na qual cada ente, que na abertura do mundo vem ao encontro do *Dasein*, é determinado em seu ser: “essas distinções de sentido de modalidade, de doação, para esses diversos entes em ser, só são possíveis sobre o fundamento da diferença, singular e adveniente, o ser e o ente” (DUBOIS, 2004, p.88).

³⁹ Em termos de cronologia das obras e preleções de Heidegger conferir: KISIEL; SHEEHAN (ed). *Becoming Heidegger*, 2007.

O que possibilita uma Ontologia Fundamental, em termos de fundamento, é a Diferença Ontológica, que tem por solo ontológico a transcendência do *Dasein*. É importante dizer que somente na transcendência do *Dasein* há a diferença ontológica, i. é, a transcendência põe o *Dasein* na base da compreensão do fundamento, como horizonte de significação. Ora, mas se isso procede, questiona o mesmo comentador: “Como ele [o *Dasein*] é fundamento? Ele produz a diferença? A diferença ontológica se reduz, em última instância, ao próprio *Dasein*? É ele, enquanto configurador do mundo, a própria diferença?” (DUBOIS, 2004, p.88). Ao que tudo indica, Heidegger, na medida em que vincula a diferença ontológica com a transcendência, constitui o *Dasein* como horizonte de compreensão do fundamento, como comenta Stein (2001, p.277): “A diferença ontológica revelar-se-á, portanto, como o acontecer concreto da circularidade do ser-aí [...]”. Neste acontecer do *Dasein*, a diferença ontológica é o advento da “primazia do *Dasein*” (STEIN, 2001, p.278), enquanto é a condição ontológica do fundamento. Essa tese, contudo, não se mantêm em todo o pensamento heideggeriano.

Em seus escritos tardios, pós anos 30, onde acontece a “virada” (*Kehre*), a tônica, que se concentrava na transcendência do *Dasein*, se volta para o próprio ser: “Seja qual for o modo de explicação do ente [...] o ente aparece à luz do ser [...] O ser se manifestou num desvelamento (*ἀλήθεια*)” (HEIDEGGER, 1979c, p.55). Sendo assim, o ser não pode “ser” objetivado, como geralmente acontece com o ente: “Costuma-se pensar ‘ser’ como objetividade, num esforço de apreender a partir daí o ente em si e assim esquecer-se de se perguntar e dizer o que se entende por ‘ente’ e pelo ‘em si’” (HEIDEGGER, 2006 p.73).

Acrescenta Leão (1966, p.13) que, Heidegger sente que no percurso histórico ocidental, a diferença ontológica sempre constituiu o fundamento esquecido e não pensado de toda a metafísica. Àquilo que Heidegger denomina esquecimento da questão do ser nada mais é do que o esquecimento da própria diferença ontológica, ou seja, essa distinção sempre existiu, contudo, ela não foi explicitada pela tradição. Essa distinção, por sua vez, estabelece “o que é mais digno de ser posto em questão (*das Frag-würdigste*)”. Não obstante, a fase tardia do pensamento heideggeriano, neste estudo, não terá tanta relevância enquanto elucidação explícita para a resolução do problema nuclear, senão apenas como apontamentos da perspectiva em que seu pensamento, à luz da presente análise se encaminhou.

O que se pode, a partir de todo o exposto, assinalar? 1) O problema do fundamento desenvolvido pela tradição não conseguiu assegurar uma problematização que, de fato, ponha-

o como questão filosófica; 2) A tematização heideggeriana do fundamento pretende, portanto, pô-lo em questão, à luz da tematização ontológica no advento da diferença ontológica, suspeitando de qualquer outro modo que venha fazê-lo sem implicar em contradição; 3) A Diferença Ontológica, acepção fundamental para a compreensão da essência do fundamento, tem por horizonte de compreensão a Transcendência do *Dasein*. Este, por sua vez, em paralelo com analítica existencial, possui o primado de toda a tematização.

À luz destes três pontos, cabe a pergunta: Se o *Dasein*, em sua transcendência ao mundo, é posto na base da tematização do fundamento, no qual, é ele mesmo quem constitui o sentido para a diferença ontológica, de que modo, na transcendência, ocorre a diferença entre ser e ente? É preciso, desta feita, tematizar a própria transcendência em função do fundamento.

2 O HORIZONTE TRANSCENDENTAL DE COMPREENSÃO DO FUNDAMENTO

Heidegger se propõe a encontrar a essência do fundamento. Para tanto, problematiza o *Princípio de Razão Suficiente*, tal como foi formulado por Leibniz. Apesar das críticas, o filósofo entende que em Leibniz está o ponto de abertura para a questão do fundamento, incorrendo a necessidade de melhor tematizá-lo. Sendo assim, o modo heideggeriano de problematização do fundamento se perfaz “no interior da dimensão da questão do ser enquanto tal” (HEIDEGGER, 1992, p.159, tradução nossa). Portanto, há a necessidade da afirmação e aceitação da tese da diferença ontológica, diferença esta necessária para a constituição de uma ontologia fundamental (âmbito *a priori* da possibilidade do fundamento), na qual se problematiza o ser enquanto tal:

[...] ontologia fundamental possui ela mesma a latente tendência para uma primordial transformação metafísica que se torna possível apenas quando o ser é compreendido em seu todo problemático [tradução nossa] (HEIDEGGER, 1992, p.156, tradução nossa).

Até o exposto, não se explicitou como é possível esta diferenciação entre ser e ente pressuposta por Heidegger, já que em si mesma ela em nada se assemelha a um truísmo, como comenta Dubois (2004, p.86): “A diferença ontológica não é algo evidente que se perfilaria ao lado de outros conceitos veneráveis hauridos na história da filosofia”. Para uma adequada compreensão fenomenológica da diferença ontológica, as duas obras sobre o fundamento indicam a tematização da Transcendência do *Dasein*, pois segundo Heidegger, somente a partir desta se entende em que base está calcada a referida diferença.

Ao contrário de *Ser e Tempo*, o cuidado (*Sorge*), que foi muito mal interpretado principalmente pela psicologia e que era o fenômeno unificador enquanto centro aglutinador das possibilidades do *Dasein* passa ser compreendido no problema do fundamento como transcendência. O cuidado, explica *Ser e Tempo* é o modo de ser do *Dasein* que o determina enquanto aquilo que ele ainda pode ser, e é uma espécie de *precedência* daquilo que ele ainda pode ser. Este *poder-ser* que é precedido pelo cuidado é o modo como o *Dasein* se constitui como abertura no mundo, é seu modo jogado ou lançado entregue à sua responsabilidade.

No problema da essência do fundamento o cuidado não mais aparece como centro algutinador, como esta precedência, mas Heidegger amplia a compreensão do projetar do *Dasein* para a acepção de transcendência. Enquanto o cuidado precede o próprio si-mesmo, a transcendência é o ultrapassamento em direção ao si-mesmo. Nada precede o si-mesmo a não ser o próprio direcionar-se para ele. Esse ultrapassar a si mesmo do *Dasein* em busca de sua ispeidade, o si-mesmo, lança-o nas possibilidades de seu próprio poder-ser. Além disso, o ultrapassar lança as bases da própria diferença ontológica instaurada pelo *Dasein*, pois ultrapassado a si mesmo como ente se abre para o si-mesmo como modo de ser.

Essa afirmação do filósofo reposiciona a discussão do fundamento para uma centralidade distinta tanto da lógica quanto da metafísica. A partir da compreensão da diferença ontológica, a questão do fundamento assume como força centralizadora a acepção de transcendência. Isto porque a tematização da transcendência faz emergir o horizonte de compreensão do fenômeno do fundamento em sua essência⁴⁰, haja vista que: “esclarecer o problema da transcendência significa então esclarecer o próprio problema do fundamento, pois aquela é o âmbito em que pode ser colhido o problema do fundamento” (PAIVA, 1998, p.109).

Isso é importante, já que o pressuposto central da discussão do fundamento em Heidegger, na busca pela sua essência, é reconduzir a discussão à sua originalidade. Para tanto, o caminho a ser percorrido será: a) o aclaramento fenomenológico do termo transcendência em contraposição aos significados na filosofia; b) o sentido transcendental da acepção de transcendência para constituição de uma ontologia transcendental; c) a relação que há entre transcendência e o princípio de razão suficiente enquanto constituição de uma liberdade metafísica; e d) a relação entre a liberdade e o fundamento.

⁴⁰ Esta afirmação com caráter de exclusividade, ou seja, que *somente a partir da transcendência se evidencia a diferença ontológica*, só é válida para os textos que permeiam *Ser e Tempo* até meados de 1930, pois após a *Kehre* a diferença ontológica não mais está necessariamente vinculada com a transcendência do *Dasein*. (DUBOIS, 2004, p. 88).

2.1 CARACTERIZAÇÃO FENOMENOLÓGICA DA TRANSCENDÊNCIA

O termo Transcendência não é próprio de Heidegger, entretanto sua apropriação lhe garante um sentido próprio. *Os fundamentos metafísicos da lógica* apresentam a transcendência sob dois sentidos: um verbal e outro filosófico. O sentido verbal, que remete a sua etimologia latina (*transcendere*), tem o mesmo sentido platônico de *ir além de...*,⁴¹. (HEIDEGGER, 1992, p.160, tradução nossa). No segundo, o filosófico, ele distingue duas interpretações: uma epistemológica e outra teológica. O sentido epistemológico de transcendência é aquele que tem por oposto o conceito de imanência, na medida em que por imanência se entende: “o que permanece dentro, pelo qual se designa aquilo que está no sujeito, dentro da alma, permanecendo na consciência”. (HEIDEGGER, 1992, p. 160, tradução nossa). Por consequência, o transcendente é aquilo que está *fora* da consciência.

Por outro lado, a transcendência também pode assumir um sentido teológico, que pode ser averiguado quando, por transcendência, se compreende aquilo que se opõe à contingência: “O transcendente, ao contrário, é o que está além de tudo, enquanto aquilo que o condiciona, como incondicionado, mas ao mesmo tempo como a realidade inexequível, que nos excede [*Überschwängliche*]” (HEIDEGGER, 1992, p.161, tradução nossa). Esse sentido de transcendência expressa ainda uma variabilidade nos graus de ser que caracteriza uma diferença entre o ser condicionado e o ser incondicionado. Essa noção é assumida pelo cristianismo para demonstrar a distinção entre criatura e criador, reservando ao totalmente transcendente o papel da divindade cristã, o Deus criador.

Com efeito, prossegue o filósofo, o sentido epistemológico, de algum modo, não se opõe ao teológico, pelo contrário, possui um sentido comum: “o transcendente, neste duplo sentido, é o Eminente, o ser que ultrapassa e excede toda a experiência” (HEIDEGGER, 1992, p.162, tradução nossa). Esse sentido, no entanto, marcou todo o pensamento metafísico, justamente pelo modo como ele foi introduzido na própria filosofia. Segundo a preleção de 1928, a noção platônica das ideias – uma das referências mais antigas da transcendência – além de determinar o modo de ser dos entes como “ideia intuída”, ao mesmo tempo, reforçou um tipo particular de compreensão dos entes, a saber, a “intuição” (*Anschauung*). Essa

⁴¹ “Confessa também que as coisas inteligíveis não devem apenas ao bem sua inteligibilidade, mas devem-lhe ainda o ser e a essência, conquanto o bem não seja de forma nenhuma a essência, mas esteja **muito acima desta** em dignidade e em poder” (PLATÃO, *Rep.*, VI, 509 b, grifo nosso)

constatação heideggeriana mostra que toda intuição de ideias pressupõe um espírito que as intui. Ademais, o modo platônico de compreender o ser dos entes, enquanto ideias intuídas por algum tipo de espírito que intui, resulta apenas num modo de reduplicar os entes, sem determiná-lo em seu ser como já havia criticado Aristóteles⁴².

Assim, Heidegger nota que a relação entre transcendência e doutrina das ideias conduziu a compreensão do ser dos entes a partir do movimento do *olhar* (contemplar, intuir), i. é, a transcendência foi compreendida como relação entre intuição e intuído, já que este transcende qualquer intuição. A compreensão de transcendência, de certo modo, preparou o terreno para as relações epistemológicas entre sujeito e objeto da modernidade: “isso é preparado já na antiguidade e depois levado para a relação epistemológica de sujeito e objeto, de modo a orientar o problema da transcendência” (HEIDEGGER, 1992, p.183, tradução nossa). Logo, a questão central que marca a transcendência, e que Heidegger (1992) levanta, é que ela, nesses termos, admite um *dentro de nós* e um *fora de nós*. O problema surge de modo a pôr em questão a possibilidade de tal ultrapassagem (a transcendência).

Antes mesmo de Heidegger, seu tutor e constituidor da fenomenologia já havia se deparado com o mesmo problema. Husserl na *A ideia da fenomenologia*, de 1907 já se perguntava:

O acto de conhecimento, a *cogitatio*, tem momentos ingredientes, que como ingredientes a constituem; mas a coisa que ela intenta e que supostamente percebe, de que se recorda, etc., encontra-se na própria *cogitatio* enquanto vivência, mas não inclusivamente como fragmento, como algo que realmente nela existe. A pergunta é, pois: como pode a vivência ir, por assim dizer, além de si mesma? [...] como pode o conhecimento pôr como existente algo que nele não está directa e verdadeiramente dado? (HUSSERL, 1986, p.60-61).

Efetivamente, a fenomenologia husserliana deixou como legado para resolução do problema da transcendência, e que interessa para a análise heideggeriana, a aceção de intencionalidade. Esse conceito não é originário de Husserl. Pertence à filosofia medieval e significa *dirigir-se para*. Mediada pela tematização de Brentano, a intencionalidade é assumida por Husserl já nas *Investigações Lógicas* (1900), excetuando somente o fato de que

⁴² Afirma Heidegger (1992, p.182-183, tradução nossa): “O olhar para o qual tudo converge tem por seu correlato uma definida totalmente parcial concepção de ser. Na *idéa*, *theoria*, *intuitus*, intuição essencial, o recurso é ter uma consciência que olha, um recurso tão incapaz de resolver o problema da transcendência que nem mesmo é capaz de ver o fenômeno da transcendência. [...] Enquanto o ser for atribuído às ideias em si mesmas, elas serão apenas uma reduplicação dos entes, como disse Aristóteles”.

para Husserl, a intencionalidade não é uma constituição dos fenômenos psicológicos tal como pensava seu professor. Ela se dá a partir dos *fenômenos puros*, tal como se observa na *Ideia da Fenomenologia*:

Necessitamos aqui da redução, para que não se confunda a evidência do ser da *cogitatio* com a evidência de que existe a *minha cogitatio*, com a evidência do *sum cogitans* e coisas similares. Há que precaver-se da fundamental confusão do *fenômeno puro* no sentido da fenomenologia com o *fenômeno psicológico*, objecto da psicologia científico-natural (HUSSERL, 1986, p.70)

Husserl afirma que as “vivências cognitivas” são constituídas essencialmente por uma *intentio*, ou seja, visam [*meinen*] algo como uma objetividade, mesmo que este conteúdo não lhe pertença. Posteriormente, nas *Meditações Cartesianas*, afirma Husserl (2001, p.50): “Há uma coisa que a *ἐποχή* concernente à existência do mundo não poderia mudar: é que as múltiplas *cogitationes* que se relacionam ao ‘mundo’ contêm, nelas mesmas, essa relação [...]” e mais adiante, no mesmo texto, conclui: “A palavra *intencionalidade* não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma” (HUSSERL, 2001, p.51).

Desse modo, a intencionalidade em sentido husserliano é “este traço da experiência da consciência em virtude da qual ela é direcionada-para ou tende-a”; ou seja, “o termo é usado filosoficamente em referência a um ser de ato direcionado a um objeto” (DRUMMOND, 2007, p.136, tradução nossa). Isso leva Husserl admitir que os objetos transcendentais, i. é, o problema da transcendência, podem ser encarados a partir do fato de que objetividades são constituídas na consciência, “num certo dar-se”, devido a condição intencional da própria vivência cognoscitiva. Os objetos não pertencentes à imanência podem ser assim considerados na medida em que eles possuem o sentido intencional: “E não se trata apenas do imanente como ingrediente, mas também do imanente no sentido intencional” (HUSSERL, 1986, p.83). Portanto, a transcendência em Husserl não sustentaria um dualismo epistemológico, i. é, uma separação entre sujeito e objeto, ao contrário, os objetos só podem ser constituídos enquanto tais na medida em que são correlatos intencionais de um sujeito, ou

ainda, na medida em que os objetos transcendentais são constituídos como imanentes no sentido intencional, sentido este permitido pela redução fenomenológica⁴³.

Não obstante, a solução husserliana para o problema da transcendência a partir da noção de intencionalidade não é suficiente para Heidegger, como se observa nesta passagem de sua preleção sobre lógica:

Transcendência, então, é tomada para ser a relação que, de uma forma ou de outra, sustenta uma passagem entre o interior e o exterior da caixa: saltando ou pressionando o muro da caixa. Assim, o problema surge a partir do modo como se explica a possibilidade de tal passagem. Tentamos explicá-la [a transcendência] quer por causalidade, quer psicologicamente, quer filosoficamente; ou, de algum modo, convocamos a ajuda da intencionalidade; ou julgamos ser ela uma empreitada desesperançada e nos posicionamos dentro da caixa, tentando explicar de dentro dela como compreender o que entra em nossas ideias a partir do que é suposto ser fora. (HEIDEGGER, 1992, p.160-161, tradução nossa).

Consoante o texto acima, a intencionalidade husserliana não consegue pôr o problema de modo satisfatório, haja vista que com ela a noção de sujeito se assemelharia a uma “caixa”, na qual, ainda sim, se mantém uma relação entre “dentro e fora”. Este fato, portanto, leva-o a afirmar: “Transcendência, ser-no-mundo, nunca se equivale e se identifica com intencionalidade” (HEIDEGGER, 1992, p.168, tradução nossa). É a partir da contraposição da noção de intencionalidade como entende Husserl, que Heidegger, em sua preleção sobre lógica, tematiza a transcendência. Na verdade, o que se observa é que a ruptura de Heidegger com Husserl ocorre, principalmente, quando este último apresenta a consciência como horizonte transcendental, o que significa que Husserl não estaria de todo errado quando propõe a intencionalidade. Seu único erro, diria Heidegger, foi não tê-la tematizada a partir de uma originariedade que pudesse mostrá-la em sua essência, a partir da tematização de seu ser, dissolvendo, portanto, os pseudos problemas engendrados pela epistemologia na relação entre sujeito e objeto. Husserl haveria se equivocado no modo de compreender o âmbito transcendental.

⁴³ A redução fenomenológica, portanto é a condição de possibilidade para a compreensão da transcendência, pois, a mesma estabelece o acesso ao modo de consideração transcendental, i. é, o retorno à consciência. Comenta Galeffi (2000) que a redução fenomenológica, enquanto atitude filosófica, revela, mediante o retorno à consciência, a constituição dos objetos no seu aparecer para mesma. De outro modo, o retorno à consciência levado a cabo pela suspensão da crença da existência de um mundo transcendente (*ἐποχή*)⁴³, desvela o modo como os objetos são constituídos originariamente na consciência. Husserl afirma que (2001, p.38): “[...] essa ‘ἐποχή fenomenológica’, essa ‘colocação entre parênteses’ do mundo objetivo, não nos põe diante de um puro nada”, mas torna manifesto o “eu puro”, “a vida da consciência pura” pelo qual o mundo objetivo existe. Este retorno, ainda, “permite dissolver o ser na consciência, isto é, permite que o ser se torne consciência” (GALEFFI, 2000, p.19). A partir da redução fenomenológica, é possível notar a correlação que há entre os atos de consciência e os objetos nela constituídos.

2.1.1 Sentido Heideggeriano da Transcendência: A Ontologia Transcendental

É importante dizer, de antemão, que a intenção heideggeriana com a transcendência tem um único propósito: uma compreensão ontológica. O que exclui, em princípio, compreensões outras que se aglutinaram ao seu redor, tal como o próprio filósofo deixa claro na preleção de 1928:

Não se pode acondicionar a transcendência na intuição, nem num sentido teórico ou estético, porque ela não é mesmo uma atividade ôntica. Menos ainda se poderia acondicioná-la à um comportamento prático, como num sentido utilitário-instrumental ou qualquer outro. A tarefa central na ontologia do *Dasein* é ir de volta ao que é anterior àquelas divisões nos comportamentos para encontrar sua raiz comum, uma tarefa que não precisa, obviamente, ser fácil. Transcendência precede cada modo possível de atividade em geral, anterior à *vóησις*, mas ainda anterior à *ὄρεξις* (HEIDEGGER, 1992, 183, tradução nossa).

Em *Ser e Tempo*, a compreensão originária da transcendência não é um conceito propriamente tematizado⁴⁴. Mas suas breves aparições já indicam certo teor de importância para a constituição da ontologia fundamental. Assim, logo no início deste tratado, afirma Heidegger sobre a transcendência:

O ser é o *transcendens* pura e simplesmente. A transcendência do ser do *Dasein* é privilegiada porque nela reside a possibilidade e a necessidade da individuação mais radical. Toda e qualquer abertura do ser enquanto *transcendens* é conhecimento transcendental. A verdade fenomenológica (abertura do ser) é *veritas transcendentalis* (HEIDEGGER, 1988, p.69)

Nessa passagem, a própria noção de ser é tomada enquanto *transcendente*, i. é, extrapola toda e qualquer noção ôntica que lhe pretenda determinar⁴⁵. A determinação ontológica da transcendência (identificada com o ser) já antecipa o traço mais importante para

⁴⁴ “É algo notável que a relevância do conceito de “transcendência” de Heidegger em sua ontologia fundamental só é encontrada mais completamente em suas preleções do que em *Ser e Tempo*. Transcendência pode ser o termo que Heidegger prefira como elemento estrutural chave da análise do *Dasein* neste livro, mas não entra nele até sua última exposição, no §69. Enquanto caracterização adequada do *Dasein*, ele é muito mais aquilo que conduz a longa tematização do que aquilo partir do qual deveria proceder toda exposição. Em resumo, a tradicional concepção de transcendência do mundo é embasada na fundamental transcendência do *Dasein*” (BRUZINA, 2007, p.133, tradução nossa).

⁴⁵ Comenta Pasqua (1993, p.30) “O ser diz respeito a cada ente. E, por certo, se o ente não fosse, não estaria aqui para poder interrogar-se sobre o ser! Mas, o próprio ser não é um ente. Transcende-o: ‘O ser é o *transcendens* puro e simples’. Contudo, esta transcendência não é, para Heidegger, a do Ser soberano e independente dos entes e que é o nome de Deus na metafísica cristã. É a ‘transcendência’ de um ser envolvido nos entes e arrastado com eles no seu curso em direção a um ‘horizonte’ inacessível”.

a questão do fundamento que será desenvolvida um ano depois em sua preleção sobre Lógica: “a possibilidade e a necessidade da individuação mais radical”⁴⁶. Além do mais, a transcendência está vinculada à noção de *abertura* do *Dasein*. Este, enquanto ente que pergunta pelo sentido do ser e ao mesmo tempo é determinado por este mesmo sentido, estabelece uma relação consigo mesmo se colocando numa situação hermenêutica de abertura “para si mesmo em seu poder-ser mais próprio” (HEIDEGGER, 1988, p.290). Nesse sentido, a compreensão de seu ser leva o *Dasein* a transcender-se como abertura para si mesmo.

No § 69 de *Ser e Tempo*, Heidegger, que até então apenas pressupôs a função originária da transcendência em sua ontologia fundamental vinculando-a a este *poder-ser* originário da existência do *Dasein*, agora apresenta sua real expressão:

O mundo já está, por assim dizer, “muito mais fora” do que qualquer objeto pode estar. Por isto, o “problema da transcendência” não pode ser reduzido à questão de como um sujeito sai de dentro de si e chega a um objeto fora de si, em que se identifica o conjunto de objetos com a ideia de mundo. A questão é: Do ponto de vista ontológico, o que torna possível que o ente intramundano venha ao encontro e possa, enquanto aquilo que vem ao encontro, ser objetivado? A resposta se acha no retorno à transcendência do mundo, fundada de modo ekstático e horizontal (HEIDEGGER, 2000a, p.168)

A transcendência, esta abertura originária do *Dasein*, é agora também o modo como se deve responder ao problema do mundo. É neste sentido que se deve compreender o que já havia sido dito em 1927 e não explicitado: “Toda e qualquer abertura do ser enquanto *transcendens* é conhecimento transcendental” (HEIDEGGER, 1988, p.69), pois um ano depois ele explica: o “mundo é um conceito transcendental em sentido estreito” (HEIDEGGER, 1992, p.170). Na verdade, Heidegger faz uma relação entre transcendência e mundo a partir da perspectiva transcendental, pois transcender é remeter-se ao mundo.

Um ano depois de *Ser e Tempo*, a transcendência é posta como algo digno de tematização e condição *sine qua non* para a exposição do problema do fundamento na preleção sobre Lógica de 1928 (*Os fundamentos metafísicos da lógica*). Assim, o cuidado (*Sorge*) não é mais visto como essência do *Dasein*, pois a transcendência assume esse papel. Comenta Jaran (2010, p.210, tradução nossa) que:

⁴⁶ Aqui, faz-se alusão à tematização da liberdade.

Esta redefinição da essência do *Dasein* do cuidado para a transcendência não constitui *per se* uma refutação das teses de *Ser e Tempo*, mas indica ainda que a constituição do *Dasein* agora tem que ser considerada a partir de uma perspectiva do ultrapassamento – na qual a expressão meta-física perfeitamente descreve – o que o vocabulário ontológico provavelmente não reconheceu.

Da essência do fundamento, de 1929, reafirma a acepção da transcendência como “recinto em cujo interior se deverá confrontar o problema do fundamento” (HEIDEGGER, 2007c, p.35), mas em sentido transcendental. Não obstante, Heidegger não tematiza claramente de que modo deve ser pensado o transcendental, apenas afirma que ele não corresponde totalmente à tradição da filosofia transcendental kantiana que alcançou Husserl, mas também não a nega por completo:

Heidegger apresentou uma ‘fenomenologia da transcendência’ que deveria tornar-se, através de uma redefinição da transcendência, uma dura crítica à fenomenologia transcendental de Husserl bem como uma rejeição à interpretação neokatiana do conceito de conhecimento transcendental de Kant.(JARAN, 2010, 209).

Para compreender em que sentido Heidegger discute a transcendência, é necessário aclarar o próprio sentido do transcendental. No tratado *Da essência do fundamento*, uma assertiva talvez pudesse funcionar como uma definição de transcendental: “tudo o que faz essencialmente parte da transcendência e dela toma de empréstimo a sua possibilidade interna” (HEIDEGGER, 2007c, p.41). A princípio, o que se pode dizer da compreensão heideggeriana do transcendental é que ela não possui o sentido gnosiológico nem como pensara o kantismo, nem como propôs Husserl, pois está articulada essencialmente à noção ontológica da transcendência: “Sem dúvida, o que significa ‘transcendental’ não pode ir buscar-se a uma filosofia a que se atribui o ‘transcendental’ como ‘ponto de vista’ e porventura gnosiológico” (HEIDEGGER, 2007c, pp.41.43).

Mesmo assim, o tratado de 1929 não descarta a importância de Kant para o esclarecimento do sentido originário do transcendental: “Isto não exclui a constatação de que justamente Kant reconheceu o ‘transcendental’ como um problema da possibilidade interna da ontologia em geral [...]” (HEIDEGGER, 2007c, p.43), até porque: “A problemática ontológica tem tão pouco a ver com o ‘realismo’ que justamente Kant, na e com sua abordagem transcendental, pôde realizar o primeiro passo decisivo para uma expressa fundamentação da ontologia, desde Platão e Aristóteles” (HEIDEGGER, 2007c, p.29). E finaliza: “Em Kant, ‘transcendental’ tem um significado equivalente ao ontológico, mas pertencendo à ontologia da ‘natureza’ no amplo sentido. Para nós, o termo tem um significado equivalente à

‘ontológico-fundamental’.” (HEIDEGGER, 1992, p.170). Que diferenças caracterizam a crítica de Heidegger à filosofia transcendental de modo a considerá-la como ontologia, e mais precisamente, o modo de ser da transcendência do *Dasein* para o mundo?

Na leitura de Heidegger, Kant foi quem deu o primeiro passo para a constituição de uma ontologia a partir da reflexão transcendental⁴⁷. Isto é possível na medida em que, consoante Heidegger, “a intenção filosófica fundamental da obra de Kant não consiste em mostrar a impossibilidade da metafísica, mas, inversamente, encontrar a base firme da sua possibilidade [...]” (BLANC, 1998, p. 287). Esse argumento mostra a crítica heideggeriana à interpretação epistemológica e anti-metafísica Neo-kantiana. O dito “primeiro passo”, a partir da revolução copernicana, para a fundação da metafísica foi o de levantar o problema da possibilidade do conhecimento ontológico, i. é, o conhecimento dos entes. Sendo assim, a preocupação kantiana não era estritamente metafísica, senão “remontar as suas condições transcendentais de possibilidade” (BLANC, 1998, p.291). Nessas condições, o domínio a partir do qual se constitui a metafísica é seu fundamento, i. é toda a reflexão transcendental kantiana diz respeito à instauração do fundamento da metafísica.

Entretanto, prossegue Heidegger, este esforço de fundamentação kantiano prescindiu da pergunta pelo sentido do ser e de uma analítica da subjetividade (que Heidegger propõe a partir da analítica existencial), que o impediu de levar a cabo sua pretensão. Isto porque Kant manteve o primado cartesiano do cogito e submeteu a temporalidade à esfera da subjetividade (BLANC, 1998, p.276). Portanto, era preciso dar um segundo passo. Retomando a problemática kantiana da fundação da metafísica, Heidegger a conduz para uma esfera mais original, para o problema da compreensão do ser: “A retomada heideggeriana da fundação kantiana da metafísica constitui ultimamente uma retomada mais original do problema da compreensão do ser” (BLANC, 1998, p.290). Enquanto Kant se pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento dos entes, e a esta pergunta, ele denomina transcendental, em Heidegger a transcendentalidade se apresenta recolocando a pergunta fundamental em termos mais originários, a saber, a condição de possibilidade do conhecimento do ser.

A pergunta pelo conceito do sentido do ser, portanto, é o ponto de partida de Heidegger para retomar o problema transcendental kantiano. Frente à diversidade dos modos de compreensão do ser, Heidegger se pergunta pela possibilidade de acesso ao conceito do

⁴⁷ “A obra Kant e o Problema da Metafísica é consagrada à elaboração da primeira etapa da retomada, ou seja, à explicitação do resultado autêntico da fundação kantiana da metafísica” (BLANC, 1998, p.289).

seu sentido. Essa tarefa é denominada de Ontologia Fundamental, “na medida em que, enquanto explicitação do horizonte ou da condição fundamental de sentido do conceito de ser, ela descobre e institui o fundamento das determinações principais do conceito de ser” (BLANC, 1998, p.294). A pergunta pelo sentido ser, entendida como pergunta pelas condições de possibilidade da própria ontologia, possui um fio condutor, a saber, a pré-compreensão do ser:

Enquanto procura, o questionamento necessita de uma orientação prévia do procurado. Para isso, o sentido do ser já nos deve estar, de alguma maneira, disponível. Já se aludiu: nós nos movemos sempre numa compreensão do ser. É dela que brota a questão explícita do sentido do ser e a tendência para o seu conceito (HEIDEGGER, 1988, p.31)

Toda elaboração teórica do sentido do ser parte de uma compreensão previamente já dada, que é a pré-compreensão do ser. Portanto, a pergunta pela possibilidade de compreensão do sentido do ser deve ser levada às últimas conseqüências, ou seja, deve levar a questão fundamental da metafísica a seu fundamento, o sentido já dado do ser. A pré-compreensão do ser, já dada, acontece ou se revela somente mediante um ente capaz de compreendê-la. Esse ente, sem dúvida, é o *Dasein*, cujo papel e relevância na filosofia heideggeriana foram discutidos no primeiro capítulo. Assim, a tarefa de compreensão do sentido do ser, enquanto possibilidade fundamental da própria ontologia, deve ser conduzida ao ente cujo modo de ser é se perguntar pelo ser, o *Dasein*. A compreensão do modo de acesso ao ser passa pela compreensão do modo de revelação do ser no *Dasein*. A Ontologia Fundamental transforma-se em Analítica Existencial, ou mesmo, analítica do *Dasein*.

Esta identificação entre ontologia fundamental, como pergunta pelo sentido ser, com a analítica do *Dasein*, cujo fio condutor é a pré-compreensão do ser, pode ser explicada na medida em que Heidegger admite um *fundamentum ôntico*⁴⁸ como “lugar do transcendental”. A constituição transcendental do ser em geral deve auto-fundar-se numa compreensão pré-

⁴⁸ Argumenta Heidegger (2000b, p.45) a respeito do *fundamentum ôntico*: “[...] a análise do caráter de verdade do ser mostra precisamente que também o ser a si mesmo se funda num ente, a saber, o *Dasein*. Só há ser se há compreensão do ser, i. é, se existe o *Dasein*. Por conseguinte, este ente exige, na problemática da ontologia, uma preeminência especial, que se coloca em relevo em cada discussão dos problemas ontológicos fundamentais, sobretudo, na questão fundamental a cerca do sentido do ser em geral. A elaboração e a consideração destas questões exigem uma analítica geral do *Dasein*. A ontologia tem como disciplina fundamental na analítica do *Dasein*. Nela se funda a si mesma o fato de que a ontologia não pode fundamentar-se de uma forma puramente ontológica. Sua possibilidade mesma remete a um ente, i. é, ao ôntico: o *Dasein*. A ontologia tem um fundamento ôntico”

ontológica do ser, num fundamento ôntico, já que esta é condição transcendental para a constituição ontológica do ente que libera o sentido do ser.

A passagem da pergunta pelas condições de possibilidade de todo e qualquer conhecimento, o transcendental kantiano, para a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento ontológico, enquanto analítica do *Dasein*, define o sentido do transcendental para Heidegger. De acordo com este pensador, as condições de possibilidade de todo e qualquer conhecimento ontológico, no qual se põe em questão o sentido do ser, deve ter por horizonte a analítica do *Dasein*. Deduz-se que Heidegger compreende a transcendentalidade como ontologia transcendental, ou também como ontologia fundamental⁴⁹ que tem por ponto de partida a análise existencial do *Dasein*. Por isso, como comenta Blanc (1984, p.69), as relações entre transcendência e transcendental em Heidegger, predominam muito mais um sentido kantiano, que o husserliano: “O transcendental característico da razão kantiana torna-se desta maneira a transcendência constitutiva do ser-aí [*Dasein*]”

Por fim, pode-se compreender o horizonte de compreensão da transcendência no pensamento heideggeriano. A princípio, a tese do mundo transcendente, independente daquele que o compreende, seria um equívoco em nível epistemológico e demandaria uma determinação em níveis mais originários, o nível ontológico. A intuição husserliana da intencionalidade, para Heidegger, erra em atribuir à consciência este papel intencional, pois a intencionalidade mesma deve ser vista a partir da transcendência: “... até este ponto está determinado que a intencionalidade tem por base a transcendência...” (HEIDEGGER, 1992, p.168, tradução nossa). A aparente dificuldade trazida pelo transcendente, portanto, se diluiria quando a compreensão do ser que está envolvida em tal tese for tematizada, dando a devida primazia à ontologia.

Com isso, Heidegger instaura sua filosofia como ontologia transcendental e remete o problema da relação entre subjetividade e constituição do mundo, o problema da transcendência, a uma compreensão do ser capaz de liberar o horizonte de compreensão da própria ontologia que, a seu ver, deve estar “doada previamente” (DUBOIS, 2004, p.76). Essa compreensão do ser *a priori* capaz de resolver o problema da transcendência é a mesma que constitui essencialmente o *Dasein*. *Ser e Tempo*, na tematização essencial do *Dasein*, atribuiu

⁴⁹ “Não deixa, porém de ser significativo e determinante, para o destino do pensamento de Heidegger, que a ontologia fundamental tivesse sido originalmente concebida, a partir do modelo de uma filosofia transcendental, como uma analítica das estruturas ontológicas do homem” (BLANC, 1984, p.48).

a este a constituição essencial de ser-no-mundo. Portanto, Heidegger conclui que há uma identificação entre transcendência e ser-no-mundo.

2.1.2 Transcendência e Ser-no-mundo

Para o tratado *Da essência do fundamento*, a transcendência tem o caráter geral de “ultrapassagem” (*Überstieg*) e, no entanto, é um acontecer (*Geschehen*), ou como diz Paiva (1998, p.111), é um “evento” (*Ereignis*) próprio de um ente. No que diz respeito ao ente, ela é formalmente estruturada como uma “relação que se estende de algo para algo” (HEIDEGGER, 2007c, p. 37). Fazem parte da relação de ultrapassagem os seguintes momentos: a) o transcendente – aquele que exerce a ação de ultrapassar; b) o ultrapassado; e c) aquilo em direção ao qual se segue à ultrapassagem. Destarte, o sujeito ativo da ultrapassagem é o ente que, ao mesmo tempo, é o ultrapassado. Dito de outro modo, o ente ultrapassa-se a si mesmo. Diante dessa perspectiva, poderia se objetar: a ultrapassagem não seria, em seu movimento, uma compreensão contraditória? Para que não se caia nesta acusação, argumenta Silva (2008, p.27):

Heidegger mostra que o movimento da transcendência não é uma propriedade do ente, no sentido em que ele possui a capacidade de transcender para algo, mas transcendência e ente transcendente existem num só movimento. Eles são co-existent.

O acontecer próprio do ente, não é um constitutivo ontológico de qualquer ente, mas uma “constituição fundamental deste ente antes de todo o comportamento” (HEIDEGGER, 2007c, p.37). Para que haja uma compreensão contraditória é necessário anteriormente já ter ocorrido a ultrapassagem. Jolivet (1975, p.153) comenta que “por isto mesmo não podemos utilizar aqui a noção de ‘sujeito puro’ que existe, em sentido idealista, antes do objeto, fazendo da transcendência uma relação entre sujeito e objeto”, pois um ente de tal natureza “só existe e só pode existir ultrapassado”. Esse ente constituído pela transcendência é o *Dasein*. Heidegger, na preleção de 1928, faz notar que o *Dasein* satisfaz essa exigência na medida em que ele não tem a opção de transcender ou não, como se o ultrapassamento dependesse de uma vontade sua. Pelo contrário, existir já é ultrapassar: “[...] *Dasein* não é um

tipo de existência, e então, ocasionalmente alcança um ultrapassamento para fora de si, mas a existência, originariamente, significa ultrapassar” (HEIDEGGER, 1992, p.165, tradução nossa). Desse modo, a transcendência “não poderá ser tomada como contemplação puramente teórica de objetos já existentes, sobre os quais o *Dasein*, tomando-os como alvo da sua intuição neles viesse a projectar a inteligibilidade do ser” (JOLIVET, 1975, p.154). Ela assume, na medida em que é constituição ontológica fundamental de todo comportamento do *Dasein*, não mais um caráter epistemológico de compreensão cognitiva dos entes, mas “possibilita algo como a existência em geral e, por conseguinte, também um mover-se no espaço” (HEIDEGGER, 2007c, p.37).

Nem mesmo a transcendência deve mais ser pensada como “uma lacuna ou barreira ‘entre’ ele mesmo [*Dasein*] e os objetos” (HEIDEGGER, 1992, p.166, tradução nossa), já que o *Dasein* não é um sujeito “em si” que se põe diante de um abismo frente ao objeto. O *Dasein* é já um ultrapassado, que quer dizer “ek-stático”, um “estar-fora-de-si” (PAIVA, 1998, p.112) junto aos entes. A ultrapassagem do ente, portanto, é “um ato de revelação do ser do ente que ele próprio é” (SILVA, 2008, p. 28). É, portanto, na ultrapassagem dos entes pelo *Dasein* que os entes podem tornar-se objetos, pois o *Dasein* ultrapassa os entes no sentido de tornar compreensível o ser dos entes. Enquanto transcendente, o *Dasein*, por mais que seja lançado em meio aos entes, ele está além dos mesmos, pois é o único que consegue existir enquanto ultrapassamento:

Dasein está completamente lançado, de modo fático, entre a natureza mediante sua corporeidade e a transcendência reside no fato de que estes entes junto a qual o Dasein está e para o qual o Dasein pertence, são ultrapassados pelo Dasein. Em outras palavras, enquanto transcendente, o Dasein está além da natureza, embora, enquanto fático, ele permanece envolvido pela natureza (HEIDEGGER, 1992, p.166, tradução nossa)

Com isso, Heidegger compreende que o problema central da teoria do conhecimento é na verdade um problema ontológico de manifestação dos entes no mundo e não deve ser respondido numa relação sujeito e objeto, mas no interior de uma ontologia que explique a própria possibilidade de se pensar tal problema:

Sem dúvida, num primeiro momento, a caracterização da transcendência como estrutura fundamental da ‘subjectividade’ de pouco nos servirá para a exploração da constituição do estar-aí (*Dasein*). Pelo contrário, uma vez que agora nos está proibido introduzir um conceito de sujeito explícita ou implicitamente, a

transcendência também não pode determinar-se como ‘relação sujeito-objeto’. Além disso, porém, o estar-aí transcendente (uma expressão já tautológica) não ultrapassa nem uma ‘barreira’ posta diante do sujeito e forçando-o primeiro a permanecer em si (imanência), nem um ‘precipício’, que o separa do objecto (HEIDEGGER, 2007c, p.39)

A transcendência não é uma ultrapassagem onde se sai de um ente e se chega a outro ente, como se pressupõe nas relações epistemológicas (o sujeito sai de si e alcança o objeto). Os entes objetivados não constituem o *algo* que se alcança com a ultrapassagem. Acontece o inverso, eles são aquilo que, no ultrapassamento, será ultrapassado como entes não compreendidos em seu ser. Assim, o ultrapassamento não é propriamente uma *saída*, como se o *Dasein* abandonasse a si mesmo para ir de encontro a algo totalmente outro, senão é um “*direcionar-se para*”. Este “*direcionar-se para*” permite que o *Dasein* emerja de sua condição ôntica, transcenda-se necessariamente, e situe-se no seu si mesmo:

Os entes ultrapassados na transcendência não são, contudo, apenas aqueles que o *Dasein* não é. Na transcendência, o *Dasein* ultrapassa a si mesmo como um ente; mais exatamente, esta ultrapassagem torna possível que o *Dasein* possa ser algo como ele mesmo (HEIDEGGER, 1992, p.182, tradução nossa)

O *Dasein* como transcendente (que permanece na ultrapassagem) ultrapassa a si mesmo como ente e direciona-se para *si-mesmo (selbst)*⁵⁰. Isso quer dizer que a ultrapassagem é “uma transcendência a partir da qual é possível ao *Dasein* voltar-se de modo mais próprio às coisas, ao ser-com e a si mesmo” (PAIVA, 1998, p.111). Nessa perspectiva, a transcendência, diz Heidegger, “constitui a ipseidade (*Selbstheit*)”, pois ela revela o que o *Dasein* é enquanto si-mesmo e, ao mesmo tempo, aquilo que ele não é, já que é a abertura do horizonte de compreensão ontológica na qual o ente é ultrapassado para ser desvelado em seu ser. Na ultrapassagem se dá a diferença ontológica (HEIDEGGER, 2007c, p.31), pois, na “ultrapassagem de si mesmo, o Abismo (*Abgrund*) é aberto, no qual o *Dasein*, em cada caso, é para si mesmo” (HEIDEGGER, 1992, p.182, tradução nossa). É na ultrapassagem, enquanto transcendência do *Dasein* para si mesmo, que se abre o abismo da diferença entre ser e ente:

⁵⁰ Silva (2008, p.28) comenta sobre a alusão da ipseidade na transcendência: “A referência a si mesmo (*Selbst*) evocada por Heidegger constitui uma espécie de recusa a um certo psicologismo, bem como ao binômio essência-existência que marcou a tradição metafísica. Tratava-se, para esta, de saber quem existia antes. Uma espécie de essência do sujeito, ou um sujeito em si não é mais possível de se entender na metafísica fundacional inaugurada por Heidegger. Sujeito, doravante, só existe no e com o mundo. Desde sempre, para Heidegger, sujeito e mundo são elementos indissociáveis no plano da existência e do conhecimento”.

“Este diferenciar, a ascensão do ente para o ser, designa Heidegger por ‘transcendência’” (PÖGGELER, s.d., p.93).

Entre ser e ente, portanto, não há nada e ao mesmo tempo um abismo os separa⁵¹. Esse, portanto, é o paradoxo da ontologia heideggeriana, o motor de sua filosofia. De modo mais claro, o “ente privilegiado” ao perguntar por si mesmo em seu ser⁵², se coloca em condição hermenêutica de ultrapassagem, i. é, se abre para compreender o ser, uma vez que um sentido já se manifestou mediante a pré-compreensão que o *Dasein* possui dele. Essa abertura (movimento de resposta e não de causa) ocorrida no ente que se pergunta pelo seu ser, além de estabelecer o horizonte fenomenal onde os entes são referenciados em seu ser, revela o modo de ser do *Dasein* e é caracterizada pela terminologia heideggeriana de transcendência ou ultrapassagem. Logo, o *Dasein* constitui o primeiro pólo de compreensão da transcendência, é o ponto de partida da ultrapassagem.

A transcendência, na medida que constitui o ultrapassamento dos entes pelo *Dasein*, o faz em direção a si mesmo. De acordo com Heidegger, o “*direcionar-se para*” constituinte do ultrapassamento chama-se mundo⁵³ (HEIDEGGER, 1992, p.166, tradução nossa), ou seja, “a ultrapassagem acontece dentro de um espaço onde o ente revela sempre o ser. A esse espaço podemos chamar mundo” (SILVA, 2008, p.28). Ou ainda, “transcender expressa um horizonte em direção ao qual se transcende” (PAIVA, 1998, p.111), esse horizonte “não se realiza e não se exaure no ente particular, mas na totalidade” (Id. Ibid.), no mundo. De certo modo, Heidegger oferece com a transcendência a garantia do próprio sentido de unidade dos fenômenos enquanto constituição de mundo; quer dizer, a transcendência confere sentido para

⁵¹ De acordo com a conferência dada por Casanova (2011), a diferença ontológica não pode ser tematizada como uma diferença entre duas coisas ou dois entes, senão quase pode-se dizer que a diferença ontológica não pode ser tematizada. Tal impossibilidade da própria diferença está no fato de que a própria noção de ser heideggeriano não pode ser tematizada. Constitui-se, portanto, num paradoxo, parafraseando Fink, que Heidegger fez questão de deixar aberto em seu empreendimento filosófico.

⁵² “Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser.” (HEIDEGGER, 1988, p.33).

⁵³ O problema do mundo em Heidegger, em si mesmo, é uma temática própria que demanda maiores delongas. Neste sentido, a problematização da acepção heideggeriana de mundo se faz desnecessária, ainda que para este estudo ela esteja pressuposta. O que se pode dizer do mundo em relação à transcendência é que esta relação deve ser compreendida em nível transcendental, i. é, deve se referir às condições de possibilidade da própria compreensão ontológica. Neste sentido, o mundo deixa de ser pensado como a somatória ou encadeamento empírico dos entes e passa a constituir a possibilidade mesma de totalidade. Essa possibilidade de constituição da totalidade se dá apenas com o *Dasein* em seu transcender. Do mesmo modo que o *Dasein* se abre para totalidade do mundo ele o faz situado no mesmo, revelando seu modo próprio de ser “no-mundo”. O mundo, portanto, muito mais que algum ente é a possibilidade de revelação das relações ontológicas dos entes, ou seja, “é aquilo a partir do qual o *Dasein* anuncia não só os existentes com os quais pode entrar em relação, mas ainda como é que essas relações podem ser formadas” (JOLIVET, 1975, p.155).

aquilo que deve ser compreendido por mundo: “[...] a transcendência do *Dasein* se verifica no sentido do próprio mundo, considerando este como unidade e totalidade” (JOLIVET, 1975, p.154).

Essa argumentação permite dizer que o ente (*Dasein*) que *ultrapassa a si mesmo em direção ao si-mesmo* (ipseidade) constitui esta possibilidade na medida em que confere sentido a um espaço fenomenal denominado mundo, no qual o *Dasein*, como transcendente, compreende-se e situa-se no que é mais próprio de si mesmo, a saber, como ser-no-mundo. Logo, o mundo é o segundo pólo de compreensão da transcendência, na medida em que é a abertura intencional do *Dasein* que o remete ao seu si-mesmo, o ser-no-mundo. A compreensão do homem como um ser-no-mundo, desde *Ser e Tempo*, ainda que possuidor de espacialidade, não se restringe a um estado de fato, mas “o mundo se põe com o *Dasein* enquanto este é capaz de conferir um modo de ser à totalidade do ente” (PAIVA, 1998, p.114).

A importância da transcendência para a constituição fundamental do *Dasein* enquanto ser-no-mundo se dá justamente na medida em que o “*direcionar-se*” do ultrapassamento é o próprio mundo, pois na abertura do *Dasein* para seu ser este se constitui existencialmente como ser-no-mundo. Se a meta do ente no movimento da transcendência é o *Dasein* enquanto ser-no-mundo, não há possibilidades de transcender fora de uma abertura de mundo, sem estabelecer as relações possíveis consigo e com os entes. Por isso, Heidegger compreende que a tematização do mundo não é simplesmente uma constituição *a posteriori* oriunda da transcendência, senão que é tão originário quanto o ultrapassamento, pois, “o mundo constitui a estrutura unitária da transcendência” (HEIDEGGER, 2007c, p.41). Há, desse modo, uma circularidade entre a transcendência e o mundo, sendo ambos considerados transcendentais, como continua o filósofo, “enquanto pertencente a tal estrutura [da transcendência], o conceito de mundo chama-se transcendental” (HEIDEGGER, 2007c, p.41). O mundo é transcendental já que sua compreensão se dá a partir do movimento da transcendência, ou seja, ele pertence à constituição essencial do *Dasein* que é compreendido mediante à analítica existencial que por sua vez é o mesmo que ontologia transcendental.

Contudo, para Heidegger, a explicitação da transcendência enquanto ser-no-mundo em âmbito transcendental não só procura resolver os problemas entre subjetividade e objetividade, mas ainda possui um segundo sentido que, para este estudo, é impreterivelmente essencial. O interesse de Heidegger com a clarificação do sentido da transcendência está

justamente no fato de que tal temática remete ao que Blanc (1998, p.295) denomina de “domínio de origem”, i. é, a dimensão que assegura originalmente o acesso ao ser, e por isso mesmo, instaura a compreensão do fundamento. A temática da transcendência em termos transcendentais conduziu a discussão para os fundamentos da metafísica, enquanto condição de possibilidade do conhecimento do ser. Mas não é só a possibilidade da fundamentação da metafísica, a partir da tematização do ser, que alcança o fenômeno do próprio fundamento em geral, pois, como diz Heidegger, “o fundamento pertence ao ser”. Nesse sentido é que se compreende que a transcendência é o recinto para a compreensão do fundamento, é o “domínio de origem” no qual é possível compreender a própria constituição da fundamentação. E “nesta relação se encontra o domínio da liberdade” (PAIVA, 1998, p.106).

2.2 **LIBERDADE E FUNDAMENTO**

Tematizada a transcendência como a condição ontológica de abertura do fundamento em geral, questiona-se: que relação teria a problemática da transcendência com o princípio de razão de Leibniz? A reflexão leibniziana que Heidegger faz sobre o princípio de razão mostrou duas coisas: a) o fundamento tem uma relação de pertença com o ser, ou seja, possui uma compreensão mais metafísica na medida em que o princípio de razão abre este espaço com a estrutura do próprio enunciado: *ao invés de*, e b) o fundamento tem uma relação com a verdade, a saber, uma compreensão mais lógica na medida em que a natureza da verdade do enunciado é requerida como fonte originadora do fundamento. Essas duas intuições leibniziana, por sua vez, conduzem para uma compreensão essencial do fundamento na medida em que se esclarece, por primeiro, o horizonte no qual se deve enraizá-las. A relação: fundamento, verdade e ser, deve ser compreendida a partir do horizonte transcendental da transcendência do *Dasein*. Somente a partir da tematização da compreensão de ser ou pré-compreensão do ser, ou ainda compreensão pré-ontológica do ser pode-se estabelecer o horizonte ontológico-transcendental capaz de revelar o fundamento em sua essência.

Com efeito, Heidegger se questiona: o que tornaria a transcendência de modo fundamental capaz de revelar o fundamento em sua relação com o ser? Ou ainda, de que modo a transcendência revelaria o campo fenomenal capaz de mostrar o fundamento em sua

essência? Esta determinação, como será demonstrada, assume a própria intuição leibniziana para o princípio de razão, ou seja, a liberdade.

2.2.1 A Problematização da Liberdade

A problemática da liberdade, exposta na obra *Os fundamentos metafísicos da Lógica*, pode ser pensada a partir de dois âmbitos de compreensão: o primeiro não se refere a nenhum tipo de capacidade racional humana, nem mesmo a uma vontade cuja figura do sujeito ou uma subjetividade são pressupostas; e o segundo está diretamente ligado ao problema do fundamento e da finitude humana.

O primeiro aspecto na tematização da liberdade é a refutação de sua relação com qualquer ato racional, tal como postulou a tradição racionalista, bem como sua origem volitiva, como quiseram os voluntaristas, porque a liberdade não é uma propriedade humana:

Se, entretanto, o ser-aí [*Dasein*] ek-sistente, como deixar-ser do ente, libera o homem para a sua “liberdade”, quer oferecendo à sua escolha alguma coisa possível (ente), quer impondo-lhe alguma coisa necessária (ente), não é então o arbítrio humano que dispõe da liberdade. O homem não possui a liberdade como uma propriedade, mas antes, pelo contrário: a liberdade, o ser-aí [*Dasein*], ek-sistente e desvelador, possui o homem, e isto tão originariamente que somente ela permite a uma humanidade inaugurar a relação com o ente em sua totalidade e enquanto tal, sobre o qual se funda e esboça toda a história (HEIDEGGER, 1979c, p.139)

Para Heidegger, compreender a liberdade como propriedade do homem é, de algum modo, pressupor a existência de um sujeito. Postular um sujeito livre para um mundo é se movimentar numa relação Sujeito-Objeto. Ora, o que há com este tipo de relação que impede compreender a liberdade? Heidegger (1978, p.162)⁵⁴ compreende que mais problemático do que tentar sustentar as polaridades desta relação isoladamente, é esclarecer a própria relação em si mesmo. Estabelecer uma relação sujeito-objeto, de certo modo, acaba por “omitir” e ao mesmo tempo “perder” o que é de mais essencial para ela. Aquilo que, segundo este pensador,

⁵⁴ Para a tematização da liberdade, optou-se em utilizar o original em alemão devido a onerosidade dos neologismos que esta seção possui. A tradução inglesa, utilizada de modo geral, traz uma dificuldade quanto a distinção de ser e ente. Tanto em alemão quanto nem português se utilizam termos distintos para ser (*Sein*) e ente (*Seinden*), enquanto que na tradução inglesa apenas um termo é usado para ambos: *being*.

é omitido e perdido é o caráter do “entre”, aquilo que faz a conexão entre sujeito e objeto possível, pois poucos são os esclarecimentos sobre os fundamentos desta inter-relação entre uma subjetividade e os seus objetos. Essa refutação, tão comum nos escritos heideggerianos, passa a ter importância no esclarecimento da questão da liberdade quando esta deve ser compreendida a partir de uma relação intencional, a saber, um “*em-vista-de*” (*Umwillen*)⁵⁵ si mesmo, como foi previamente anunciado na tematização da transcendência. Essa proposição, contudo, requer maiores explicações.

Heidegger assevera que a constituição do *Dasein*, na medida em que ele transcende em direção ao mundo, tem por movimento uma relação *em-vista-de*, o que significa que a transcendência do *Dasein* para o mundo constitui fundamentalmente um movimento intencional. Fenomenologicamente, esta relação intencional, que determina a existência do *Dasein*, é preenchida, em sua visada, pelo si-mesmo, o próprio ser do *Dasein*:

Em-vista-de-seu-ser é uma determinação essencial do Ser do ente que denominamos *Dasein*. Essa constituição, que, agora brevemente chamaremos *em-vista-de*, oferece a intrínseca possibilidade deste ente poder ser ele mesmo, ou seja, pertence a seu Ser a ipseidade (*Selbstheit*). No modo de um Mesmo, o ser quer dizer: Ser fundamentalmente para ser si mesmo. Este para-ser-si-mesmo (*Zu-sich-selbst-sein*) constitui o Ser do *Dasein* e não algo como uma capacidade adicional para observar-se, além da existência. Para-ser-si-mesmo é a própria existência, apenas este para-ser-si-mesmo deve ser compreendido em seu escopo metafísico e não ser restrito a alguma atividade ou capacidade ou para um modo de apreensão tal como o conhecimento ou apercepção (HEIDEGGER, 1978, p.243-244, tradução nossa)

Vê-se que o *Dasein* é compreendido existencialmente como uma intencionalidade ontológica (*em-vista-de*) preenchida pela *ipseidade* (*Selbstheit*), o quer dizer que ele é determinado “*em-vista-de-ter-que-ser-si-mesmo*” (*Zu-sich-selbst-sein*). Por outras palavras, o *Dasein* em sua ipseidade se direciona, preferencialmente, para si mesmo. Nesse ponto, emerge a relevância da compreensão ontológica para entender o sentido da liberdade e a refutação da relação sujeito-objeto, pois se a liberdade se encontra na base de uma ipseidade, enquanto conteúdo ontológico da existência do *Dasein*, em nada ajudaria uma compreensão ôntica do mesmo como sujeito. Tomado simplesmente como um ente sujeito, o *Dasein*

⁵⁵ Optou-se traduzir o termo *Umwillen* pela expressão “*em-vista-de*” como forma de manter uma aproximação das terminologias fenomenológicas, principalmente, a intencionalidade, evitando, assim, traduzi-lo literalmente como: “*por-causa-de*,” “*em-razão-de*”, ou ainda, como na tradução portuguesa, “*por mor de*”. Nossa tradução, ainda, se aproxima da tradução de Blanc (1998, p.298), que a faz utilizando o termo “*intenção*”.

passaria a ser caracterizado como um *Eu* e, na medida em que é determinado como algo *em-vista-de-si-mesmo*, cairia num solipsismo egoísta:

A dificuldade que estamos considerando agora, diz respeito à visão que tendo por início o acesso a um sujeito, ainda que no fim um sujeito transcendental, é ainda mais individualista mais egoísta e subjetivista, do que qualquer coisa mais radical que se faça em uma ontologia do *Dasein* dentro do problema e da tarefa que o mais extremo individualismo abrange (HEIDEGGER, 1978, p.242, tradução nossa)

A ipseidade, deste modo, põe em questão o problema do *mim mesmo*. Diz Heidegger (1978, p.242, tradução nossa): “O objeto de investigação não é a essência individual de mim mesmo (*meiner selbst*), mas é a essência da “minha mesmidade” (*Meinheit*) ou ipseidade (*Selbstheit*) enquanto tal”. O “eu mesmo fático” só é possível a partir da determinação de uma ipseidade ontológica. Somente porque o *Dasein* tem a estrutura do *em-vista-de* é que ele pode faticamente optar tanto por si mesmo (solipsismo) como pelos outros (altruísmo), que ele permanece consigo e com os outros, de modo existenciário.

Heidegger prossegue afirmando que o movimento “*em-vista-de*” (*Umwillen*), que propriamente caracteriza a transcendência do *Dasein*, é, em sua essência, *vontade* (*Willen*): “O *em-vista-de* é, o que ele é, em uma e para uma vontade” (HEIDEGGER, 1978, p.246, tradução nossa). Comenta Paiva (1998, p. 118): “o *Willen* representa o cuidado que o *Dasein* tem consigo mesmo, é a energia que constitui a ipseidade. Esse pôr-se da transcendência – é chamada *Wollen*”. Apesar desse caráter volitivo, escreve Jaran (2010b, p.303, tradução nossa):

Ora, esta projeção orientada sobre um *em-vista-de* (*Umwillen*) contém nele um aspecto inegável de volição. A expressão que usa Heidegger deixa-a ver claramente – “*Umwillen*”, *em-vista-de*, é, com efeito, construída sobre a palavra “*Willen*”, vontade, e o sentido mesmo da tese a deixa adivinhar. Se o ultrapassamento do ente em direção ao mundo próprio do *Dasein* orienta-se sobre um *em-vista-de* e possui então uma certa “finalidade”, nós podemos compreender em qual sentido uma vontade deve ser presente antes da projeção.

Da essência do fundamento apresenta esta acepção de vontade como o que determina ou mesmo “cria” o *em-vista-de* do *Dasein*, na medida em que o projeta:

Aquela “vontade”, porém, enquanto ultrapassagem e nesta mesma, deve “criar” o próprio por mor de. Ora, esta vontade, que essencialmente ultraprojecta e assim projecta para o estar-aí o por mor de si mesma, não pode, por conseguinte, ser um

querer determinado, um acto de vontade, oposto a outros comportamentos (por exemplo, representar, julgar, alegrar-se). (HEIDEGGER, 2007c, p.99)

A vontade, aqui expressada por Heidegger, não deve ser pensada como um querer ôntico, muito menos tem a intenção de apresentar qualquer semelhança com alguma teoria voluntarista. Ao contrário, o filósofo considera como vontade aquilo que instaura ou mesmo faz a projeção das possibilidades da própria relação intencional, “a própria transcendência, enquanto construtora da diretriz de todo comportamento como tal” (BLANC, 1998, p.298). A antecipação ou instauração das possibilidades do *em-vista-de* é denominado de *liberdade*. Assim, a compreensão heideggeriana da liberdade diz respeito a um movimento originário, na qual se cria, se projeta e se revela a intencionalidade do *Dasein* “em vista de si mesmo”, enquanto abertura para o mundo. Assim, a razão de toda a tendência fundamental do *Dasein*, o articular-se sempre em função de seu ser, é a liberdade.

Pode-se dizer que a liberdade não é uma temática fundamental, mas, ao contrário, está na ordem da tematização do fundamento, é ela mesma a natureza do fundamento. É por isso que a liberdade é considerada heideggerianamente como “origem do fundamento em geral” (HEIDEGGER, 2007c, p.103), a condição de possibilidade da compreensão do sentido ser que sustenta a abertura do *Dasein* ao mundo.

2.2.2 A Liberdade enquanto Fundamento

O segundo âmbito de compreensão do problema da liberdade em Heidegger faz referência ao contexto no qual ela é tematizada, ou, de modo mais específico, apresentar seu lugar metafísico. O argumento heideggeriano aponta para a liberdade como: “*Ursprung von Grund überhaupt*” [a origem do fundamento em geral] (HEIDEGGER, 2007c, p.102).

O confronto com as propostas metafísicas tradicionais (seja em sua vertente clássico-medieval, seja moderna) aponta para uma exteriorização do fundamento, ou seja, a compreensão do fundamento sempre se fazia para além daquilo mesmo que se deveria fundar. No caso de Leibniz, este afirma: “[...] é necessário que a razão suficiente ou última esteja fora da sequência ou séries deste pormenor das contingências, por infinito que possa ser”

(LEIBNIZ, s.d.d, p.167). Como pensar um fundamento para a existência para além dela mesma? Heidegger, na tematização da ipseidade como auto-escolha ontologicamente compreendida, afronta as propostas da tradição de postular um fundamento distinto da própria constituição ontológica da existência. Jolivet ajuda a compreender a função ontológica da liberdade em Heidegger:

[...] a realidade própria da existência, não podendo ser referida a nada que seja distinto dela mesma, é contingência total e finitude irremediável. A existência é ‘arremessada’ em tal abandono que não repousa senão em si e não pode contar senão consigo mesmo. Isto equivale a dizer que ela é essencialmente ‘liberdade’, precisamente porque depende exclusivamente de si. Liberdade significa, portanto, contingência absoluta e por ela se define apropriadamente o ser da existência. (JOLIVET, 1975, p.19)

Nesse excerto, Jolivet resume bem a compreensão da liberdade heideggeriana e sua função ontológico-fundamental. A constituição de um fundamento último para a existência não pode estar para além dela mesma, mas deve, ao contrário, ser compreendido a partir da compreensão de seu ser. Essa compreensão do fundamento a partir da liberdade é, sobretudo, uma contraposição à metafísica de caráter teológico que, com os escolásticos, apresentava como fundamento a vontade divina. Por conseguinte, a liberdade é a intencionalidade originária de qualquer possibilidade de se postular e constituir um fundamento: “A liberdade é o fundamento do fundamento” (HEIDEGGER, 2007c, p.123), é ainda “deixar-ser o mundo”, ou mesmo, é a própria “capacidade-de-ser” (HEIDEGGER, 1992, p.214, tradução nossa),

Apesar de todo o exposto ainda não está claro suficientemente de que modo a liberdade se vincula ao fundamento. Paiva (1998, p.120) comenta que em *Ser e Tempo* a liberdade se expressava como “liberdade para morte” (*Freiheit zum Tode*)⁵⁶. O *poder-ser* (*Sein-können*) do *Dasein*, vinculado à aceitação de sua única e suprema condição, i. é, a morte, eliminava a proposta de sentido para o projeto humano enquanto tal, pois a condição existencial da finitude deveria ser o sentido mesmo para um *poder-ser* autêntico. Dois anos depois de *Ser e Tempo*, os textos sobre o fundamento apresentam, não apenas uma mudança terminológica, mas uma ampliação da acepção da liberdade.

⁵⁶ Heidegger (2000a, p.50, grifo de Heidegger) escreve: “a antecipação desentranha para a pre-sença [Dasein] a perda do próprio-impessoal e, embora não sustentada primariamente na preocupação das ocupações, a coloca diante da possibilidade de ser ela própria; mas isso na LIBERDADE PARA A MORTE que, apaixonada, factual, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal, se angustia”

Heidegger distancia o horizonte da liberdade da noção de cuidado (*Sorgen*) e o aproxima da noção de transcendência. Essa mudança é importante de modo tal que oferece um novo sentido para a própria finitude, já que a liberdade deixa de ser *liberdade para a morte* e passa ser a *liberdade para o fundamento*. A liberdade vista nestes termos é pensada como o *deixar-ser do próprio mundo*, pois, se a transcendência é este *direcionar-se para* como um ato intencional para o mundo, na medida em que ela é vista como horizonte da liberdade, esta passa a ser compreendida como a possibilidade mesma de ser do mundo. Assim, a abertura de mundo substitui a o ser-para-morte enquanto possibilidade suprema do *Dasein*. A liberdade não mais representa uma fáctica aceitação da finitude inalienável da morte, mas passa a se referir à possibilidade de abertura e instalação de mundo. A compreensão negativa da liberdade em *Ser e Tempo*, a partir do ser-para-morte, torna-se agora positiva com o vínculo de abertura para o mundo, a partir da transcendência do *Dasein* para o mundo. É nesse ponto, ao menos, que Heidegger procura compreender a liberdade como o próprio fundamento.

No tratado *Da essência do fundamento* há um esforço para esta aproximação entre liberdade e fundamento. Heidegger (2007c, p.103) percebe que, pelo fato de a liberdade ser compreendida a partir da transcendência do *Dasein* – modo de ser fundamental do *Dasein* – a liberdade, originariamente, deve ser pensada como um ato de fundar (*gründen*). Existencialmente, o ato de fundar (liberdade) se compõe em três modos distintos: a) o fundar como *instituir* (*Stiften*); b) o fundar como *cativação* (*Bodennehmen*); e c) o fundar como *fundamentação* (*Begründen*).

O primeiro modo do ato de fundar é o *instituir*, que é justamente o *projetar em vista de um mundo* para o *Dasein*. A acepção de “projeto” aparece primeiramente no §31 de *Ser e Tempo* e está vinculada ao modo de *ser-em* do *Dasein* denominado compreensão. De acordo com *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1988, p.201): “o projeto é a constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder-ser de fato”, e que “projetar-se nada tem a ver com um possível relacionamento frente a um plano previamente concebido, segundo o qual a pre-sença [*Dasein*] instalaria o seu ser” (1988, p.201). O sentido de projeto, portanto, diz da autocompreensão que o *Dasein* faz a partir das possibilidades que ele mesmo é e tem condições de abrir-se, ou ainda, projetar-se é lançar-se a um espaço de articulação das possibilidades as quais se está situado. Há, no projetar do *Dasein*, a *formação* ou a *instituição*

de mundo. De acordo com Paiva (1998, 116), a formação de um mundo decorrente do projeto possui um duplo sentido:

a) no sentido de fazer acontecer um mundo; b) no sentido de que com o mundo o *Dasein* se dá uma forma (*Bild*) originária que, mesmo não compreendida em todas as suas dimensões, funciona como forma modelo (*Vor-bild*) para todo ente que se manifesta

A liberdade, pensada como projeto, é justamente esta abertura das possibilidades para as quais o *Dasein* deverá *instituir* um mundo, já que “uma certa revelação do mundo precede sempre o projeto de um mundo” (PAIVA, 1998, p.122). A esse respeito, comenta Jaran (2010b, p.293, tradução nossa):

Compreendido como projeto, o *Dasein*, tem esta particularidade de ser a origem do esboço das estruturas do ser que permite ao ente de apresentar como ente. O *Dasein* é aquele que concede ao ente sua estrutura de ser, aquele esboço das relações possíveis com os entes que constituem o mundo.

A referência acima permite dizer que toda abertura de possibilidades (projeto) revela as possíveis relações com os entes, caracterizadas como mundo. Nessa acepção, a liberdade assume o sentido mesmo de *fundar* o *Dasein*, pois confere a própria condição das possibilidades responsáveis por instituir o mundo. Em outras palavras, antes de qualquer comportamento ôntico ou ontológico, o *Dasein* está fundado em seu ser enquanto abertura de possibilidades, e estas, por sua vez, instauram o espaço fenomenal de travamento das relações com os entes, i. é, o mundo.

O segundo modo do ato de fundar é denominado de *cativação*⁵⁷ (*Bodennehmen*). A ultrapassagem do *Dasein* para o mundo, a partir da abertura de possibilidades constituída, só acontece a partir de uma situação previamente dada, na medida em que o *Dasein* já se encontra em meio aos entes. Apesar de o *Dasein* constituir-se fundamentalmente como transcendente, onticamente ele está dado como um ente juntamente com os demais. Cativar, no sentido de liberdade, é ao mesmo tempo *situar-se e ter por base* os entes e por isso mesmo estar fundado junto aos entes. Comenta Blanc (1998, p.299): “Na verdade, o ser-aí [*Dasein*] só projecta a intenção a partir das possibilidades que lhe são dadas pela situação em que se encontra (*Befindlichkeit*)”. A situação, nesse sentido, é o que se tem por base em todo ato de

⁵⁷ “Cativação” é a proposta de tradução das Edições 70 do termo *Bodennehmen*. Literalmente, *Bodennehmen* seria tomar-terra ou tomar-base. (PAIVA, 1998, p.122).

transcender “sem a qual o projecto seria mera inteção vazia” (BLANC, 1998, p.299), e tem por base e ponto de partida o ente que se é, ou seja, diz respeito ao que *Ser e Tempo* denominou de ser jogado (*Geworfenheit*)⁵⁸. O modo de ser-jogado, comenta Jaran (2010b, p.293, tradução nossa):

[...] indica que o *Dasein* encontra-se já sempre dentro do mundo que lhe é imposto. Ainda que o *Dasein* seja “mestre” do esboço das possibilidades do mundo, ele, todavia, sempre já está de fato perto dos entes, ou seja, perto das possibilidades já efetivas. A projeção livre encontra assim sua contra-partida dentro dessa dificuldade que apresenta o mundo efetivo. O *Dasein*, como ente transcendente, situa-se assim de encontro a uma força de projetar as possibilidades de um mundo e de uma incapacidade completa frente à retirada ou ao fechamento de algumas dessa possibilidades.

O fato de ser jogado em meio aos entes implica, com efeito, uma certa relação entre as possibilidades que o *Dasein* projeta e certa realização que tem por consequência o fechamento do *Dasein* a outras possibilidades. A existência efetiva do *Dasein*, sua facticidade (*Faktizität*) implica que certas possibilidades do mundo seja-lhe retiradas. Através de sua existência efetiva – a cativação como tomar base – somente algumas dessas possibilidades se encontra realizadas. O mundo efetivo se traduz, com efeito, por uma retirada das possibilidades não efetivas. Graça a essa retirada, o mundo se apresenta como alguma coisa que o *Dasein* pode tomar realmente.

Com efeito, a liberdade compreendida como *instituir um mundo ao Dasein*, tendo por base o ente que se é, já constitui, simultaneamente, um fundamento. Assim, nem a instituição de mundo nem a situação ôntica podem ser vistos como momentos isolados, onde haveria uma primordialidade de um dos momentos. Contrariando essa situação, Heidegger alega que o *Dasein* está fundado simultaneamente pelos dois momentos, é um *ente transcendente*. Em conformidade com Paiva (1998, p.122), estes dois momentos do fundar – instituir mundo e ter por base os entes – podem ser considerados, respectivamente, como uma fundação ontológica e uma fundação ôntica, que em si mesmo formam uma unidade originária, ou seja, um fundamento. O articular-se destes dois momentos do fundar constituem o *Dasein* como ser-no-mundo. O comentário de Jaran (2010b, p.292, tradução nossa) dá testemunha disso:

⁵⁸ A importância da “cativação” ou do “ser-jogado” “serve para sublinhar que o projeto próprio do *Dasein* e sua compreensão do ser não é comparável à espontaneidade do sujeito transcendental porque ele é fundado sobre a facticidade do *Dasein* que ignora a origem da transcendência dentro do qual ele é jogado” (JARAN, 2010b, p.276, tradução nossa).

Os primeiros momentos da transcendência são explicitados dentro do ensaio sobre o fundamento como esses dois momentos próprios ao *Dasein* que *Sein und Zeit* (§ 31) apresenta como o “projeto-jogado”- estrutura unitária contendo os fenômenos do projeto e do ser-jogado.

Porém, tal compreensão de fundamento exige ainda uma “fundamentação” ou mesmo uma “justificação”: “Dentro desse ensaio, Heidegger não pensa, entretanto, unicamente na essência do *Dasein* como a tensão entre essas duas noções antagônicas, mas também, em terceiro lugar, como o resultado de sua confrontação” (JARAN, 2010b, p.292, tradução nossa). Este é o terceiro modo do fundar, a fundamentação ou justificação, que desdobra e tematiza as duas anteriores na abertura da questão: *por quê?*, ou ainda, a “justificação do ente (*Begründung des Seienden*) enquanto tal na estrutura do juízo, a partir do esquema das categorias” (BLANC, 1998, p.299). A pergunta pelo “*porquê*” é o discurso que abre o horizonte de fundamentação da própria existência, é a pergunta pela causa ou a razão de ser do ente, pois é no discurso da pergunta pelo *porquê* que o *Dasein* se abre e revela o seu ser. Esse terceiro modo do ato de fundar mostra que a manifestação do ser é a primeira e última de toda a fundação, ou seja, Heidegger aponta para justificação ontológica como a radicalidade de todo fundar.

De acordo com Paiva (1998, p.123), há outro modo, mais fenomenológico, de explicar este terceiro momento. Segundo este comentador, o *instituir* enquanto ato de fundar é a possibilidade ontológica do manifestar do ente, pois ele projeta o *Dasein* em suas possibilidades relacionais para com o ente. Contudo, o fundar não é uma relação com os entes mesmo. Do mesmo modo acontece com a *cativação*, ela não exprime, como ato de fundar, uma relação com o ente. Com efeito, a unidade originária dos dois momentos possibilita de modo transcendental uma relação intencional com o ente, oferece ao ente uma fundamentação, que nada mais é que a possibilidade da verdade ôntica. Este modo fenomenológico de compreensão da justificação também é assumido no comentário de Jaran (2010b, p.296, tradução nossa):

O projeto supõe uma certa compreensão antecipada do ser do ente sem portanto constituir ele mesmo uma relação do *Dasein* com o ente (*ein Daseinsbezug zum Seiendem*). Do seu lado, a absorção do *Dasein* ao meio do ente não permite mais que um comportamento em direção ao ente (*ein Verhalten zu Seiendem*). É de preferência o encontro dos dois modos da fundação (instituição e apoio) que, dentro da unidade característica, constituem a “possibilidade transcendental da intencionalidade”, a possibilidade então de um discurso efetivo sobre ente. É esta base ontológica da manifestação do ente, saída do encontro dos dois primeiros

modos da fundação, que Heidegger chama a “justificação” (*das Begründen*), terceiro modo da fundação.

Com o objetivo de esclarecer a origem do porque, Heidegger traça um inventário das suas diferentes manifestações. A questão porque se reduz de fato a três formas principais que ele ilustra nas três questões seguintes: “por que assim e não de outra forma?, por que isto e não aquilo?, por que, em definitivo, qualquer coisa e não nada?” (HEIDEGGER, 2007c, p.111 e 113). Essa lista exaustiva das possibilidades de interrogação torna manifesto que o porquê é guia para certa compreensão das estruturas fundamentais do ser que é preliminar e preconceitual. Essas questões não são orientadas por acaso: elas interrogam o porque do ente (assim e não de outro modo), o que do ente (esse aqui ou aquele lá), e a existência do ente (alguma coisa ou nada). O *Dasein* que pergunta ”porque” manifesta assim que ele tem nele mesmo uma compreensão das estruturas fundamentais do ser que são a essência, a existência, e o como das coisas. A compreensão do ser encontra-se, então, desempenhando o papel da condição de possibilidade do “porque”. A compreensão do ser não é, então, uma questão, mas sim uma resposta. Como transcendência, a compreensão do ser justifica, ou seja, ela oferece uma resposta originária. Essa justificação transcendental que antecipa todo questionamento constitui isso que Heidegger chama então a “verdade ontológica”.

Por fim, a liberdade, em seus três modos constitutivos do fundar, compõe a essência do fundamento:

A essência do fundamento é a tríplice dispersão emergindo transcendentalmente do fundar no projeto do mundo, na cativação pelo ente e na fundamentação ontológica do ente. E só por isso é que já o mais antigo indagar em torno da essência do fundamento revela como entrelaçado com a tarefa de uma clarificação da essência do ser e verdade (HEIDEGGER, 2007c, p.117).

A tríplice constituição da liberdade proposta pelo tratado *Da essência do fundamento*, não deixa de ter referências ao modo aristotélico de pensar os princípios: “é comum a todos os significados de princípio o fato de ser o primeiro termo a partir do qual algo é ou é gerado ou é conhecido” (ARISTÓTELES, 2005, Δ 1 1013a 17s). Por isso, a liberdade, em sua tríplice essência, deve ser pensada como o princípio (*ἀρχή*) proposto por Aristóteles, que se articula com o modo da essência, existência e da veracidade dos entes. Contudo, essa liberdade, na medida em que ela perfaz a essência do fundamento, não se encontra em um nível ôntico, como pensou Aristóteles, e sim no nível da transcendentalidade, ou seja, das condições

ontológicas de compreensão do ser, enquanto *possibilidade* (instituir), *base* (cativação) e *justificação* (fundamentação).

Entretanto, para que esta tríplice relação ontológica possibilite que os entes possam ser configurados em seus fundamentos, a preleção *Os fundamentos metafísicos da lógica* já havia proposto um “quarto elemento”, que não é propriamente um quarto elemento, mas um elo de ligação entre os níveis ôntico e ontológico, que é a *intenção*: “E se nós acrescentarmos o *Dasein* (existência humana) e sua atividade, como essencialmente pertencente à essência, à existência atual e ao ser verdadeiro, então temos o fundamento para a ação: a intenção” (HEIDEGGER, 1992, p.111, tradução nossa). A relação intencional que leva em consideração todo o agir dos entes, relegada por Aristóteles em seu tratado *Ética a Nícômaco*, funciona também como um fundamento na medida em que é compreendida como ocorrência do *Dasein*. A intenção, ontologicamente, diz respeito à transcendência do *Dasein*. A inclusão do quarto elemento, por sua vez, faz alusão às quatro causas aristotélicas, que, segundo Heidegger, não foram articuladas com os três modos do princípio por seu autor: “Embora ‘todas as causas’ se reconheçam como ‘começos’, a conexão interna entre as divisões e o seu princípio permanece obscura” (HEIDEGGER, 2007c, p.9). Destarte, a liberdade, em sua tríplice essência, articulada pelo modo de ser intencional do *Dasein* – que é a própria transcendência – pretende compreender ontologicamente aquilo que Aristóteles postulou onticamente.

Sendo assim, a essência do fundamento está relacionada com a ocorrência da própria existência do *Dasein*. A fundamentação exigida pela existência do *Dasein* está relacionada com a sua própria constituição transcendental, pois o fundamento não pode ser algo outro, ou mesmo exterior a própria existência, senão que deve ter sua gênese na própria originalidade dela. Na constituição da existência, vista como o ultrapassamento do *Dasein* em direção a si-mesmo como ser-no-mundo, já está compreendido seu fundamento: a liberdade como reunião dos momentos decisivos de constituição da existência, instituir mundo, ter por base os entes e a pergunta do por que. Esses três momentos constitutivos da liberdade, ao mesmo tempo, que unificam o fundar constituem a existência. Há, portanto, uma co-pertença entre a constituição da existência (o ultrapassamento do *Dasein* para o mundo) e a integralidade dos momentos do fundar (a liberdade). Essa co-pertença, portanto, só é possível num horizonte transcendental, numa articulação com o ser do *Dasein*.

Concluir que a liberdade é fundamento, efetivamente, não se distingue muito das intuições leibnizianas, caso não se tome a origem teológica do mesmo. O fato de Heidegger analisar, de modo fenomenológico, o princípio de razão leibniziano, na tentativa de mergulhar na máxima expressividade do conteúdo da verdade assegurada por aquele, não pode pressupor que se tenha avançado em uma reflexão para o fundamento. Entretanto, se é que se pode dizer assim, a novidade heideggeriana, ou mesmo sua contribuição para a discussão em si, se dá quando este questiona o absoluto dado pela filosofia racionalista moderna.

Para Heidegger, se a liberdade é constitutiva da essência do fundamento, no sentido de proporcionar as possibilidades da transcendência do *Dasein* ao mundo, ela sempre projeta para o mundo algo essencialmente a mais daquilo que este comporta. Por outro lado, a situação ôntica em que se encontra o *Dasein*, que açambarca sua liberdade, priva aquelas possibilidades que estão além de suas reais possibilidades (HEIDEGGER, 2007c, p.107). Isto denota que o *Dasein* é um ente que “existe de fato” (facticidade):

Esse ‘fato de ser’, caráter ontológico do *Dasein*, encoberto em sua proveniência e destino, mas tanto mais aberto em si mesmo quanto mais encoberto, chamamos de estar-lançado em seu pré, no sentido de, enquanto ser-no-mundo, esse ente ser sempre o seu pré. A expressão estar-lançado deve indicar a facticidade de ser entregue à responsabilidade (HEIDEGGER, 1988, §28, p.189).

O dar-se factico do *Dasein* junto ao mundo, na transcendência entendida como modo de ser da liberdade, constitui a própria finitude desse ente. A finitude, na verdade, seria a contribuição heideggeriana para a tematização do fundamento. Se a tradição metafísica sempre exigiu para si fundamentos, pressupondo que estes fariam o papel do absoluto, para Heidegger, a exigência de fundamentos não segue imediatamente um absoluto, poi estabelecer fundamentos é reconhecer a possibilidade de estabelecê-los. Por fim, há a necessidade de aprofundar na própria finitude para que se possa compreender o que se compreende por fundamento na visão heideggriana.

Em suma, pode-se dizer que a problemática do fundamento necessitou de uma tematização ontológica. Esta, por sua vez, requereu uma discussão preparatória do âmbito de compreensão capaz de tematizar o ser em diferença com o ente. A preparação no fundo é uma discussão com a ontologia pós-crítica, ou melhor, com a filosofia transcendental. A partir da crítica da filosofia transcendental, mostrou-se que o horizonte transcendental é aquele que tematiza a compreensão de ser que ocorre com o *Dasein*, compreensão esta que abre a

diferença ontológica e libera as condições para a própria compreensão ontológica. Desse modo, numa perspectiva transcendental, essa abertura da diferença (de ser e ente) se manifesta como ultrapassagem (transcendência).

O ente se ultrapassa se abrindo para o ser. O *Dasein*, por ser este ente no qual a transcendência primordialmente ocorre, em seu ultrapassar a si mesmo, se abre a seu ser como ser-no-mundo. Na ultrapassagem o *Dasein* abre um mundo e constitui sua existência. O que promove e antecipa a transcendência do *Dasein* é justamente sua determinação de ter que escolher o melhor, como já havia postulado Leibniz, e escolher o melhor é se articular com o ser em geral. A liberdade, portanto, se manifesta como a origem do fundamento. Todo fundamento ocorre na antecipação da liberdade enquanto direcionamento para seu ser. O direcionar-se para o ser revela a impossibilidade da atualização de todas as possibilidades e configura a novidade heideggeriana: a discussão da finitude. É fundamental, portanto, um aprofundamento da noção de fundamento a partir da finitude.

3 A COMPREENSÃO DO FUNDAMENTO COMO FINITUDE

A partir da elucidação da noção ontológica da liberdade como originariedade do próprio ato fundador, esse capítulo seguirá retomando as perguntas iniciais que Heidegger abriu sobre o princípio de razão: “Será efectivamente o ‘princípio da razão suficiente’ um enunciado sobre o fundamento enquanto tal? Desvela ele, como proposição suprema, a essência do fundamento?” (HEIDEGGER, 2007c, p.13). Para respondê-las, a) será tematizada a noção de fundamento em Heidegger em contraposição com a de Leibniz; na sequência, b) procurará evidenciar o propósito heideggeriano para com a compreensão do fundamento, que se dará com a noção de finitude; e por fim, c) uma reflexão final sobre a postura heideggeriana no sentido de mostrar se esta, de fato, tem razões para sustentar o que pretende. Isso se dará pela abordagem das temáticas sobre o absoluto e o niilismo.

3.1 CARACTERIZAÇÃO DO FUNDAMENTO EM HEIDEGGER

Até este ponto, o desenvolvimento heideggeriano da questão do fundamento comprovou que o mais essencial na compreensão do fundamento não é oferecer uma resposta imediata e objetiva para a pergunta “o que é o fundamento?” e sim compreender quais as condições transcendentais para se tematizar e propor uma fundamentação. Mais que dizer quem assume o papel de fundamento, como se esforçou Leibniz, Heidegger procurou compreender como a necessidade de fundação é possível, ou ainda, em que horizonte se pode compreender a própria fundação.

Esse horizonte de compreensão, como fora visto no capítulo anterior, é possível em um nível ontológico-transcendental, também denominada de ontologia fundamental. A condição ontológica, Heidegger desenvolveu a partir da tematização da noção de transcendência, a ultrapassagem do *Dasein* visando o mundo. A ultrapassagem que projeta o *Dasein* e o funda existencialmente junto a um mundo, por sua vez, tem por razão de ser a liberdade. A liberdade ontológica é, portanto, compreendida por Heidegger como a “origem

do fundamento”, ou ainda, como “liberdade para o fundamento” (HEIDEGGER, 2007c, p.103).

A questão que se abre agora, a partir da discussão heideggeriana, é que fundar não é algo tão evidente como se pensou na tradição metafísica, ou, pelo menos, não possui um sentido unívoco. Parece que a obviedade do conhecido princípio, intitulado princípio do fundamento, “nada é sem razão”, não se apresenta tão verdadeira, ausentando-se, portanto, de questionamentos. O desdobramento do princípio do fundamento conduziu a discussão para a liberdade. Assim, que sentido tem falar de “liberdade para o fundamento”? Haveria em Heidegger outro sentido para a necessidade de fundamentação que não o de Leibniz? Haveria, então, a possibilidade de se pensar em entes não fundados? Ou ainda, é possível pensar que o ato de fundação possa ser constituído ao invés de já dado como algo *a priori* aos entes?

A princípio, é notável que tal filósofo não submeta a ideia da necessidade de fundamento a uma crítica mais radical. Apesar da suspeita de Heidegger, em nenhum momento ele nega a necessidade de fundamentação: “O entendimento exige fundamentação para os seus enunciados e suas afirmações” (HEIDEGGER, 1999, p.11). Veja-se o que Blanc comenta a esse respeito (1984, p.226):

[...] se nas duas interpretações do fundamento [*Da essência do fundamento* e *O princípio do fundamento*] o autor começa por mostrar a insuficiência da sua concepção filosófica corrente como princípio de razão, isso não acontece, porém, com o fim de desembaraçar da necessidade de um plano fundante, mas para relegar da esfera abstracta do conhecimento para aquela outra mais concreta e originária da existência.

O comentário de Blanc, de certo modo, funciona como uma contra-crítica destinada a Heidegger como niilista⁵⁹, pois em nenhum momento ele suspende a necessidade da questão. Todavia, ainda é cedo para tal conclusão. De antemão, o esforço heideggeriano de tematizar a

⁵⁹ De acordo com Lotz, o pensamento de Heidegger não pode ser tido por niilismo, haja vista que, em consonância com o próprio filósofo alemão, o niilismo já é uma forma de metafísica que pressupõe o esquecimento do ser: “Segundo esta [a obra *A propósito da questão pelo Ser*], o niilismo é congruente com a metafísica tradicional, visto esta não ter chegado a pensar o Ser ou ter esquecido o Ser; o Ser esquecido, porém, desvanecese ou transforma-se em nada, pelo que também o ente descamba para a nulidade. Assim sendo, a metafísica é o mesmo que o niilismo, na medida em que não fundamenta o ente expressamente no Ser e, assim, é sem o fundamento ou destituído o mesmo na medida em que o fundamento tarda a manifestar-se nele” (LOTZ, 1975, p.88). Para este comentador, o pensamento heideggeriano supera o niilismo na medida mesma que o nada, esta abissal ausência de sentido, é compreendido como o “véu do ser”, ou seja, a aparente ausência de sentido nada mais é que um modo como ser se manifesta em uma determinada época histórica. O que, de certa forma, mantém alguma perspectiva constitutiva de sentido no ser.

essência do fundamento pode ser visto como um alargamento da noção metafísica moderna de tipo racionalista, remetendo-a a um nexos mais originário, “que articula e congrega os primeiros níveis de inteligibilidade na abertura ao sentido que facticamente se é” (BLANC, 1984, p.183). Isso pode ser notado a partir da tematização do conceito de fundamento.

3.1.1 O Sentido do Ato de Fundar

O que pode ser considerado como o conceito de fundamento (*Grund*) para Heidegger? Ele mesmo não conceitua o que é fundamento, apenas o conduz para sua originalidade na base da liberdade. E é justificável, pois caso o fizesse cometeria o mesmo erro da tradição metafísica. Haveria, então, um conceito para o fundamento em Heidegger? Ou a pergunta mesma já aponta para uma irrelevância deste estudo? É importante recordar que Heidegger pensa um horizonte para o fundamento co-pertencente às suas próprias condições de possibilidade, o que distingue de Leibniz (e, de certa forma, de toda a tradição metafísica) quando este aposta para pessoa do Criador cristão a fundação última. Nesse contexto, o próprio horizonte de compreensão do fundamento aponta para uma definição.

De acordo com a reflexão heideggeriana, *Grund* tanto pode se relacionar com a *ratio* – uma argumentação mais lógica – quanto à causa (*αἴτιον*) aristotélica numa perspectiva mais metafísica. Essa variação entre *ratio* e *αἴτιον*, por sua vez, decorre da própria história do conceito de fundamento:

Dentro da história da metafísica, o conceito de fundamento será gradualmente diferenciado seguindo o eixo primeiro definido de causa (*causa efficiens*) e de argumento (*ratio cognoscendi*), isso que terá permitido ao “problema do fundamento” sair da escuridão (JARAN, 2010b, p.288, tradução nossa).

Assim como os gregos, os escolásticos não conseguiram precisar as relações que haveria entre o argumento racional e a causalidade eficiente. Com a modernidade, Descartes compreende que tanto a causalidade eficiente quanto o argumento racional poderiam de algum modo ser identificados. Leibniz, em outra direção, procura distinguir entre as verdades de razão e as de fato, mas deixa na imprecisão a compreensão do princípio de razão. Wolff

reformularia o princípio de razão leibniziano retomando a ideia aristotélica de fundamento do ser e fundamento do conhecimento. E por fim, tanto para Kant e para Hegel a causa se limitaria ao argumento racional (JARAN, 2010b, p.288, tradução nossa).

Heidegger tem em mente, quando pensa em fundamentação, muito mais o sentido aristotélico do *ἀρχή* do que a causalidade ou mesmo a razão (*ratio*) tomada por Leibniz como modo de compreensão para o fundamento. Isso explica porque Heidegger assume o confronto com Leibniz, pois:

A citação do texto leibniziano significa apenas o impulso, ou mesmo um convite a pensar, a realizar um passo atrás na história – buscando o autêntico sentido da *ἀρχή* – e um adiante na prospecção de um possível futuro – repensando e redescobrimdo o fundamento (PAIVA, 1998, p.107).

A observação acima para dizer que a discussão com Leibniz tem sua relevância não em si mesma, mas como motivação filosófica de abertura para o problema do fundamento. Como já discutido no primeiro capítulo, a escolha de Leibniz reflete, muito mais, um momento privilegiado de abertura para uma questão digna de ser questionada, do que uma valorização da filosofia leibniziana em si mesma. Ademais, Heidegger (2007c, p.101) comenta:

Em última análise, é nesta interpretação da liberdade obtida a partir da transcendência que reside uma caracterização originária da sua essência em confronto com a determinação da mesma enquanto espontaneidade, isto é, como uma espécie de causalidade

O filósofo procura mostrar que repousar o fundamento sobre uma causa in-causada ou uma causa-por-si-mesmo, além de fornecer uma resposta negativa para o fundamento, pois pressupõe uma causa que não tenha causa, prescinde ainda de uma determinação ontológica da própria causalidade, uma vez que não é tematizado o ser-causa. Para ele, Leibniz nada mais fez que retomar a causalidade metafísica sem mostrar como a causa funciona como fundamento. Heidegger, portanto, trava um confronto com um dos conceitos centrais da metafísica clássica, a saber, a causalidade:

Exatamente como diz o título, Vom Wesen des Grundes tem diretamente em mira a essência da causa (Grund); indiretamente o princípio de causalidade. Grund: causa, fundamento, ratio. A observação preliminar com que se abre o ensaio atesta a alteridade do problema do fundamento enquanto tal como problema do princípio de causalidade (PAIVA, 1998, p.106).

Heidegger explica que esse fenômeno – tomar a fundamentação como causalidade – ocorre quando se identifica o termo grego *ἀρχή* com o termo causa [*Ursache*]. De acordo com a compreensão heideggeriana, a causa, quando relacionada ao fundamento, é apenas um dos modos de ser deste fundamento, não constituindo, por completo, a sua originalidade⁶⁰. Além disso, a causalidade é fruto daquele pensamento metafísico que tem por questão central o ente enquanto tal, na medida em que ela “é uma questão que não se examina jamais o fundamento, sobre o *ἀρχή* do ente, exigindo [a questão] ‘que é o ser?’.” (JARAN, 2010b, p.268, tradução nossa). Para entender a originalidade do fundamento, ele retoma a compreensão aristotélica de *ἀρχή* (INWOOD, 2002, p.74). Esse termo grego, que significa “o início, o ponto de partida, e o primeiro a partir do qual... [tudo se origina]” (HEIDEGGER, 1992, p.110, tradução nossa), é o sentido que Heidegger (1992, p.111, tradução nossa) quer imprimir para o movimento da fundamentação:

Ἀρχή é o fundamento para a quiddidade [*Wasein*], é essência. *Ἀρχή* é fundamento para tudo que existe, que é simplesmente dado [*Vorhandensein*]; é causa. *Ἀρχή* é fundamento para a verdade; é argumento, justificando uma proposição. E se nós acrescentarmos o *Dasein* (existência humana) e sua atividade, como essencialmente pertencendo à quiddidade, à existência atual e ser verdadeiro, então temos os fundamentos para a ação: a intenção.

Portanto, a noção mais originária de fundamento para Heidegger é o *ἀρχή*, “aquilo a partir do qual tudo se origina”. Ora, a compreensão do *ἀρχή* aristotélico, acrescenta o filósofo, é ainda o modo como se caracteriza o ser em sua distinção com o ente, pois o ser é que determina o ente como ente, é *aquilo a partir do qual o ente pode se revelar como ente*. Há, portanto, uma intrínseca relação entre *ἀρχή*, ser e fundamento, pois o *ἀρχή* fundamenta os distintos modos de ser: “cada modo de ser (essência, existência, argumento e intenção) sempre tem seu fundamento” (HEIDEGGER, 1992, p.111, tradução nossa). Dessa forma, aproximando *ἀρχή* ao fundamento, se compreende o pressuposto heideggeriano de que o fundamento pertence ao ser, pois “essa possibilidade que pretende realmente colocar em questão o ser deve radicalizar seu esforço metafísico examinando *ἀρχή* o não mais sobre o ente, mas sobre o ser” (JARAN, 2010b, p.268, tradução nossa). Ademais:

⁶⁰ “Um *Grund* ou *Ratio* não precisa ser uma causa: ‘toda causa [*Ursache*] é um tipo de fundamento ou solo. Mas nem todo fundamento produz algo no sentido de causá-lo’. Desta forma, por exemplo, a proposição universal e verdadeira Todo homem é mortal contém o fundo, o solo do nosso reconhecimento de que Sócrates é mortal. Esta asserção universal não produz, contudo, a mortalidade; ela apenas é correta; [...]. Mas o argumento confunde a verdade de uma proposição coma afirmação da mesma, e a mortalidade de Sócrates com o reconhecimento que dela fazemos. ‘A relação que causa e *Grund* mantém um com o outro é questionável’ (INWOOD, 2002, p.74).

Ora, esta pertença do fundamento ao ser se explica, então, pelo estreito parentesco que o ensaio [*Da essência do fundamento*] estabelece entre a essência da transcendência e aquela do fundamento. O fundamento se dá com o ser porque o ser não se dá a não ser na transcendência (JARAN, 2010b, p.283, tradução nossa).

Mesmo com semelhanças inquestionáveis, a relação de pertença confronta com a ideia da tradição metafísica de identidade entre ser e fundamento, pois esta identidade reforçou a ideia de ser como presença constante, substância e, por fim, causa do ente⁶¹. A fundamentação para Heidegger não pode ser pensada como algo exterior ou independente daquilo que é fundado, como é a proposta da causalidade que é ontologicamente mais perfeita que seu efeito. O ser pensado como idêntico ao fundamento assume esta compreensão de sustento do ente, *substratum*, ou mesmo, causa do ente, perdendo seu caráter de *ἀρχή*. Ao contrário, o ser não sustenta o ente, mas lhe oferece a originalidade fenomenal de determinação enquanto tal. A fundamentação, portanto, deve ter a mesma originalidade daquilo que é fundamentado, ou seja, todo ser só pode ocorrer a partir de um ente. Somente nesta base ôntica é que a ontologia se evidencia como fundamental, ou ainda, é a partir da análise do *Dasein* que se tem as condições transcendentais para compreender a necessidade do ato fundador.

Efetivamente, a partir desta relação entre ser e fundamento é possível determinar um discurso sobre o fundamento. *Da essência do fundamento* afirma: “[...] ‘fundamento’ constitui um caráter transcendental do ser em geral [...]” (HEIDEGGER, 2007c, p.119). A partir dessa afirmação, Blanc (1984, p.184) compreende o fundamento em Heidegger como: “a adoção acrítica do fundamento como caráter transcendental do ser e/ou modalidade principal da manifestação”. O que Heidegger, acriticamente, denomina por fundamento, enquanto caráter transcendental do ser, é a condição ontológica da revelação do ser e de sua posterior tematização: “com o fundamento, refere-se o modo como o ser se apresenta, a estrutura da sua manifestação” (BLANC, 1984, p.229). Isso mostra que a esfera de compreensão e possibilidade da fundamentação é a da ontologia transcendental, onde se tem como dado *a priori* a pré-compreensão do ser. Anteriormente a Blanc, Lotz (1975, p.82) já compartilhava

⁶¹ “O fundamento parece, pois, decorrer da interpretação grega do ser como presença constante. Sabe-se no entanto – é uma tese central de Heidegger desde *Sein und Zeit* – que a presencialidade (*Anwesenheit*) não caracteriza apenas a tese grega sobre o ser, mas ainda e por intermédio desta, constitui a tese central de toda a história da filosofia. Podemos assim generalizar e concluir que a interpretação filosófica do ser como, presença constante constitui o horizonte para a compreensão da ideia de fundamento, acrescentando ainda que, no tratamento dado por Heidegger à noção de presença, já se anuncia a sua forma de abordagem da ideia de fundamento” (BLANC, 1984, p.35)

desta tese: “O fundamento, porém, é uma ‘característica essencial transcendental do Ser’, uma vez que o Ser existe unicamente ‘na transcendência enquanto o acto de se fundamentar projectador do mundo’.”.

Com efeito, o fato de o carácter transcendental do ser, no qual acontece a possibilidade de fundamentação de todo ente, ter sua condição de possibilidade a partir da transcendência do *Dasein*, confere também ao *Dasein* uma condição fundamental como argumenta Lotz (1975, p.82):

De um modo correspondente, a ontologia fundamental designa, antes de mais, a aclaração do ser-aí [*Dasein*] como fundamento para a aclaração do Ser que, por seu lado, acaba por ser designada como ontologia fundamental. Neste processo, o ser-aí comprova o alicerce ou fundamento do Ser, na medida em que o Ser apenas existe na transcendência enquanto acto projectador do mundo de (se) fundamentar

Lotz recorda que a tematização do ser em Heidegger, que co-pertence ao fundamento, não pode prescindir da analítica daquele ente capaz de manifestar o ser, pois é justamente isso que caracteriza sua transcendentalidade. Faz parte da compreensão da fundamentação a compreensão do modo de ser do homem, o que torna esse modo de ser também co-pertencente ao fundamento: “No facto do Ser ser tomado como fundamento, também se encontra contido o ser-aí enquanto fundamento [...]” (LOTZ, 1975, p.83). Por isso, a analítica do *Dasein* é considerada uma ontologia fundamental, pois é sobre a base transcendental, das condições de possibilidade dos modos de ser que é possível tematizar o ser em distinção com ente, que tem o carácter de fundamento. Isso, ainda, de nenhum modo quer afirmar o homem como fundamento para o ser. O homem apenas evidencia a revelação do ser: “no Homem acontece a evidência do Ser; é ele o local em que o Ser se evidencia no seio do mundo e, por conseguinte, o aí do Ser, ou por outra, o ser-aí” (LOTZ, 1975, p.83).

Nesse mesmo sentido, comenta Inwood (2002, p.75):

Dasein não estabelece o fundamento ou a base: ele não escolhe a sua entrada no mundo nem a esfera de possibilidades que inicialmente o confrontam. Mas ele assume estas possibilidades como suas, fazendo delas um trampolim para sua trajetória subsequente.

A partir dessas considerações, propõe-se um alargamento da compreensão de fundamento, tanto de Blanc quanto de Lotz, mantendo ainda a mesma perspectiva:

compreende-se por ato de fundar, em Heidegger, o caráter de originariedade finita dos fenômenos, ou seja, a capacidade-de-ser (liberdade) pertencente ao ser, no qual se compreende o próprio sentido do ser. Nessa determinação do fundamento algumas observações são importantes. Heidegger não procura definir, em termos de quiddidade, o que é o fundamento. Muito mais, está em busca do ato fundador ou da possibilidade mesma do fundar, como comenta Blanc (1984, p.95):

O fundamento é agora pensado como o dinamismo interno à temporalidade, o vector para que ela aponta. Por essa razão, sob aquela designação, o filósofo visa, mais do que a forma – “Grund”, ação – “Gründen”; mais do que o resultado, o processo historial, pelo qual e no qual o sentido se afirma como o possível ou o projecto que, emergindo facticamente a partir do que já é, o ilumina retrospectivamente como a situação que há que assumir.

Definindo assim o ato de fundar, evita-se a entificação do fundamento e a perda de seu caráter transcendental. Um segundo aspecto é sua relação com a liberdade. De modo geral, a “liberdade para o fundamento”, de que fala Heidegger, pode ser compreendida como a própria originariedade ontológica que permite que os entes sejam entes. Ou seja, a liberdade, enquanto fundamento, é a capacidade-de-ser dos entes, (HEIDEGGER, 1992, p.214, tradução nossa) característica do próprio ser ocorrida na constituição de sentido para o mundo, a transcendência do *Dasein*. Essa noção não foge muito do que *Ser e Tempo* já afirmava do *Dasein* como “ter que ser”. Um terceiro aspecto é a *co-pertença* que há entre fundamento e ser. Tanto o fundamento pertence ao ser, na qualidade de caráter de originalidade, quanto o ser pertence ao fundamento como horizonte possível de ocorrência. Essa relação circular, por um lado, caracteriza a distinção do ser com os entes, pois o caráter arquetípico do fundamento permite a aprioricidade do ser, tornando-o transcendental e, por outro, evita a identificação do fundamento como causa, que o torna um ente, saindo assim da esfera da ontologia transcendental.

Portanto, a circularidade entre ser e fundamento confere o sentido da própria tematização do ser. O ato de fundar é justamente o que determina o ser em sua própria essência, confere ao próprio ser o caráter do “aparecer”, do “revelar” distinto do ente. É esse caráter do aparecer originário do ser, garantido pelo ato de fundar, que conduz a própria tematização ontológica. Sem seu aparecer pré-conceitual, não haveria sentido em falar de ser muito menos de ontologia.

Em suma, a constituição do sentido do fundamento a partir da noção transcendental do ser, em Heidegger, tem como crítica a noção metafísica de causalidade:

Aristóteles di-lo, fazendo referência às *prôtai arkhai aitíai*. Costuma-se traduzir: ‘as primeiras razões e causas’ – a saber, do ente. As primeiras razões e causas constituem assim o ser do ente. Após dois milênios e meio me parece que teria chegado o tempo de considerar o que afinal tem o ser do ente a ver com coisas tais como ‘razão’ e ‘causa’ (HEIDEGGER, 1979d, p.18)

Para o filósofo alemão, a relação entre ser e causa compreendida como fundamento, que marcou toda a tradição metafísica, sempre permaneceu obscura, ainda mais, quando, a partir da causa primeira, se afirmou o Ser Absoluto. Heidegger recoloca a questão do fundamento, em termos transcendentais, tanto para pensar a possibilidade da fundamentação a partir do ser quanto para tematizar o problema do Absoluto, ou seja, o problema de se pensar um fundamento para além da própria possibilidade de compreensão ontológica. Na verdade, é posto em questão justamente o problema de se pensar a dicotomia entre imobilidade, substância, ser em si e causa, por um lado e movimento, acidente, aparência e efeito por outro⁶². A resolução para essa cisão tradicional metafísica é feita a partir da discussão da finitude.

3.2 O PROPÓSITO HEIDEGGERIANO DA DISCUSSÃO DO FUNDAMENTO: A FINITUDE

Levando em consideração a toda a discussão heideggeriana do fundamento, a partir da liberdade compreendida ontologicamente, esta tem como pano de fundo a finitude. Heidegger, por conseguinte, argumenta que se a liberdade é a origem para o fundamento e é, por sua vez,

⁶² “A cisão metafísica mesma entre ser e aparência, ser e devir, repouso e movimento, coisa em si e fenômeno pressupõe fundamentalmente que tenhamos um acesso real ao ser eterno, às entidades imóveis, às coisas em si: ela pressupõe que possamos considerar uma coisa em sua constituição essencial completamente apartada de todas as suas relações mundanas. Todavia, só estaríamos em condições de levar a cabo tal consideração se pudéssemos nos libertar de uma maneira qualquer de nossa ligação originária com o mundo e concebêssemos por meio daí os entes em sua constituição pura: se tivéssemos uma possibilidade qualquer de alcançar um conhecimento dos entes que não possuísse nenhum horizonte hermenêutico primordial e que estivesse em conexão essencial com o que se encontra para além de todo espaço de mostração dos entes intramundanos. Exatamente isso, contudo, não é possível” (CASANOVA, 2006, p.4)

fática – possibilidade finita junto ao mundo – ; pode-se então afirmar que a origem do fundamento é algo que não o fundamenta em absoluto, mas o coloca no limite das possibilidades, i. é, na finitude. Ela é um “fundamento sem fundamento”. Não é sem propósito que Heidegger afirma: “enquanto tal fundamento, a liberdade é o ‘abismo’ (*Abgrund*) do estar-aí [*Dasein*]” (HEIDEGGER, 2007c, p.123). Ao contrário do que parece, ele esclarece, o ato originário de fundamentação não é algo caótico ou desprovido de razão, mas a transcendência do *Dasein* em vista do mundo, enquanto fundamento, tem como seu “destino” a escolha finita das possibilidades:

Mas, enquanto tal fundamento, a liberdade é o ‘abismo’ do estar-aí. Não como se o comportamento livre e individual fosse desprovido de razão, mas a liberdade, na sua essência como transcendência, põe o estar-aí como poder-ser, perante possibilidades que se abrem diante da sua escolha finita, isto é, no seu destino (HEIDEGGER, 2007c, p.123).

Sendo assim, é necessário compreender em que sentido a finitude pertence a própria temática do fundamento.

3.2.1 O Fundamento sem Fundamento: *Abgrund*

De acordo com Jolivet (1975, p.19), a consequência necessária de uma origem limitada é a auto-responsabilização e a finitude. A liberdade mergulha a existência em sua própria ausência de fundamento: o *Abgrund*. Inwood (2002, p.74) explica que o termo *Grund*, originalmente, significava: “areia, solo arenoso, terra”. Com o passar do tempo, esse mesmo termo assumiu várias conotações como: fundo, fundação, base, razão, até causa. Portanto, o sentido literal de *Abgrund* é “terra indo para baixo”, ou seja, diz daquilo que não possui chão ou base.

Na problemática do fundamento, Heidegger o utiliza esse sentido para anunciar um fundamento não-fundamentado, ou ainda um fundamento sem-fundamento. Costumeiramente, *Abgrund* é traduzido por seus comentadores como Abismo ou Precipício. Assim, se o ser se mostra articulado com a noção de fundamento, ele, contudo, dá-se como Abismo, na medida em que é destituído de fundamento enquanto ausência (*Ab-beiben*) e ou recusa (*Ab-weisen*)

deste (LOTZ, 1975, p.90). Ele é, na verdade, uma “fatalidade” existencial, pois coloca o *Dasein* diante da terrível tarefa de assumir algumas dentre tantas possibilidades frente a um mundo, na qual, sua existência está abandonada, limitando sua escolha. Ao mesmo tempo, essa fatalidade abre o “espaço de mostraçã” para aquilo que respectivamente é designado de ente (LOTZ, 1975, p.90). Isso, ainda, chama o *Dasein* a ser responsável por si mesmo, já que não há fundamentos para além de si mesmo onde se recorrer: “A liberdade torna o *Dasein*, no fundamento de sua essência, responsável por si mesmo, mais exatamente, dá a si mesmo a possibilidade do comprometimento” (HEIDEGGER, 1978, p. 247, tradução nossa).

O abandono dos fundamentos, portanto, não conduz à uma espécie de anarquia, caos ou a uma “anomia”, sociologicamente falando, como já se alegou outrora⁶³. Mas obriga o *Dasein*, em seu próprio movimento originário de tender para si mesmo (transcendência) a se auto-responsabilizar, assumindo a si mesmo como possibilidade última inalienável. A variabilidade dos entes, enfim, passa a ser compreendida pela sua unidade incondicional e abissal do ser, o que significa que cada ente é resultado da efetiva revelação do ser a partir da projeção do *Dasein* no mundo. De certo modo, a pergunta de fundo que motivou os gregos a levantar o problema do ser, como que do uno pode surgir o múltiplo, reaparece em Heidegger, com a diferença que o ser não constitui a substância causadora dos entes. Neste sentido também, a unidade constituidora da variabilidade ôntica, o ser, não pode ser tomado como absoluto, pois sua manifestação, apesar de determinante, depende de sua condição de manifestação, ou seja, o *Dasein*⁶⁴. Portanto, deve ser compreendida finitude.

3.2.2 O Sentido da Finitude

Desde *Ser e Tempo*, a finitude é uma marca do pensamento heideggeriano. Afirmá-la agora, nada se diria de novo. Contudo, enquanto aquele afirmava a finitude via temporalidade,

⁶³ “Se Deus não existe, tudo é permitido”. Cf. DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Irmãos Karamazov* (1879). São Paulo: Martin Claret, 2003.

⁶⁴ “[...] o Ser é imanente ao Homem, não constituindo algo separado dele como um processo que decorre por si só. Ao mesmo tempo, porém, o Ser transcende o Homem, na medida em que se subtrai na sua comunicação ou se contém, se retrai, na medida em que também a sua singularidade se mantém nas múltiplas remessas do destino, permanecendo o mesmo num enquadramento sempre de novo diferente, o constante no meio do ir e vir” (LOTZ, 1975, p.92).

ser-para-morte, agora, na discussão do fundamento, Heidegger desenvolve a finitude como o próprio fundamento. A partir da discussão do fundamento, a finitude toma uma amplitude tal que caracteriza a própria ontologia⁶⁵, pois, para Heidegger, a finitude “é responsável pela relação especial de *Dasein* com o ser” (INWOOD, 2002, p.72). Desse modo, toda a problemática do fundamento em Heidegger tem como pano de fundo o problema da finitude. Para compreender de que modo esta última constatação procede é necessário compreender em que sentido a finitude se revela na ontologia heideggeriana: “Buscar o fundamento só se torna possível a partir da consideração da diferença ontológica, cuja expressividade é viabilizada pela descoberta da noção original de verdade, *ἀλήθεια*” (PAIVA, 1998, p.108).

No §44 de *Ser e Tempo*, Heidegger (1988, p.287-288) determina o ser como ser-descobridor, ou seja, como *ἀ-λήθεια*. Esse conceito, por sua vez introduz na ideia de ser uma ambiguidade, haja vista que “ela mantém em si mesma uma indicação para o velamento, donde emerge o que se mostra” (STEIN, 2001, p.121). Isto significa que o que se mostra (o ser), se mostra velado (o ente), engendrando o efeito ambíguo. Essa ambiguidade, comenta Stein, configura no ser um movimento de negatividade e finitude. Dar-se-á início pela compreensão da finitude.

A compreensão do ser como *ἀ-λήθεια*, imputa-lhe uma indeterminação tal que o identifica com o próprio nada:

Ser como recusa, retração, ausência, subtração, ocultamento, velamento e tantos outros vocábulos que apontam para essa dimensão centram-se na afirmação do ser enquanto nada. Toda essa ‘negatividade’ deve ser vista a partir da intuição da *a-letheia* (STEIN, 2001, p.122).

A identificação do ser com o nada, em nada se assemelha ao argumento hegeliano de indeterminação e imediatez, mas está vinculado à ambiguidade da manifestação do ser como *ἀ-λήθεια*. A noção de *ἀ-λήθεια*, deste modo, determina a própria finitude do ser. Com efeito, esta finitude não deve ser compreendida como oposição ao infinito, “mas em sentido grego, como fechado em si mesmo, como aquilo pelo qual se diferencia do outro” (STEIN, 2001, p.123). O ser, ao ser pensado como finito, não se contrapõe ao infinito, muito menos à figura de Deus, pois da afirmação do finito não se segue a ausência do infinito. Ao contrário, apenas diz que o ser como finito é totalmente ele mesmo, diferente de qualquer entidade. A

⁶⁵ “Pois a ontologia é uma indicação da finitude. Deus não a possui” (HEIDEGGER apud INWOOD, 2002, p.72).

finitude, nessa perspectiva, aponta para diferença ontológica e para própria possibilidade da compreensão ontológica:

[...] o ser se finitiza distinguindo-se dos entes. O ser como desvelamento se separa dos entes e, assim, pela diferença ontológica, se afirma como privação de desvelamento, isto é, como finito em sua manifestação. O ser é finito enquanto instaura o lugar finito onde se desvela e enquanto desvelamento sempre se volta para o velado que, assim, se estabeleceu na finitude (STEIN, 2001, p.123).

O ser é finito, principalmente, pelo desvelamento, ou seja, o acesso a ele somente acontece mediante um desvelamento. Assim, nunca se tem acesso à sua totalidade, mas sempre a partir de uma manifestação, que é um limite. Essa finitude, contudo, não deve ser valorada negativamente, senão como algo já dado na própria revelação do ser e por conseguintemente na própria possibilidade de compreensão do ser. É inerente ao ser dar-se como limitado e ser compreendido do mesmo modo.

O segundo ponto de compreensão do ser como *ἀ-λήθεια* é a negatividade. Explica Stein, esta negatividade do ser, enquanto finito, em nada se assemelha ao argumento scotista do ser como a negação do nada⁶⁶ ou ainda com o movimento dialético da negação da negação até o infinito. A negatividade “trata-se, antes, de conservar a ambivalência das duas faces da manifestação do ser, o desvelamento e o velamento, sem dissolvê-los num movimento dialético” (STEIN, 2001, p.124). Assim, a negatividade afirmada pela finitude do ser não deve ser compreendida simplesmente em sentido grego, nem cristão, muito menos dialético, mas como o “véu do ser”, ou seja, como parte do movimento fenomenológico:

Erra-se o movimento básico da reflexão heideggeriana, se se quiser pedir-lhe contas da incompletude e condição aporética de sua interrogação e se se quiser exigir sua inserção no movimento dialético ou sua justificação diante do problema da infinitude positiva da teologia especulativa. A reflexão de Heidegger não ultrapassa a problemática da diferença ontológica, e, nisso, ela é sustentada pelo seu método fenomenológico e pelo círculo hermenêutico (STEIN, 2001, p.126).

É na base dos pressupostos fenomenológicos (discutidos no primeiro capítulo, o *Dasein* e a diferença ontológica) que Heidegger escapa da teologia natural (como fez Leibniz

⁶⁶ Explica Fraile (1975, p.509-510) que Scotus adota o seguinte método: ao negar todas as particularidades do ser, se chega ao conceito de nada ou não-ser. Negando-se também o nada, tem-se o “nada-de-nada”, que é a mesma coisa que o ser, i. é uma *pura ratio entis quiditativa* (pura razão da essência do ser). O ser é o não-nada. Este, por sua vez, é comum e indeterminado, sendo um “gênero supremo” (FRAILE, 1975, p.510) no qual se compreende tanto o universal quanto o particular, tanto as criaturas quanto Deus.

atribuindo a razão suficiente a Deus) e do fluxo da dialética (como propôs Hegel) para afirmar a finitude como ambiguidade da manifestação do ser. Pois o ser “jamais é experimentado na sua plenitude, mas, pelo contrário, ele somente se dá na ambivalência, na ruptura” (STEIN, 2001, p.126). É justamente essa ambivalência que caracteriza o ser heideggeriano: um ser que precisa de um ente para se revelar.

Sendo assim, se o ser é compreendido como esta ambiguidade (velamento/desvelamento), ou como *ἀ-λήθεια*, o qual é inerente a finitude e a negatividade, o ato de fundar, que é justamente o caráter de originalidade dos fenômenos ou a capacidade-de-ser, deve ser compreendido também nesse mesmo sentido. O ato de fundar que caracteriza o revelar do ser nos entes não pode ser concebido fora deste quadro de finitude e ambiguidade, pois é inerente ao próprio ato fundador a sua finitude no ser. Isso, então, justifica a afirmação heideggeriana que o fundamento é sem fundamento, que é um abismo, já que todo ato fundador no ser age em consonância com essa ambiguidade e finitude ontológica.

Fica claro que a discussão do fundamento em Heidegger tem um propósito bem delimitado: escapar do absoluto. A afirmação da finitude, da negatividade e do *Abgrund* revela justamente que a preocupação heideggeriana está na elaboração de uma ontologia que não utilize argumentos fora da sua própria possibilidade de compreensão, mas que elucidado suas condições de possibilidade, consiga se auto-sustentar. Essa auto-sustentação, Heidegger a encontrou na finitude, enquanto ambiguidade do ser que marca a radicalidade frente ao ente.

3.3 AS CONCLUSÕES SOBRE O PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE E A PERTINÊNCIA DO ARGUMENTO HEIDEGGERIANO

Considerados os argumentos heideggerianos a respeito da discussão do problema do fundamento, é importante retomar as motivações que levaram a eles: “Será efectivamente o ‘princípio da razão suficiente’ um enunciado sobre o fundamento enquanto tal? Desvela ele, como proposição suprema, a essência do fundamento?” (HEIDEGGER, 2007c, p.13). O questionamento heideggeriano aponta para as duas compreensões, já comentadas, do princípio de razão suficiente, respectivamente: uma perspectiva lógica e outra metafísica. O resultado

deste esforço na busca pela essência do fundamento pode ser sintetizado em cinco pontos fundamentais apresentados por Blanc (1984, p.51): 1) o problema da essência do fundamento supõe a aceitação do fundamento como determinação essencial do ser; 2) a essência, na investigação heideggeriana, assume o papel da transcendentalidade, i. é, elucidar a essência do fundamento é propor uma justificativa transcendental na determinação do ser; 3) a pergunta pela essência do fundamento acaba por constituir uma indagação transcendental (ontologia) do transcendental (gnosilogia) ou ainda, é a questão da entidade face ao seu caráter de fundamento dos entes; 4) a discussão do fundamento inscreve-se como etapa particular no projeto de instauração do fundamento da metafísica; 5) e por fim, a discussão heideggeriana propõe a radicalização do fundamento até seus limites últimos enquanto finitude.

Ora, de que modo a resposta heideggeriana satisfaz sua indagação inicial? *Da essência do fundamento* afirma:

O princípio diz: todo o ente tem a sua razão [ou fundamento]. Mediante a observação precedente, logo se esclarece *porque* é que assim é. Visto que o ser “desde início”, enquanto algo de previamente compreendido, *funda* originariamente, cada ente enquanto ente anuncia à sua maneira “razões” quer elas sejam ou não explicitamente apreendidas e adequadamente determinadas. Porque “fundamento” constitui um caráter transcendental do *ser em geral*, é que o princípio de razão é válido a propósito do *ente*. Mas à essência do ser pertence o fundamento, porque só há ser (não ente) na transcendência enquanto fundar projectante de um mundo e situado (HEIDEGGER, 2007c, p.119).

Apesar das críticas à Leibniz, o que Heidegger conclui é que o princípio de razão suficiente é um princípio válido onticamente desde que seja compreendido ontologicamente a partir da essência do fundamento: “nomeamos *razão suficiente* referindo-nos ao desdobramento lógico do princípio do fundamento segundo o pensamento leibniziano, ao qual se remete a impostação heideggeriana” (PAIVA, 1998, p.110). Aquilo que o princípio onticamente enuncia – a necessidade da fundamentação, ontologicamente pode ser justificado e fundamentado com o esclarecimento da transcendentalidade do ser. Heidegger compreende que sua exposição em nível ontológico transcendental garante o espaço de originalidade da manifestação do ato do fundar no ser – “*fundamento* como o nódulo fulcral de onde brota o sentido do Ser” (PAIVA, 1998, p.110). Todo ente tem sua razão graças à própria possibilidade de manifestação do ente a partir de seu ser:

[...] se o filósofo contesta a sua interpretação como regra suprema da predicação (a verdade do juízo reside no fornecimento da razão da conexão por ele estabelecida entre um sujeito e predicado), não é com o fim de desconstruir a ideia de fundamento como tal, mas para aceder a uma acepção mais original e englobante que permita compreender a razão da razão e, dessa forma, confira pela primeira vez legitimidade transcendental ao princípio de razão (BLANC, 1984, p.55)

Todavia, o que, de algum modo, ofereceria a Heidegger uma garantia de sua acessibilidade ao modo ontológico transcendental de compreensão do fundamento? Responde Blanc (1984, p.39): “a fim de determinar a especificidade da sua investigação em face da pesquisa ontológica, Heidegger distingue entre a *questão condutora* (*Leitfrage*) e a *questão fundamental* (*Grundfrage*)”⁶⁷. Sobre essa distinção, argumenta Heidegger:

A pergunta se coloca em relação ao que o ente é. Denominamos essa ‘pergunta central’ legada da filosofia ocidental a pergunta diretriz [*Leitfrage*]. Mas ela é apenas a *penúltima* pergunta. A derradeira, e isto significa a *primeira*, é: o que é o ser mesmo? Denominamos essa pergunta a ser desdobrada e fundada em primeiríssimo lugar a pergunta fundamental [*Grundfrage*] da filosofia porque nela a filosofia indaga pela primeira vez o fundamento do ente como fundamento e ao mesmo tempo se fundamenta. Antes de essa pergunta ser expressamente colocada, caso a filosofia queira se fundamentar, ela sempre precisa se colocar em segurança sobre o caminho de uma teoria do conhecimento ou da consciência, ela sempre precisa permanecer sobre um caminho que como que se movimenta na ante-sala da filosofia e não gira em torno de seu centro propriamente dito (HEIDEGGER, 2007d, p.62)

De acordo com o filósofo, a discussão do fundamento, pressuposta em toda tradição metafísica e tornada problema em Leibniz, tem sido desenvolvida mediante uma via de compreensão que tem por fio condutor uma questão denominada *condutora ou diretriz*. Esta, por sua vez, em termos do problema do fundamento, sempre se preocupou em dar respostas ao fundamento a partir do ente em seu ser, não conduzindo a questão ao fundamento em si mesmo, ou seja, não colocando em questão o próprio fundamento. A passagem da questão diretiva à questão fundamental se daria quando a própria questão do fundamento expressasse o fundamento em seu ser, de modo que a questão do ser enquanto tal seria a própria questão fundamental. Para tanto, necessitaria de uma “radicalização” da questão do ser, como comenta Jaran (2010b, p.268, tradução nossa). Não há como manter uma continuidade progressiva

⁶⁷ “A distinção entre “questão fundamental” (*Grundfrage*) e “questão condutora” (*Leitfrage*) aparece dentro do *corpus* heideggeriano na primavera de 1930 na conferência *Hegel e o problema da Metafísica*. Embora Heidegger tenha estabelecido bem antes desta data a diferença que existe entre a questão do ser e do tempo que ele procura elaborar e aquela da entidade que governa a história da metafísica, a distinção entre essas duas questões e o possível caminho tomado de uma a outra não foram tematizada explicitamente antes do último direito da metafísica do *Dasein*. Esta distinção se tornará essencial a partir do momento onde a metafísica do *Dasein* pretenderá se confrontar à metafísica hegeliana que Heidegger tem por acabamento (*Vollendung*) a metafísica ocidental” (JARAN, 2010b, p.267, tradução nossa).

entre estas duas questões – diretiva e fundamental – e sim, uma ruptura, um “salto”, ou mesmo um ultrapassamento que ocorre com o *Dasein*. Isso, contudo, não foi possível ser feito na tradição metafísica, como explica Jaran:

A questão do ente como tal, como é colocada por Heidegger, é uma questão que a tradição jamais teria formulado, nem tacitamente nem explicitamente. A tradição metafísica teria se contentado em, segundo essa leitura bem conhecida da história da ontologia, interrogar o ente segundo diversas faces, sem jamais colocá-lo em questão a partir do que o ser é compreendido. Se a metafísica revelou as características principais do ser, suas características comuns, ela não tem, todavia, jamais colocado em questão a significação primeira que deram os gregos ao ser do ente e que continua a orientar nossa compreensão das coisas que existem (JARAN, 2010b, p.265-266, tradução nossa)

Essa questão, em última instância, conduziu o pensamento metafísico ao absoluto, principalmente com Hegel: “A questão diretiva da metafísica teve seu fim quando Hegel procede a ‘reunião e coloca em ordem num conjunto equilibrado e coerente de todas as tentativas e de todos os temas essenciais que apareceu no curso da história da metafísica’ (JARAN, 2010b, p.268, tradução nossa). Conduzida assim, a discussão do fundamento radicalizou-se em termos ônticos e, ao mesmo tempo, prescindiu da pergunta pelo fundamento, que é a pergunta pelo ser enquanto tal:

Ora, esta questão não aparece nem na obra de Hegel, nem do conjunto do corpus da metafísica. A questão que dá início à metafísica, sua questão diretiva, é uma questão que não se examina jamais o fundamento, sobre o *arque* do ser, em exigindo “que é o ser”? Essa interrogação sobre o ser, Hegel não se preocupou com essa possibilidade (JARAN, 2010b, p.268, tradução nossa).

Essa pergunta, denominada de pergunta fundamental, tem como instância última as condições de compreensão do ser e seu sentido. A tematização de Heidegger procurou esclarecer o problema do fundamento, outrora identificado com o princípio de razão de Leibniz, de modo a conduzi-lo a um âmbito originário de compreensão, i. é, a partir da pergunta fundamental, a compreensão das possibilidades de acesso ao ser. Do ponto de vista lógico, Heidegger rejeita que a identidade lógica ou a verdade proposicional possa, em alguma instância ser o “lugar de nascimento” do princípio de razão, senão que na “verdade ontológica, isto é, na própria transcendência” (HEIDEGGER, 2007c, p.119).

Ora, o problema da razão suficiente não se esgota em sua enunciação lógica. Como fora visto no primeiro capítulo, há ainda uma dimensão metafísica do princípio. Heidegger (2007c, p.119, grifo nosso) diz: “cada ente enquanto ente anuncia à sua maneira ‘razões’,

quer elas sejam ou não explicitamente apreendidas e adequadamente determinadas”. Independentemente se estas “razões” são ou não esclarecidas elas existem, é o que diz esse trecho. Isso mostra, mais uma vez, a perspectiva orientadora não é tanto em termos de quididade, o que é, satisfazendo a pergunta condutora, mas em termos transcendentais, a condição de possibilidade do conhecimento ontológico, a pergunta fundamental.

A perspectiva metafísica do princípio se mostrava a partir do *ao invés de*. O *ao invés de* do princípio se mostra como possibilidade. Quem constitui e abre as possibilidades de ser é a própria capacidade-de-ser pertencente ao ser. Essa capacidade é identificada por Heidegger como liberdade. Toda a reflexão anterior da liberdade aqui deve ser retomada e compreendida como a máxima expressão da finitude. Mais uma vez, a configuração do princípio leibniziano em sentido metafísico deve ser levado à compreensão do ser. O fundamento metafísico do princípio de razão suficiente é sua liberdade finita. A origem finita da essência do fundamento, também, explica por que esse princípio possui tantas formulações mesmo depois de Leibniz:

E assim também o princípio de razão gera a confusão a propósito da essência do fundamento e, na forma sancionada de princípio, suprime uma problemática que primeiro o desencadeia a ele próprio. Só que esta confusão não deve imputar-se à alegada superficialidade de filósofos isolados e, por isso, também não pode superar-se um avanço presumível mais radical. O fundamento tem o seu aspecto confuso, porque promana da liberdade finita. Ela própria não pode subtrair-se àquilo que assim dela brota. O fundamento, que promana ao transcender, remonta à própria liberdade e esta, como origem, torna-se ela própria fundamento. A liberdade é o fundamento do fundamento (HEIDEGGER, 2007c, p.123)

Leibniz, portanto, é inocentado de suas inúmeras versões do princípio bem como todo esforço metafísico de apreensão última do problema do fundamento. Daqui conclui-se que a problemática do fundamento é e sempre será problema enquanto não se admitir a própria gênese do fundamento. A finitude revelada como liberdade para o domínio original de mostração do ato fundador torna impossível a resolução deste problema em níveis que não sejam a sua essência. O que Heidegger mostra é que o que move todo o pensar filosófico, na perspectiva mesma de ser um pensamento que pretenda ser um discurso que dê conta das razões da realidade, é a sua ausência de fundamento. A ausência fundamental e a liberdade como abertura de possibilidades sustenta toda a construção teórica de constituição de sentido para o mundo. A apreensibilidade teórica do fundamento, portanto, ficará a mercê de suas inúmeras tentativas.

3.3.1 Fundamento Último ou Niilismo?

Heidegger afirma sobre o *Abgrund*:

Não como se o comportamento livre e individual fosse desprovido de razão, mas a liberdade, na sua essência como transcendência, põe o estar-aí [*Dasein*], como poder-ser, perante possibilidades que se abrem diante da sua escolha finita, isto é, no seu destino (HEIDEGGER, 2007c, p.123).

E ainda: “[as] conexões transcendentais concretas entre ‘razão’ e ‘antes que’ impele para a elucidação da ideia do ser em geral (ser-quê e ser-como, algo, nada e niilidade)” (HEIDEGGER, 2007c, p.121). Estas duas passagens mostram duas coisas: Heidegger nem defende uma fundamentação última, pois cada comportamento livre e individual tem como “destino” a escolha finita entre as possibilidades; nem proclama um niilismo, haja vista que tal comportamento livre não é desprovido de “razão”, pois, uma tal razão, impele para a elucidação da ideia do ser.

No que diz respeito à fundamentação última, Heidegger não concorda com Leibniz em inferir a noção teológica de Deus à reflexão do fundamento quando se alcança os limites últimos da argumentação racional. De acordo com a proposta heideggeriana, a constituição ontológica do absoluto teve sua efetivação com a filosofia hegeliana, na qual “ele deu ‘o primeiro enunciado sobre o ser e o ente, seu desenvolvimento completo e sua determinação concreta absoluta’.” (JARAN, 2010b, p.268, tradução nossa). A constituição de uma metafísica do absoluto, como indicou Hegel, deu por concluído a questão aristotélica que originou a metafísica, i. é, a questão diretiva (*Leitfrage*) do ente enquanto ente. Contudo, o fato da filosofia hegeliana ter levado a cabo a questão diretiva não seguiu que a questão do fundamento tivesse sido resolvida. Contrariando esses seguimentos, “Heidegger sustenta que existe ainda alguma coisa tal que vai além do problema da metafísica – problema que não vê o dia e o momento em que a questão fundamental da filosofia, aquele sobre o ser como tal, é posta” (JARAN, 2010b, p.268, tradução nossa).

O caminho utilizado por Heidegger na tematização do fundamento tem um sentido mais kantiano de buscar as condições de possibilidade do conhecimento ontológico, conhecimento este considerado originário. O acesso a Deus, se isto é possível, deve necessariamente passar pelas condições ontológicas de compreensão do ser, pois para ele,

assim como qualquer outra coisa, Deus está na esfera ôntica: “Embora o percurso filosófico para Deus, portanto, se desenrole na senda do Ser, Deus, por outro lado, é cotado como um ente que Heidegger enumera entre outros entes, equiparando-o aos outros deuses” (LOTZ, 1975, p.86-87). É necessário o ultrapassamento do *Dasein* de sua condição ôntica para a esfera de mostração ontológica (o ser-no-mundo) para que Deus, como os demais entes, possa constituir-se de sentido.

Não obstante, parece não haver uma ênfase do ateísmo no pensamento heideggeriano, senão, como Kant, Heidegger procura, a partir do que é *possível se conhecer* em termos ontológicos, a originalidade mais fundamental de todos os fenômenos. Esta, ele encontra a partir da pré-compreensão do ser que se revela no *Dasein*, o que “equivale a dizer que o Ser como o fundamento de todo ente também é o fundamento de Deus” (LOTZ, 1975, p.87), em termos existenciais, na medida em que o que se tem de Deus são apenas compreensões possíveis de sua presença. O problema da metafísica (aí está incluso Leibniz), na acepção de Heidegger, foi ter apressadamente atribuído a Deus a categoria de causa-sui, haja vista que a “causa-sui é igualmente destituída de qualquer significação para a religião visto diante dela não se poder ‘nem rezar, nem fazer sacrifícios’.” (LOTZ, 1975, p.95)⁶⁸. Assim, o máximo que se pode fazer frente a Deus e ao pensamento é o calar, sem que com isso se ateste um ateísmo, pois “o pensamento a-teu, que se sente impelido a abandonar o Deus da filosofia, o Deus como causa sui, está talvez mais próximo do Deus divino” (HEIDEGGER, 1979f, p.201).

É possível, ainda, fazer uma crítica ao pensamento heideggeriano. Apesar da válida crítica de seu pensamento à metafísica, que apressadamente atribuía a Deus a categoria causal sem explicar como isso era possível, Heidegger, que tanto procura determinar os modos de ser, chegando até privilegiar o modo de ser do homem (o *Dasein*) como distinto dos demais entes, não faz a tematização possível do modo de ser de Deus, que, assim como o *Dasein*, também é um ente diferenciado. Heidegger mesmo admite que o “ser” não pode ser utilizado de modo indiscriminado tanto para “mundo”, quando se diz “o mundo é”, quanto para “Deus”, quando se diz “Deus é”⁶⁹. Haveria, portanto, a necessidade da tematização, distinta

⁶⁸ Lotz faz referência ao texto *A constituição onto-teo-lógica* que assim diz: “Esta é a causa como causa sui. Assim soa o nome adequado para o Deus na filosofia. A este Deus não pode o homem nem rezar, nem sacrificar. Diante da causa sui, não pode o homem nem cair de joelhos por temor, nem pode, diante deste Deus, tocar música e dançar” (HEIDEGGER, 1979f, p.201)

⁶⁹ Diz Ser e Tempo: “Nas afirmações ‘Deus é’ e ‘o mundo é’ predicamos o ser. Essa palavra ‘é’ não pode indicar o ente cada vez referido no mesmo sentido, já que entre ambos existe uma diferença infinita de ser; se a significação do ‘é’ fosse unívoca, então o criado teria o mesmo sentido que o não criado ou o não criado seria

dos demais modos de ser dos entes, do *possível modo de ser* para Deus. Assim como os modos de ser remetem às possibilidades dos entes, o modo de ser de Deus seria um possível modo de ser.

Porém, Heidegger prefere assumir a finitude. Isso, também, de modo nenhum remete a uma posição radicalmente contrária da fundamentação última, a saber, um niilismo. De acordo com este filósofo, o niilismo “é congruente com a metafísica tradicional” já que “o Ser esquecido, porém, desvanece-se ou transforma-se em nada, pelo que também o ente descamba para a nulidade” (LOTZ, 1975, p.87). Deste modo, a apropriação heideggeriana do conceito nietzschiniano, na medida em que se desemboca na ausência de sentido, acaba se tornando um velamento do próprio ser: “a metafísica é o mesmo que niilismo, na medida em que não fundamenta o ente expressamente no Ser [...] é que o nada é desde o início o ‘véu do ser’, ou o próprio Ser velado” (LOTZ, 1975, p.88). O Abismo do ser em nada remete a uma irracionalidade. Ao contrário, ele torna presente a grande marca do pensamento metafísico, a insustentabilidade de alguma conceitualização determinada para o ser em termos de fundamento, mesmo que esta determinação seja justamente sua total negação, como é o caso do niilismo. O ser não é fundamento, e sim há uma co-pertença entre ser e fundamento que mostra a originalidade fenomênica dos entes. A originalidade acontece na finitude sem que esta possa ser tida como absoluta, pois uma vez vista desse modo, como absoluta, apenas reforçaria o velamento do ser como finitude absoluta. A finitude fundamental se dá no ser e este confere fundamento aos entes.

Em suma, por um lado, Heidegger rejeita uma fundamentação última, pois a finitude é afirmada como a fundamentação possível; por outro, ele repudia a total ausência de sentido como solução para essa problemática, já que o ser, em sua possibilidade é que confere sentido aos entes. O que se pode apontar para a conclusão? Pelo visto, Heidegger se debruça sobre o problema do fundamento metafísico visando radicalizar as possibilidades da fundamentação em geral. O fato de Heidegger considerar tradição metafísica como um fracasso nas inúmeras vezes que postulou um ente como fundamento, mostra que a essência mesma do fundamento é a sua ausência ou sua recusa. A afirmação da finitude como a marca característica da essência do fundamento, emerge aqui, como uma ponta do iceberg, a segunda fase do pensamento heideggeriano, o abandono da metafísica.

rebaixado a um criado. Ser, entretanto, não desempenha a função de um simples nome, mas em ambos os casos ‘ser’ é compreendido” (HEIDEGGER, 1988, p.139).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De modo geral, a discussão metafísica é comumente balizada pela reflexão dos princípios e das causas mais fundamentais de toda realidade. Disso segue que compreender a noção de fundamento, além de aproximar a realidade de uma inteligibilidade mais verdadeira ou menos problemática, é, acima de tudo, sustentar o próprio sentido de se investir num conhecimento metafísico. Entretanto, a inteligibilidade filosófica do fundamento surge, de alguma forma, vinculada com o espanto da possibilidade de sua negação, ou seja, a necessidade de elevar o fundamento à ordem da objetividade revela justamente que o absurdo, o acaso, a contingência, a finitude, o acidente, entre outros comprometem o estatuto epistemológico da própria possibilidade de compreensão. É neste sentido que a discussão metafísica sobre o fundamento, travada neste estudo dissertativo, articula os pensamentos de Leibniz e Heidegger. Seja para oferecer razões para as verdades de fato, seja para determinar o modo de compreensão ontológica da existência, o fundamento enquanto regulador do próprio sentido metafísico é o vínculo possível que torna esses dois filósofos historicamente tão distantes em pensamentos filosoficamente tão próximos.

A aproximação heideggeriana da filosofia leibniziana se apresenta filosoficamente paradoxal. Os três textos de Heidegger utilizados nesta pesquisa, partem de uma ideia logicizante de Leibniz, ainda que Heidegger reconheça que as interpretações de Leibniz oscilem entre os aspectos lógicos e metafísicos. Ademais, tanto o tratado *Da essência do fundamento* como o curso tardio *O princípio do fundamento* ambos não trazem uma análise sistemática das obras de Leibniz, mas apresentam as conclusões de uma análise prévia dada por suposta. Apenas o curso *Os fundamentos metafísicos da lógica* apresenta uma breve reflexão sobre alguns fragmentos de Leibniz e indica as intuições leibnizianas para a análise que se seguirá. Nesse caso, poder-se-ia desconsiderar toda análise heideggeriana considerando-a inapropriada para concluir o que ele concluiu, principalmente no que tange às críticas direcionadas a Leibniz? Ou, Leibniz teria outra função para a análise que Heidegger pretende desenvolver?

O pensamento leibniziano, para Heidegger, não é uma contribuição filosófica que tornou o problema do fundamento uma questão mais avançada. Entretanto, Heidegger faz uso da filosofia leibniziana para tecer suas considerações e retirar dela intuições nucleares.

Observados os argumentos de Leibniz, estes, de algum modo, estão presentes na teoria heideggeriana do fundamento. Apesar de não oficial, uma leitura despretenhosa de dogmatismos veria que a leitura que Heidegger faz de Leibniz o influencia do modo como ele trata o problema do fundamento.

Um primeiro ponto importante da presença leibniziana na questão do fundamento em Heidegger é o fato que tanto este (Heidegger) quanto aquele (Leibniz) reconhecem a importância da contingência. A finitude existencial heideggeriana e as verdades de fato leibniziana reclamam para discussão metafísica a abertura da questão do fundamento. Ou seja, ambos entendem que a força da contingência é suficiente para que o problema seja posto em questão.

O segundo ponto de toque entre ambos diz respeito ao que Heidegger considera o fundamento do fundamento, a liberdade. A intuição heideggeriana de vincular liberdade e fundamento é conduzida pela leitura ontológica do princípio de razão de suficiente. De acordo com Heidegger, quando Leibniz postula o princípio de razão de modo condicional: *isto ou aquilo*, nas palavras de Leibniz *isto ao invés de qualquer outro*, tal princípio supõe uma condição fundamental de escolha. Essencialmente, o princípio se desvela como uma escolha fundamental. Apesar de Heidegger rejeitar a explicação teológica dada por Leibniz sobre essa escolha fundamental do princípio, ela revela ainda que essa escolha não é fruto de uma simples alternativa de um sujeito, mas é a passagem de um mera entidade para o campo ontológico. A escolha que o princípio indica é uma escolha pelo ser. Escolher o ser acima de qualquer ente é ontologicamente uma liberdade. Desse modo, Leibniz é responsável por apresentar de modo implícito e velado a própria diferença ontológica que, no caso do fundamento, se mostra como liberdade.

O terceiro e último ponto, que mostra quanto Leibniz é presente no problema do fundamento de Heidegger, está na noção de que a liberdade é um modo de ser do *Dasein*. Segundo Heidegger, a liberdade funciona como fundamento quando ela expressa três movimentos do *Dasein*: *o projetar, o estar situado junto aos entes, e o justificar*. Essa compreensão da liberdade como fundamento dependente do *Dasein*, é de algum modo semelhante ao modo lógico de compreensão do princípio de razão de Leibniz. Segundo este, as razões dos fatos estão intrinsecamente dependentes da noção de sujeito, ou seja, eles dependem *ex hipotese* do modo constitutivo do sujeito. Em consonância com a filosofia lógica leibniziana, o sujeito é uma substância individual que tem por essência a noção de identidade.

Isso quer dizer que todos os fatos que dele recorre necessariamente são debitários de sua essência. Até mesmo os fatos contingentes são necessariamente dependentes da relação identitária do sujeito, na medida em que as necessidades que justificam são *ex hipótese*, ou seja, estão intrinsecamente no sujeito como possibilidades.

Assim, nesse último ponto, a centralidade da questão do fundamento está na relação intrínseca que esse trava com o modo de ser do sujeito. Em ambos – seja na transcendência do *Dasein* seja na identidade do sujeito – o fundamento tem sua necessidade tematizada quando se compreende as condições em que sua ocorrência é possível. O fundamento é possível quando existem condições ontológicas que expressem um campo de manifestação, como a teoria da substância individual de Leibniz e a transcendência do *Dasein* de Heidegger.

A abordagem heideggeriana do fundamento carrega as marcas de sua leitura de Leibniz. Esse reconhecimento, no entanto, só fica claro em seu curso tardio de 1955-1956 sobre *O princípio do fundamento*. Apesar de este último partir do mesmo ponto que o tratado de 1929 sua condução difere no fato de que o princípio não deve ser deixado de lado para que a originalidade do fundamento seja revelada. Assim, Heidegger faz uma autocrítica a seu pensamento de 1929 e reconhece a força que o princípio de razão leibniziano tem em indicar o próprio apelo do ser ao fundamento. (JARAN, 2010b, p.284).

Com efeito, o status primário conferido a Leibniz no tratado de 1929 se deve ao fato de que esse filósofo, ao postular de modo tão diverso o princípio de razão suficiente como princípio fundamental, eleva em dignidade, retirando-o da aparente evidência, a necessidade da fundamentação. Essa é, para Heidegger, uma novidade filosófica ainda não posta no rol das grandes questões. Em outras palavras, se o pensamento filosófico não conseguiu entrar em acordo sobre o que considerar como fundamento, isso não é uma novidade. Mas, levantar o problema da necessidade ou não do fundamento em si mesmo, parece ser algo de novo. Ademais, comenta Jaran:

Se Heidegger considera, apesar de tudo, que este princípio pode o guiar dentro da sua pesquisa, não é porque ele dá qualquer indicação sobre a essência do fundamento, mas porque Leibniz reconheceu que ele trouxe “sua origem da essência da verdade”. É assim e somente assim que o princípio de razão de Leibniz contribui para esta meditação sobre a essência do fundamento (2010b, p.281, tradução nossa).

O fundamento, portanto, é questionado em suas condições de possibilidade, e não mais como algo que necessariamente deve ser determinado. A esse modo de conduzir o

questionamento, Heidegger denominou de busca pela “essência” do fundamento. De fato, a pretensão heideggeriana é compreender a originalidade da própria originalidade, o fundamento do fundamento, de tal modo que, ao se mostrar e, se ele se mostrar, o fundamento se revele em sua essência. Esse tipo de compreensão transcendental do fundamento, no que diz respeito às suas condições de possibilidade, deve ter por horizonte de inteligibilidade a ontologia em sua diferença. Ou seja, a discussão do fundamento em sua essência só poder ser revelada quando se compreende sua relação com o ser, pois o fundamento pertence ao ser. Essa constatação, de certo modo, não foge da própria consideração leibniziana quando ele apresenta o princípio de razão suficiente dependente da noção de *mônada*.

Porém, a intuição monádica leibniziana não corresponde a um horizonte capaz de fazer revelar o fenômeno do fundamento, pois ela se caracterizava por uma noção ôntica. Heidegger alega que somente uma compreensão legitimamente ontológica, i. é, originariamente diferente, mas ao mesmo tempo co-pertencente ao ente, é necessariamente capaz de acessar os alicerces do fundamento. Nesse sentido, o filósofo lança mão de sua ontologia fundamental como hermenêutica para o fundamento.

As conclusões heideggerianas sobre a originalidade do que se denominou por fundamento na história do pensamento ocidental, enquanto algo que estabelecesse o próprio sentido da existência, são paradoxais. Propondo analisá-lo, a partir de uma ontologia fundamental, ontologia esta não mais identificada com a proposta modal de *Ser e Tempo* – onde o *Dasein* era determinado pela cura (*Sorge*) –, mas caracterizada pelo movimento de diferença ontológica provocado pela transcendência do *Dasein*, Heidegger percebe que, na originalidade do fundamento ou ainda na instância transcendental última com referências ao ser, o fundamento é a liberdade. A liberdade, fundamento do fundamento, conduz a discussão para sua total negação. Indagar pela essência do fundamento é, necessariamente, reconhecer uma total ausência de fundamento, é admitir um abismo existencial enquanto relação com o ser que permite os fundamentos serem possibilitados. Isso, ainda, alega Heidegger, explica a variedade de fundamentos admitidos durante a história do pensamento ocidental. A ausência de um fundamento para o fenômeno do fundamento possibilita as diversidades de considerações sobre o mesmo. A espontaneidade na produção de fundamentos, ao contrário, não pode ser tomada como uma causa em si mesma. A causalidade, dentre tantas, é um modo específico de fundar que foi tomado como a única fundamentação possível.

Em consequência da absoluta finitude e absoluta negação de uma instância originária para o fenômeno do fundar não se segue nem um ateísmo, nem um teísmo (LOTZ, 1993, p.15), nem um niilismo. Uma filosofia do absurdo, como a do niilismo, deve negar por completo qualquer sentido que se possa minimamente estabelecer. Esse parece não ser o caso de Heidegger, já que há um sentido mínimo para o fundamento, a saber, sua pertença transcendental ao ser. Um ateísmo ou mesmo um teísmo também não é o caso, uma vez que Heidegger, desde o início de seu diálogo com Leibniz, suspende uma reflexão teológica sobre o fundamento se atendo ao estritamente filosófico. Que dizer então da postura de Heidegger? Uma filosofia da indiferença ou do descomprometimento? Mesmo reconhecendo que Heidegger não se posiciona em nenhum dos pontos acima mencionados, sabe-se, de antemão, que a breve discussão travada entre a postura heideggeriana e a postura niilista, principalmente levando em consideração todas as nuances que Nietzsche oferece, não é suficiente para uma afirmação tácita da questão. Fica esta pesquisa devedora de uma exploração mais apropriada no que diz respeito a essa questão.

Ainda que tais questionamentos se mostrem pertinentes, é necessária uma questão mais fundamental: estaria Heidegger, ao assumir a finitude em sua radicalidade, respondendo à sua própria crítica a Leibniz e alcançando assim sua promessa de investigar a essência do fundamento? Ou ainda, caso a intenção heideggeriana tenha sido alcançada mediante a investigação da essência do fundamento, teria ele proposto algo realmente relevante a fim de justificar a reabertura da questão? A análise heideggeriana, comenta Lotz (1993, p.15), mais que afirmar ou negar fundamentos, procura evidenciar os limites que são postos ao pensamento quando este se refere à verdade do ser. Em outras palavras, a finitude apregoada por Heidegger tem por obrigação posicionar o pensamento em uma modéstia tal que o reconduz à sua “dimensão inicial” onde se pode e deve colocar as questões em sua originariedade. Entretanto, seria necessário, Lotz (1993, p.17) prossegue, uma distinção analítica entre o “para-nós” e o “por-si-mesmo”. “Para-nós”, ou seja, no que refere ao pensamento humano, o ser, absolutamente indeterminado, precede qualquer compreensão de fundamento, haja vista que o *Dasein* só se compreende a partir da compreensão do ser. Do ponto de vista do “por-si-mesmo”, o fundamento, precedendo toda e qualquer compreensão de ser, submeteria e conformaria o ser heideggeriano como uma possibilidade dentre tantas. Assim, de acordo com Lotz, há em Heidegger um equívoco metodológico que implica em absolutizar uma das vias possíveis, o “para-nós”, passando a ideia de uma finitude absoluta.

Por outro lado, comenta Casanova (2006, p.4-5):

Toda tentativa de dizer o em-si em sua realidade desprovida de todo contato com o mundo reinsere em outras palavras, sub-repticiamente, a perspectiva mundana. Com isso, a diferenciação entre ser e aparência, fenômeno e coisa-em-si, movimento e repouso vai paulatinamente se dissipando, pois toda a tentativa de uma determinação do ser acaba por trazê-lo para o interior do fenômeno, e, com isso, necessariamente fracassa.

A postura heideggeriana, na verdade, seria reconhecer que por mais que se queira falar de fundamentos absolutos, estes, necessariamente, seriam expressos em categorias que não são absolutas e que gravitam sob a égide da finitude do pensamento e estariam sujeitos às aberturas possíveis de mundo instaladas pelo *Dasein*. Por isso, sustentar um absoluto que, em absoluto, nada se sabe a não ser sua possibilidade dedutiva, é, de acordo com excerto acima, fracassar, já que de algum modo ele é subsumido à realidade factual finita. Destarte, Heidegger opta por romper com a dicotomia metafísica de um absoluto-finito (ou mesmo de um para-nós e por-si-mesmo), tal como havia proposto Leibniz em suas verdades de razão e verdades de fato, assumindo um dos pólos, a finitude, como predominante:

A dissolução das dicotomias metafísicas não se produz em um primeiro momento, por meio de uma afirmação incondicional da impossibilidade de pensar cada um de seus pólos isoladamente, mas muito mais por meio de uma absorção radical de um desses pólos ao poder absoluto do outro (CASANOVA, 2006, p.5)

Deste modo, da afirmação da finitude como pólo dominante não segue que o absoluto, pólo absolutamente oposto, inexistia. Ao contrário, Heidegger percebe que um absoluto, como o caso do fundamento, tem que ser pensado a partir da própria originalidade finita, do abismo do ser. Esse paradoxo, tal como outros encontrados na filosofia heideggeriana, procura realizar a conciliação dos inconciliáveis. Em outras palavras, Heidegger quer construir um pensamento metafísico, com características metafísicas (pretensão de totalidade) a partir da própria ausência de um fundamento que sustente esta totalidade. Seguindo o raciocínio de Casanova (2006, p.5) é construir uma metafísica que tenha por absoluto o devir, isto é, a constante presença da negação. Estaria então resolvida a questão e instalado uma filosofia da finitude?

Se Heidegger encerra a finitude no devir como critério único e possível para a discussão do fundamento, haveria de se questionar, tal como faz Jolivet (1975, p.158): em que condições a ontologia fundamental, cujo *Dasein* transcendente é a realidade transcendental

intransponível, tem condições de responder ao problema do fundamento? Ou ainda, Heidegger teria mesmo atingido a essência do fundamento, como ele mesmo promete, ou, ao contrário, não haveria feito mais que Leibniz, i. é, justificou sua acepção de fundamento a partir de uma concepção ontológica particular? A diferença ontológica é razão suficiente para que a filosofia heideggeriana subsuma ontologicamente a monadologia e resolva o problema do fundamento? É forçoso lembrar que, uma vez que se visa uma honestidade intelectual, a discussão deste estudo se restringe a um período histórico-filosófico do pensamento heideggeriano bem delimitado, o final da década de vinte e início da década de trinta, na qual Heidegger ainda acredita que a ontologia fundamental, cujo núcleo é o *Dasein*, tem valor criteriológico de análise. Mais do que isso, a pretensão heideggeriana é afirmar que o *Dasein* é a própria metafísica. Isso é importante no sentido de que após a chamada “Viragem” (*Die Kehre*), Heidegger abandona a ideia da ontologia fundamental circundada pelo *Dasein*.

Com efeito, os estudos de Jaran (2010a) têm mostrado a importância dos escritos filosóficos de Heidegger sobre o fundamento. Segundo este pensador, o período de 1926 a 1930, em que Heidegger se debruça sobre a essência do fundamento, é marcado pelo fato de que tal filósofo quer encontrar uma “resposta metafísica à questão do ser” (JARRAN, 2010a, p.207). Esse projeto, por sua vez, contraria a proposta de seu mais famoso tratado *Ser e Tempo*, já que, este claramente se opõe à tradição metafísica. Isso significa que, no período em que Heidegger investiga o fundamento, há em seus escritos uma nova visão da própria metafísica. Esta nova proposta metafísica é denominada de Metafísica do *Dasein*, na qual Heidegger faz suas últimas tentativas de considerar a metafísica como um caminho de inteligibilidade possível para a questão do ser a partir da investigação do fundamento da metafísica. Esse fundamento de caráter metafísico não apenas sustentaria uma proposta metafísica como também seria o fundamento em geral. Para tanto, Heidegger aposta na mudança do conceito de *Dasein* como o fundamento possível.

O *Dasein*, conceito nuclear de *Ser e Tempo*, é agora pensado a partir da noção de transcendência que é uma crítica à noção de fenomenologia transcendental de Husserl e a filosofia transcendental neokantiana (JARAN, 2010a, p.209). A pretensão heideggeriana, com essa nova forma de compreender a metafísica como transcendência do *Dasein* era resolver um velho problema metafísico, a saber, a união entre ontologia e teologia (JARAN, 2010a, p.213), como se percebe no diálogo com Leibniz sobre o princípio de razão suficiente. Contudo, a análise do *Dasein* a partir da transcendência desembocou na absolutização da

finitude mediante a liberdade. A liberdade concebida de modo ontológico faria a junção entre verdade-fundamento-ser, de modo tal que a liberdade seria a questão fundamental de toda a filosofia na qual a questão do ser se encerra. Essa constatação, portanto, não dura muito tempo, comenta Jaran (2010, p.220a): “O que parece é que o conceito de liberdade para o fundamento dá-nos a resposta ao porque Heidegger abandonou a metafísica”.

De acordo com Jaran, Heidegger acreditara que a liberdade seria a possibilidade última de constituição de uma metafísica que estivesse totalmente distanciada dos equívocos ônticos da tradição. Ele supunha que atingira um horizonte tal, com a liberdade, que estava totalmente livre para que a questão do ser pudesse ser autenticamente desenvolvida. Entretanto, a preleção de 1936 sobre Schelling revela a desilusão heideggeriana sobre a possibilidade de estabelecer um fundamento a partir da liberdade, já que, esta ainda carrega as marcas da subjetividade. O fracasso de postular um fundamento absolutamente finito e livre resultou, em última instância do abandono da própria metafísica.

Assim, a nuclear questão se Heidegger alcança ou não seu propósito de encontrar uma essência para o fundamento, e com ela apresentar um avanço para o problema em questão, pode ser respondida de dois modos. Sob um primeiro aspecto, a resposta é negativa pelo simples fato de que Heidegger tenha abandonado a própria metafísica como investigação do fundamento dando sequência a seu pensamento sob outros critérios.

Já o segundo, levando em consideração que Heidegger, com a discussão do fundamento, indiretamente engendra uma possibilidade de sustentar o próprio pensamento metafísico, pode-se dizer que há um alcance de propósitos. Heidegger conclui que o grande problema da metafísica foi não conseguir oferecer razões suficientes de sua própria necessidade de razões, dando-a por suposta. Essa ausência é compreendida, mediante análise heideggeriana, com a própria essência da metafísica, i. é, estar enraizada numa transitoriedade tal que não é capaz de oferecer outra necessidade que esta: a própria finitude (*Abgrund*). Isso implica em dizer que o pensamento metafísico, no qual encerra a própria discussão do fundamento, se justifica não porque deve oferecer uma fundamentação aos entes, como foi postulado pela tradição. Ao contrário, se justifica pela sua eterna abertura de novas possibilidades. A metafísica como *ir além de* deve, de fato, se constituir desse constante ultrapassamento dos entes. Isso é possível quando se considera como essência da própria metafísica a essência do *Dasein*, ou seja, a transcendência. O pensamento metafísico deve,

portanto, estar posto numa base tal que a liberdade transcendente do *Dasein* seja o próprio impulso do filosofar.

Assim, o abismo existencial originário, determinado pela noção de liberdade, no qual está enraizado o pensamento metafísico é capaz de forçar o pensamento a buscar seus fundamentos e não se contentar com sua total negação, mesmo que estes sejam necessariamente provisórios e não revelem a originalidade da realidade. No caso de Heidegger, a certeza da absoluta eventualidade do fundamento o conduz para um “salto” (*Sprung*). Não um salto para frente, em busca de uma instância ainda mais originária além da finitude, mas um salto para trás na História do ser para reencontrar o princípio de todo pensamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia*. Trad. Paulo A. Soethe. 2.ed. São Paulo: 2005, volume I.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Texto grego e tradução ao lado. Trad. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005, II.
- AZÚA, Javier Bengoa Ruiz. *De Heidegger a Habermas*. Hermenética y fundamentación última en la filosofía contemporánea. Barcelona: Herder, 1997.
- BELLO, Ângela Alles. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru: Edusc, 2006.
- BLANC, Mafalda Faria. *O fundamento em Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1984.
- _____. *Estudos sobre o ser*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, v.1.
- BOUTROUX, Émile. *La monadologie* (1714). Paris: Librairie Delagrave: 1966.
- BRUZINA, Ronald. *Edmund Husserl and Eugen Fink: beginnings and ends in phenomenology, 1928–1938*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- BUNGE, Mario. *Treatise on basic philosophy*. Dordrecht-Holanda e Boston-USA: Reidel Publishing Company, 1977.
- CASANOVA, Marco Antônio. *Sobre homens e deuses na era do niilismo: abandono do ser, projeto de mundo e dissolução do sagrado na filosofia de Martin Heidegger*. Conferência proferida durante a III Jornada Heidegger na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 31 de mai 2011.
- _____. *Nada a caminho*. Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- COPLESTON, Frederick. *Una historia de filosofía*. De Descartes a Leibniz. Barcelona: Tapa blanda, 1991, v. IV.
- COUTURAT, Louis. *La logique de Leibniz*. D'après des documents inédits. Paris: Felix Alcan, 1901. Disponível em: <ftp://ftp.bnf.fr/011/N0110843_PDF_1_-1DM.pdf>. Acesso em: 04/04/2011.
- _____. *Opuscules et fragments inédites de Leibniz*. Paris: Félix Alcan, 1903. Disponível em: <ftp://ftp.bnf.fr/006/N0068142_PDF_1_-1DM.pdf>. Acesso em: 04/04/2011.
- DARTIGUES, A. *O que é fenomenologia?* Trad. Maria Jose J. G. de Almeida. 9. ed. São Paulo: Centauro, 2005.

DOSTOIEVSKI, Fiodor. *Irmãos Karamazov*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

DRUMMOND, Jonh J. *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*. USA: The Scarecrow Press, 2007.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía II*. 3ed. Madrid: Católica: 1975

GALEFFI, Dante A. O que é isto – A fenomenologia de Husserl? In: *Ideação*. Feira de Santana, n.5, pp.13-36, jan/jul, 2000.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*. Trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1982.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.

_____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang Von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

_____. A determinação do ser do ente segundo Leibniz. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979a, pp.215-230.

_____. Que é Metafísica? In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979b, pp.25-45.

_____. Sobre a essência da verdade. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979c, pp.131-145.

_____. O retorno ao fundamento da metafísica. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979d, pp.53-63.

_____. Que é isto – a filosofia? In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979e, pp.13-24.

_____. A constituição onto-teo-lógica. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979f, pp.13-24.

_____. *Ser e Tempo*. 2.ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: 1988, parte I.

_____. *The metaphysical foundations of logic*. Trad. Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

_____. *Kant y el problema de la metafísica*. 2.ed. México: Fondo de Cultura Economia, 1996.

_____. *O princípio do fundamento*. Trad. Jorge Telle Meneses. Lisboa: Piaget, 1999.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2000a, parte II.

_____. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. Juan J. Garcia Norro. Madrid: Trotta, 2000b.

_____. Seminário de 8 de setembro de 1959, no grande auditório de Burghölzi da Clínica Psiquiátrica da Universidade de Zurique. In: *Seminários de Zollikon*. Editado por Medard Boss. Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001a, p.33.

_____. Seminário de 8 de março de 1965, Zollikon. In: *Seminários de Zollikon*. Editado por Medard Boss. Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001b, p.205-210.

_____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Mundo, Finitude, Solidão. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. Recent Research in Logic. In: KISIEL, Theodore; SHEEHAN, Thomas (ed.) *Becoming Heidegger*. On the trail of his early occasional writings, 1910-1927. Evanston: Northwestern University Press, 2007a, pp.30-44.

_____. Conclusion: The Problem of Categories. In: KISIEL, Theodore; SHEEHAN, Thomas (ed.) *Becoming Heidegger*. On the trail of his early occasional writings, 1910-1927. Evanston: Northwestern University Press, 2007b, pp. 78-85.

_____. *A essência do Fundamento*. Edição bilíngüe. Lisboa: 70, 2007c

_____. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007d.

HUSSERL, Edmund. *A idéia da Fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: edições 70, 1986

_____. *Meditações Cartesianas*. Introdução à Fenomenologia. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JARAN, François (2010a). *Toward a Metaphysical Freedom: Heidegger's Project of a Metaphysics of Dasein*. International Journal of Philosophical Studies, v.18(2), pp.205-227.

_____. *La Metaphysique du Dasein*. Heidegger et la possibilite de la metaphysique (1927-1930). Bucarest : Zeta Books, 2010b.

JOLIVET, R. *Doutrinas existenciais*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1975.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Alex Martin. São Paulo: Martin Claret, 2004.

_____. Nova explicação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico. In: *Textos pré-críticos*. Trad. José Andrade. Porto: Rés, 1983.

KISIEL, Theodore; SHEEHAN, Thomas (ed.) *Becoming Heidegger*. On the trail of his early occasional writings, 1910-1927. Evanston: Northwestern University Press, 2007a, pp.30-44.

LEÃO. Introdução ao Itinerário do Pensamento de Heidegger. In: HEIDEGGER, M. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Discurso de Metafísica. In: *Obras escolhidas*. Trad. Antônio Borges Coelho. Lisboa: Livros Horizontes, s.d.a, pp.33-96.

_____. Novos ensaios sobre o entendimento humano. In: *Obras escolhidas*. Trad. Antônio Borges Coelho. Lisboa: Livros Horizontes, s.d.b, pp.97-140.

_____. Da origem primeira das coisas, In: *Newton e Leibniz*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores), pp.153-162.

_____. Princípios da natureza e da graça fundados em razão. In: *Obras escolhidas*. Trad. Antônio Borges Coelho. Lisboa: Livros Horizontes, s.d.c, pp.141-155.

_____. Princípios de Filosofia ou Monadologia, In: *Obras escolhidas*. Trad. Antônio Borges Coelho. Lisboa: Livros Horizontes, s.d,d, pp.156-180.

_____. *Opera philosophica*, Borussia: Berolini G. Eichleri, 1840. Disponível em: <http://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=File%3ALeibniz_Opera_philosophica%2C_ed._Erdmann%2C_1840.djvu&page=1>. Acesso em: 16/05/2011.

_____. *Die Philosophischen Schriften*. Berlin: Weimannsche Budbantlung, 1875. (7 volumes). Disponível em: <http://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Die_philosophischen_Schriften_von_Gottfried_Wilhelm_Leibniz>. Acesso em: 16/05/2011.

LOTZ, Johannes B. *Martin Heidegger e São Tomas de Aquino*. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 1975.

_____. *Dall'essere al sacro*. Il pensiero metafísico dopo Heidegger. Brescia: Queriniana, 1993.

MACDOWELL, João A. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*. Ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Seit. São Paulo: Loyola, 1993 (Coleção Filosofia).

MARTINS, Luis. *Princípios de Filosofia ou Monadologia*. Tradução, Introdução e Notas de Luis Martins. Lisboa: Casa da Moeda, 1987.

MECER, Christia e SLEIGH, R.C. Metaphysics: The early period to the Discourse on Metaphysics. In: JOLLEY, N. (Ed) *Leibniz*. New York: Cambridge University Press, 2004, pp.67-125.

NASCIMENTO, Miguel Antonio do. *Leitura de Heidegger – sobre o fundamento*. Princípios. Natal, v.9, n. 11-12, p.109-125, jan/dez 2002. Disponível em: < <http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/principios/article/view/613>>. Acesso em 25 de setembro 2010.

PAIVA, Márcio Antônio. *A liberdade como horizonte da verdade segundo Heidegger*. Roma: Gregorian University Press, 1998.

PARKINSON, G.H.R. Philosophy and logic. In: JOLLEY, N. (Ed) *Leibniz*. New York: Cambridge University Press, 2004, pp.199-223.

PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PLATÃO. *A república*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965, v.2.

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad. Jorge Telles de Meneses. Lisboa: Piaget, s.d.

REALE, Giovanni. *Aristóteles Metafísica*. Sumário e comentário à Metafísica de Aristóteles. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002, III.

ROSS, David. A metafísica de Aristóteles. In: ARISTÓTELES. *Metafísica* Trad. Leonell Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969, pp.1-35.

RUSSELL, Bertrand. *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*. Londres e New York: Routledge, 2005. Disponível em: <[http://www.4shared.com/document/7lyVF01/The Philosophy of Leibniz.htm](http://www.4shared.com/document/7lyVF01/The_Philosophy_of_Leibniz.htm)>. Acesso em: 04/04/2011.

RUTHERFORD, Donald. Metaphysics: The late period. In: JOLLEY, N. (Ed) *Leibniz*. New York: Cambridge University Press, 2004, pp.124-175.

SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. *Leibniz e os futuros contingentes*. Conferência proferida durante o Colóquio Descartes 400 anos na Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996. In: *Analytica Revista de Filosofia*, v.3, n.1, pp.91-121.1998. Disponível em: <http://www.analytica.inf.br/>.

SAVILE, Anthony. *Leibniz and the Monadology*. New York: Routledge, 2000.

SCHOPENHAUER, Artur. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Libera los libros, 1911. Disponível em: < [http://www.4shared.com/get/trdU5Fc-/Schopenhauer La Cuadruple Rai.html](http://www.4shared.com/get/trdU5Fc-/Schopenhauer_La_Cuadruple_Rai.html)>. Acesso em: 04/04/2011.

SILVA, Bartolomeu Leite da. *A questão de mundo como problema, em Heidegger*. Cadernos UFS - FILOSOFIA. Sergipe, v.6, n. 5, pp.21-32, jan/jun 2008.

SOARES, Antônio Carlos Kroeff. *A diferença ontológica e o fragmento 108 de Heráclito*. In: Conjectura. Caxias do Sul, v1, n.1, pp.113-171, dez 1987.

STEIN, E. *Compreensão e finitude*. Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Unijuí, 2001.

_____. Introdução ao método fenomenológico heideggeriano. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979a, pp.83-94.

_____. Nota do tradutor. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979b, pp.09-12.

_____. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Diferença e Metafísica*. Ensaio sobre a Desconstrução. 2.ed. Ijuí: Unijuí, 2008.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Trad. João Gama. 10. ed. Lisboa: Piaget, 1996.

VALENTIM, Marco Antonio. *Heidegger sobre a fenomenologia husserliana: a filosofia transcendental como ontologia*. O que nos faz pensar. Rio de Janeiro, n.25, p.213-238, ago 2009.