

## Fundamento último ou falibilismo: aproximações do problema da fundamentação a partir da filosofia heideggeriana

### Ultimate grounding or fallibilism: approaches to the problem of grounding from Heideggerian philosophy

Juliana Missaggia \*

#### Resumo

É inevitável para qualquer filósofo buscar uma resposta para o problema de como fundamentar seu pensamento. Embora tradicionalmente a filosofia entendesse fundamentação como a necessidade de fundamentar o conhecimento de modo último, no debate contemporâneo surgiram novas propostas e conceitos para o problema. Pretendemos, nesse artigo, apresentar a posição de Martin Heidegger como um exemplo de proposta de fundamentação de caráter limitado, onde não há a pretensão de encontrar um fundamento definitivo. A partir dessa análise, poderemos compreender conceitos importantes da filosofia heideggeriana (como verdade, transcendência e mundo), e, ao mesmo tempo, avaliar algumas dificuldades e problemas filosóficos suscitados por uma defesa da fundamentação do conhecimento como sendo necessariamente falível.

Palavras-chaves: fundamentação falibilista; fenomenologia; verdade; transcendência; mundo..

#### Abstract

It is inevitable for any philosopher to seek an answer to the problem of how to ground their thought. Although traditionally philosophy understood grounding as the need of ultimate grounding for knowledge, in contemporary debate new proposals and concepts to the problem have arisen. In this paper, we intend to introduce Martin Heidegger's position as an example of a proposal for grounding in a limited feature, where there is no intention of finding a definitive grounding. Through this analysis, we can understand important concepts in heideggerian philosophy (such as truth, transcendence and world) and, at the same time, evaluate some difficulties and philosophical problems raised by a defense of grounding as necessarily fallible.

Keywords: fallibilistic grounding; phenomenology; truth; transcendence; world.

---

Artigo recebido em 26 de março de 2012 e aprovado em 10 de maio de 2012.

\*Bacharel em filosofia pela UFRGS, mestre e doutoranda em filosofia pela PUCRS, bolsista CNPq. Contato: [jumissaggia@gmail.com](mailto:jumissaggia@gmail.com)

## I.

Embora nem todos os filósofos tratem de maneira direta do problema da fundamentação em filosofia, é inevitável que apresentem alguma resposta a tal questão, ainda que nas entrelinhas de seu projeto. Não é possível desenvolver teses genuinamente filosóficas sem ter clareza da base sob a qual repousam suas afirmações. Mesmo que a convicção seja – como está tão em voga desde a virada pós-moderna – que não é possível encontrar um fundamento último, essa já é uma posição que responde ao problema da fundamentação e cujas consequências estarão refletidas em cada uma das teses defendidas.

Há muitos modos de aprovar ou rejeitar a possibilidade de fundamentação, pois mesmo a noção do que seria fundamentar é vista de diferentes maneiras e foi modificando-se ao longo da história da filosofia. Há aqueles, como Descartes, que advogam que só existe fundamentação quando encontramos uma justificação indubitável, eterna e irrefutável para as nossas crenças. Segundo essa concepção, só é realmente possível filosofar a partir desse fundamento, sem isso não haveria nem mesmo o que chamamos de filosofia. Desse modo, é inevitável que o primeiro passo seja justamente elaborar tal base.

Mas encontramos também aqueles que defendem que somente podemos fundamentar nossas crenças provisoriamente, sem garantias de estarmos com a posse de uma verdade eterna – posição esta que é bastante comum na filosofia contemporânea. De fato, nesse caso, a própria noção de fundamentação e de filosofia é distinta daquela de Descartes e outros filósofos da modernidade: podemos chamar de fundamentação nossas justificativas provisórias e filosofar é, precisamente, encontrar os mecanismos teóricos mais adequados para o desenvolvimento desse conhecimento temporal e mutável. Essa é, em linhas gerais, a posição atribuída à escola hermenêutica e ao pensamento de Martin Heidegger.

Os problemas que daí decorrem de fato saltam à vista. Em primeiro lugar, é compreensível a importância da fundamentação última para o projeto filosófico ocidental, uma vez que a dificuldade em responder ao ceticismo já era fonte de perturbação desde Platão e Aristóteles. A problemática em torno da questão é muito bem ilustrada pelo

chamado *Trilema de Münchhausen*<sup>1</sup>, ao mostrar que quando tentamos provar a verdade de determinada afirmação, três são os impasses epistemológicos de que podemos ser vítimas: ou *i*) caímos no regresso ao infinito, sempre precisando de uma justificativa anterior que fundamente a seguinte, ou *ii*) rompemos a rede de justificativas numa afirmação sem justificativa (fazendo uma parada dogmática), ou *iii*) caímos em um argumento circular, como a petição de princípio, onde se afirma a verdade de uma conclusão com base em premissas que já pressupõem sua verdade.

Aqueles que acreditam ser impossível escapar do Trilema de Münchhausen identificam no pensamento dos diversos filósofos que buscam uma fundamentação última o equívoco de algum desses impasses. Platão e Fichte, por exemplo, realizariam uma parada dogmática quando recorrem, respectivamente, ao princípio não hipotético ou não condicionado (*arché anypóthetos*), e à intuição intelectual (*intellektuelle Anschauung*). Descartes e Hegel, por outro lado, seriam vítimas da circularidade pela própria estrutura de seus métodos de prova.

É claro, porém, que podemos escapar dessas dificuldades considerando que o Trilema é inevitável e que de fato uma fundamentação última é impossível, mas que, ainda sim, podemos fundamentar nossas crenças, embora não de maneira imutável e definitiva. Apelamos, nesse caso, para um conceito *fraco* de fundamentação, onde ela mesma poderia ser revisada conforme o aparecimento de boas razões<sup>2</sup>. As objeções nesse caso surgem por outro lado: se é assim, e não temos como fundamentar de modo definitivo nossas afirmações, como sabemos que uma razão é melhor do que outra? Qual o critério para definir que devemos mudar de opinião? Como estabelecer que uma opinião é melhor do que outra qualquer? Se tivermos um critério frágil podemos facilmente cair em um relativismo e a crença defendida por um tem razões tão boas quanto a defendida por outro, ficando impossível determinar quem está de posse da verdade.

---

<sup>1</sup> Desenvolvido contemporaneamente por Hans Albert (ALBERT, H, 1991), mas cujos argumentos básicos remontam ao cético grego Agripa.

<sup>2</sup> “A aceitação da inescapabilidade do Trilema não conduz necessariamente a um ceticismo radical – nenhuma forma de conhecimento verdadeiro é possível, mas apenas a uma forma de ceticismo moderado ou, se quisermos, criticismo – todas as nossas pressuposições estão abertas a possíveis modificações, desde que tenhamos bons argumentos para tanto. Estes bons argumentos não serão, novamente, definitivos, mas poderão ser considerados os melhores de que dispomos sob tais e tais situações cognitivas” (LUFT, 2001, p. 83).

## II.

Uma vez que partamos da hipótese de que a fundamentação última não é possível ou, ao menos, ainda não se comprovou possível até o momento, devemos considerar as opções filosóficas que restam e tornar explícitas as consequências dessa posição. Se procurarmos nos afastar do ceticismo radical em direção a concepções que permitam algum tipo de conhecimento construtivo, cabe definir que tipo de fundamento, ainda que não absoluto, é possível de ser estabelecido. Consequentemente, teremos de lidar com todas as dificuldades em torno do conceito “enfraquecido” de fundamentação, o que nos remete mais uma vez ao problema apresentado anteriormente: como podemos definir os critérios, ainda que temporários, para saber o que é verdadeiro e falso?

Procuraremos tratar dessas questões, ainda que de modo breve, a partir da filosofia de Martin Heidegger, que surge como um pensamento paradigmático no que diz respeito às concepções de fundamentação não absoluta. Sua importância é evidente tanto pela influência exercida sobre a filosofia da pós-modernidade – cuja aversão a fundamentos fixos é notória –, quanto pelo rompimento que representou para a filosofia da tradição na ocasião de seu surgimento. Isso é bastante relevante se levarmos em consideração que o contexto de origem da filosofia heideggeriana se deu junto a Husserl, um defensor da necessidade de fundamentação radical para o conhecimento.

De fato, o próprio projeto filosófico de Husserl estava centrado na busca por formular uma ciência rigorosa, que servisse de base para todos os demais conhecimentos. Husserl, cuja formação era na área da matemática, estava inicialmente interessado na fundamentação da aritmética, mas aos poucos seus estudos de lógica, assim como a influência de Brentano, o levam diretamente para a filosofia. A tentativa de Husserl em suas investigações fenomenológicas é estar guiado pela ideia de uma “ciência que fundamente com radical autenticidade” e de uma “ciência universal” (HUSSERL, 1986, p. 47). Assim como Descartes, parte da tentativa de fundamentação radical do conhecimento, sobre bases indubitáveis. Para tanto, é necessário buscar um princípio de evidência que seja em si mesmo autofundamentado (o que, no projeto cartesiano, é encontrado através do *cogito*). Nenhum saber prévio pode ter validade nesse contexto de exigência

epistemológica, o que faz com que o *conhecimento* de todas as ciências seja desconsiderado.

Heidegger, porém, à medida que rompe com a fenomenologia husserliana e passa a desenvolver seu próprio projeto filosófico, trata do problema da fundamentação em outra perspectiva. Dois são os textos principais onde a questão aparece: *Vom Wesen des Grundes* (de 1929) e *Der Satz vom Grund* (de 1955–1956, que inclui a conferência de 1956, de mesmo nome)<sup>3</sup>. Dada a distância de tempo que separa as duas obras, vemos diferenças significativas no tratamento da fundamentação. Uma vez que a última já se encontra do âmbito do chamado “segundo Heidegger”, trataremos apenas do texto que ainda se insere no contexto da primeira fase do filósofo, marcada por *Ser e Tempo*.

Heidegger parte de considerações gerais sobre o problema da fundamentação em importantes pensadores da história da filosofia. Foca sua análise no *principium rationis sufficientis*, princípio de razão suficiente, ou princípio do fundamento, desenvolvido por Leibniz<sup>4</sup>. Porém, ao referir-se a Kant e Schelling, questiona se o *princípio da razão suficiente* coincide de fato com o problema do fundamento. Heidegger deixa claro que, ainda que possa partir das colocações desses autores, sua análise será essencialmente crítica, uma vez que a base de sua argumentação repousa na incontornável finitude de todo interrogar humano. O filósofo define a *transcendência* como o âmbito no qual a questão da fundamentação se apresenta:

(...) a *transcendência* define-se justamente de um modo originário e compreensivo mediante o problema do fundamento. Como *filosofante*, isto é, como um esforço *finito* até ao âmago, toda a elucidação da essência deve também sempre testemunhar necessariamente a *inessência* [*Unwesen*] que o conhecimento humano insinua em qualquer essência [*Wesen*]. (HEIDEGGER, 1988, p.12)<sup>5</sup>.

Ora, Heidegger mostra que, ainda que se fale na busca pela essência do fundamento, o fato de que o conhecimento humano seja necessariamente finito faz com que tal essência permaneça precária e *inessencial*, correspondendo às limitações impostas pela finitude. Isso se torna mais claro diante do desenvolvimento da questão do “problema do fundamento”,

---

<sup>3</sup> Ver Heidegger (HEIDEGGER, 1957).

<sup>4</sup> Leibniz, (LEIBNIZ, 1965).

<sup>5</sup> Ainda que haja duas versões disponíveis de tradução, devido à dificuldade do texto heideggeriano, considerei necessário modificar ligeiramente as traduções em minhas citações, ainda que com base nas duas traduções para a língua portuguesa. Cito, então, as páginas do texto em alemão, da edição bilíngue.

que nomeia a primeira parte do tratado. Heidegger analisa o princípio de fundamento de Leibniz e mostra como esta não passa de uma “representação indeterminada e geral” (HEIDEGGER, 1988, p. 14).

De fato, ao pregar que *nihil est sine ratione* (nada é sem razão/fundamento), o princípio afirma, em uma versão afirmativa, que tudo tem alguma razão/fundamento<sup>6</sup>, ou, ainda, que *todo o ente tem algum fundamento*. Porém, mesmo que se fale algo sobre o ente em referência a algo sobre o fundamento, nada é especificado sobre o que afinal é o fundamento. Haveria, inclusive, uma dificuldade mais ampla em relação ao *principium rationis* leibniziano, pois nem mesmo é claro se trata-se de um princípio lógico, metafísico, ou tanto lógico como metafísico.

Ao analisar o argumento de Leibniz, Heidegger percebe que ele parte de uma noção de verdade como ligação de sujeito e predicado (a *symploké* aristotélica), onde há uma identidade que garante a verdade do enunciado. Para justificar seu *principium rationis*, Leibniz nada mais faz do que partir de sua concepção de verdade já pressuposta e daí concluir que é necessário que todos os entes tenham um fundamento, pois do contrário eles estariam contrariando a verdade. Nas palavras do próprio Leibniz: “de outro modo, existiria uma verdade que não poderia provar-se *a priori*, ou que não se resolveria em relações de identidade – o que é contrário à natureza da verdade, a qual é sempre idêntica, quer expressa quer implicitamente” (HEIDEGGER, 1988, p. 18). Assim, em um argumento claramente circular, o princípio de fundamento leibniziano é justificado a partir de uma noção de verdade já pressuposta, sendo vítima de uma das dificuldades já alertadas no *Trilema de Münchhausen*.

Diante da relação estabelecida entre verdade e fundamento – a qual não é certamente uma relação qualquer, já que a busca por fundamentação sempre é uma busca por garantias para a verdade –, Heidegger passa a problematizar a concepção de *verdade* como enunciado que conecta sujeito e predicado. Ele questiona que deve haver uma esfera anterior à predicação, pois para tornar-se propriamente *sujeito* em uma relação predicativa, o ente já deve estar manifesto *antes* dessa ligação. É sua manifestação enquanto ente,

---

<sup>6</sup> Para o termo latino *ratione*, Heidegger utiliza como correspondente a palavra alemã *Grund*, que pode significar razão, causa, motivo, solo, base, fundamento. Dada a argumentação filosófica em questão, a tradução mais apropriada é “fundamento”. Para não desconsiderar as traduções já consagradas em português para as expressões latinas, utilizamos razão e fundamento como conceitos equivalentes nessa argumentação.

anterior ao enunciado, que permite a ligação entre sujeito e predicado: “a verdade proposicional está radicada numa verdade mais *originária* (desvelamento), na revelação antepredicativa do ente, que chamamos *verdade ôntica*” (HEIDEGGER, 1988, p. 20). Heidegger ilustra isso diante da diferença da maneira como são apreendidas as verdades referentes ao que é *simplesmente-dado*<sup>7</sup>, como as coisas materiais que podem ser *descobertas*, da verdade referente ao que nós mesmos somos (da *abertura* do *Dasein*). Assim, para cada modo ser dos entes, um tipo de desvelamento da verdade será postulado – o que contraria a concepção de verdade enunciativa, onde há apenas uma verdade possível.

Além disso, Heidegger procura demonstrar que também a verdade ôntica antepredicativa está fundada em uma verdade anterior: para que o ente possa ser desvelado como ente, com um modo determinado de aparecer, é necessário que exista uma *compreensão de ser* prévia: “só o desvelamento do ser possibilita a revelação do ente. Esse desvelamento, como verdade sobre o ser, chama-se *verdade ontológica*” (HEIDEGGER, 1988, p. 22). É somente porque possuímos uma *pré-compreensão* de ser que as coisas *significam* e *são* algo para nós. Isso se evidencia, também, na medida em que o ente não é tomado como uma entidade isolada e destituída de significação, mas sim já é visto sempre como algo que possui um determinado *modo de ser* e como algo que está inserido em uma rede de significados.

Com isso, é possível apontar para a relação entre a verdade ôntica e ontológica, bem como para a diferenciação que devemos fazer entre o ente e o ser: “a verdade ôntica e ontológica sempre se referem de modo diverso ao *ente em seu ser* e ao *ser do ente*, respectivamente. Elas fazem essencialmente parte uma da outra em razão de sua referência à *diferença entre ser e ente* (diferença ontológica)” (HEIDEGGER, 1988, p. 26). Ora, a verdade ôntica diz respeito ao ente *em seu ser*, *àquilo que ele é* e o *modo como ele é*; a verdade ontológica, por outro lado, trata do fato mesmo que o ente seja, exista (da *existência* do ente). Por trás dessa distinção está a diferença ontológica, que indica que ser e ente não são a mesma coisa.

Heidegger mostra a importância da noção de *transcendência* do *Dasein*, que significa, justamente, sua característica fundamental de relacionar-se com o ente compreendendo o *ser* do ente. Isto é, os entes não são meras *coisas* diante de nós, mas sim

---

<sup>7</sup> No texto alemão: “*die Wahrheit von Vorhandenem*”.

nos aparecem desde sempre como entes que são de determinado modo, que possuem um significado determinado dentro de um contexto. A transcendência é, em outras palavras, justamente o que permite que vejamos os *entes como entes*.

A análise da transcendência leva também à noção de *intencionalidade*, pois “se se caracterizar todo o comportamento para com o ente como intencional, então a intencionalidade é somente possível *sobre o fundamento da transcendência*” (HEIDEGGER, 1988, p. 28), ainda que a intencionalidade não seja nem idêntica à transcendência, nem aquilo que a possibilita. Isso se explica na medida em que é somente pelo fato do *Dasein* já sempre “ultrapassar” o ente compreendendo seu *ser* que podemos falar em uma intencionalidade *em direção* ao ente. Em outras palavras, é pelo fato de haver transcendência, “ultrapassagem” dos entes ao compreendê-los como coisas que são *isto ou aquilo* e de *tal ou tal modo*, que podemos ter uma *consciência intencional*, que se dirige aos entes enquanto “objetos intencionais”.

Transcendência, nas palavras de Heidegger, significa justamente *ultrapassagem*. Nessa ultrapassagem, existe *algo* que é ultrapassado e também o *horizonte* em direção do qual a ultrapassagem é realizada. Mas a transcendência não é apenas um entre outros comportamentos do *Dasein*: a transcendência é condição de possibilidade de qualquer comportamento e faz parte da constituição fundamental do *Dasein*. O *Dasein* não deixa de ser um ente entre outros, mas é um ente que tem a peculiaridade de compreender o ser dos entes (e, por isso, “ultrapassá-los”).

Diante dessas considerações conceituais, fica evidente que é demasiado superficial entender a verdade, como fez Leibniz, a partir da noção de enunciado, na relação entre sujeito e objeto. De fato, de acordo com a concepção heideggeriana, o enunciado é algo derivado: tanto da verdade ôntica, quanto da verdade ontológica. Nesse sentido, Heidegger dirá que, na medida em que chama-se transcendência a capacidade do *Dasein* de compreender os entes em seu *ser*, de tomar os entes como entes, esta será aquilo mesmo que possibilita qualquer noção de verdade. É somente por “transcendermos” os entes compreendendo-os em seu ser que as verdades ôntica e ontológica são possíveis.

Assim, uma vez que a questão do *fundamento* está intimamente relacionada com o problema da verdade e esta, como vimos, obtém sua possibilidade a partir da transcendência, “a questão da essência do fundamento transforma-se no problema da

transcendência” (HEIDEGGER, 1988, p. 28). Será a partir dessas ligações conceituais que Heidegger elabora a segunda parte de sua obra: “a transcendência como âmbito da questão da essência do fundamento”, onde as duas noções são elaboradas em sua relação.

É claro, porém, que o texto de Heidegger causa estranhamento. É preciso atentar para o fato de que a noção de verdade apresentada pelo filósofo se distancia radicalmente, por exemplo, da *verdade* como entendida por Leibniz. Isso terá como resultado, como ficará mais claro adiante, que também o conceito de *fundamento* será bastante distinto daquele defendido pela filosofia moderna. Em primeiro lugar, é interessante destacar que a *verdade* para Heidegger é entendida a partir de sua interpretação do termo grego *aletheia*, e está ligada à noção de *desocultamento* do ente, da interpretação que fazemos do ente que se mostra em seu ser.

Heidegger se distancia da clássica compreensão da verdade como correspondência. O filósofo critica tal concepção na medida em que essa estaria tratando das proposições (que podem ser verdadeiras ou falsas), como entes *simplesmente-dados*, que deveriam ser contrastados com uma “realidade” distinta deles. De acordo com essa noção de verdade, a proposição “o martelo é pesado” e sua avaliação de veracidade acaba por desconsiderar todo o contexto que envolve o utensílio martelo, assim como o interesse que poderia ter para alguém seu peso.

O que o filósofo defende é que a verdade é anterior à proposição, por ser aquilo mesmo que possibilita a proposição. A verdade não pode ser uma propriedade das proposições, pois elas só são possíveis por sermos entes para os quais a verdade está acessível. No caso do exemplo do martelo, a verdade é justamente aquilo que me permite questionar sobre seu peso, pois eu já tenho uma compreensão prévia desse utensílio em seu contexto. Por trás da proposição “o martelo é pesado”, existe muito mais do aquilo que está sendo expresso por ela. Esse contexto total de significados é que é o lugar da verdade e não a proposição em si<sup>8</sup>.

No aprofundamento da noção de transcendência, Heidegger a relaciona com a *subjetividade*, pois, enquanto é a transcendência o que permite os demais comportamentos

---

<sup>8</sup> Segundo Inwood (INWOOD, 2002, p. 197): “A verdade já não é mais algo do qual podemos ou devemos estar certos em um sentido cartesiano ou husserliano. (...) ‘Verdade’ já não contrasta com ‘falsidade’, Proposições podem ser verdadeiras ou falsas, corretas ou incorretas. Mas as proposições falsas pressupõem um âmbito de verdade aberto tanto quanto as verdadeiras”.

do *Dasein* (os diversos modos como ele age e se relaciona com os entes), será também ela que caracterizará essencialmente aquilo que a tradição filosófica entende por subjetividade (*Subjektivität*). É importante esclarecer em que termos isso se dá, pois embora Heidegger utilize aqui a terminologia filosófica clássica, ele pretende alterar o conceito de modo a adequá-lo ao seu projeto filosófico (assim como fez com o conceito de verdade).

Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que a transcendência não diz respeito à relação sujeito-objeto. Talvez a utilização da “ultrapassagem” como uma explicação quase metafórica para a transcendência, sugira que haveria uma separação entre sujeito e objeto que deve ser ultrapassada pela capacidade do sujeito de transcender. Heidegger esclarece que não se trata disso, pois o *Dasein* “não ultrapassa nem uma ‘barreira’ posta diante do sujeito, que o forçaria a primeiro permanecer dentro de si (imanência), nem um ‘precipício’ que o separaria do objeto” (HEIDEGGER, 1988, p. 34). Não há, em verdade, barreira alguma.

Os objetos, enquanto entes objetificados, não são aquilo *em direção ao qual* se dirige a ultrapassagem. De fato, o ente é justamente *aquilo que é ultrapassado*. Nesse sentido, também o próprio *Dasein* se inclui como “aquilo que é ultrapassado”, pois também o *Dasein* é um ente acessível para si mesmo (ainda que acessível, evidentemente, de um modo diferente do ente *simplesmente dado*). É, de fato, a própria transcendência que permite a *ipseidade* do *Dasein*, já que é somente na medida em que ele compreende a si mesmo como um ente, que pode vir a compreender seu modo de ser como “si mesmo”. E é também devido a isso que o *Dasein* pode ultrapassar, além de si mesmo, os entes que têm outros modos de ser e diferenciar esses distintos modos de ser em sua peculiaridade, como no caso do *ente-simplesmente-dado*.

Outro aspecto importante é que, para além dos diferentes modos de ser dos entes, a transcendência do *Dasein* é marcada pela apreensão dos entes em uma *totalidade*. Isso quer dizer que os entes são apreendidos em uma totalidade de sentido que abarca todos os entes a todo o momento (e não isoladamente este ou aquele ente, neste ou naquele momento). Para cada ente percebido, há um contexto de significação que o determina. Assim se, por exemplo, alguém procura um livro em um escritório, a própria procura já está determinada pelo conhecimento do ambiente, com todas as implicações que daí advém; isso explica por que se procurará o livro em certos lugares do escritório e em outros não, e assim por diante.

O que explica a atitude em casos bastante concretos como esse, é a totalidade de significado que cerca todos os entes. Isso não significa, no entanto, que estamos cientes dessa dimensão de totalidade e, mesmo que percebamos algo a seu respeito, é bastante possível que identifiquemos a totalidade com uma região proeminente do ente, que, apenas por ser mais conhecida, não significa que corresponda de fato à totalidade.

Porém, se a *ultrapassagem* da transcendência acontece em uma totalidade, mas, como vimos, o ente é aquilo que é ultrapassado e não aquilo *em direção ao qual* ocorre a ultrapassagem, surge a questão de como entender essa esfera a qual a transcendência é dirigida. Heidegger assim a define:

Aquilo em direção ao qual o *Dasein* como tal transcende damos o nome de *mundo* e definimos agora a transcendência como *ser-no-mundo*. O mundo constitui a estrutura unitária da transcendência; enquanto pertencente a tal estrutura, o conceito de mundo chama-se *transcendental*. (HEIDEGGER, 1988, p. 36).

Desse modo, Heidegger chamará de *mundo* a esfera ao qual a transcendência se dirige na ultrapassagem do ente ou, em termos menos metafóricos, mundo será definido como a esfera da totalidade de significados na qual os entes são compreendidos (cada qual como um ente dentro do mundo, que exerce determinado papel nessa rede complexa de significação). Com isso fica evidente, também, que o conceito de mundo aqui exposto se afasta daquele da tradição, uma vez que está em relação com uma série de noções filosóficas apropriadas e modificadas dentro do contexto da ontologia fundamental heideggeriana.

A noção de *ser-no-mundo*, por sua vez, será atribuída ao *Dasein*. Que tal expressão seja reservada ao ente que nós mesmos somos, se explica por tudo que já vimos sobre a transcendência: dentre todos os entes, é somente o *Dasein* que realiza a ultrapassagem, isto é, somente ele é capaz de compreender o *ser* dos entes (o que são e como são). Além disso, tal ultrapassagem se dá na direção do mundo, o que implica dizer que os entes são compreendidos em uma totalidade de significados que o *Dasein* necessariamente já sempre compreende. Isso faz com que *ser-no-mundo* seja uma condição para o *Dasein*, algo necessário e essencial de seu modo de ser. Heidegger mostra que a compreensão da noção de *ser-no-mundo* depende do conceito de *mundo*, já que mundo pode ser tomado num

sentido transcendental, mas também num sentido pré-filosófico. Se mundo é entendido, por exemplo, como a mera totalidade de *entes-simplesmente-dados*, a própria noção de ser-no-mundo perde seu sentido (já que ser-no-mundo diria respeito a todos os entes e deixaria de representar o modo peculiar de ser do *Dasein*)<sup>9</sup>.

Após esse desenvolvimento da noção de transcendência, Heidegger retoma com outra base a questão do fundamento, a qual conclui na terceira seção, que trata da “essência do fundamento”. Como vimos, o filósofo partiu do problema do fundamento em sua relação com a procura pela verdade, já que Leibniz, seguindo a tradição, tratou do problema como a busca pela fundamentação da verdade. Uma vez que, de acordo com as análises heideggerianas, a verdade está relacionada com a transcendência, o problema do fundamento também envolverá diretamente essa noção.

### III.

A compreensão do fundamento terá, portanto, os conceitos já analisados – verdade, transcendência, mundo, ser-no-mundo –, como o pano de fundo que dará o sentido, também diferente daquele da tradição, para a questão da fundamentação. Visto em termos heideggerianos, o fundamento só pode ser compreendido a partir da liberdade do *Dasein*. Por liberdade, não devemos entender livre-arbítrio. Heidegger quer, com tal conceito, defender a capacidade fundamental do *Dasein* de mover-se no mundo a partir de suas escolhas, de poder assumir as possibilidades que a transcendência abre. Em termos mais simples: uma vez que os entes significam para nós, e que o mundo é um campo de totalidade de significados diversos, podemos escolher o modo como nos relacionaremos com tais entes e significações.

---

<sup>9</sup> Das análises que aqui expomos, se segue um longo desenvolvimento da noção de mundo na história da filosofia, assim como outras considerações sobre ser-no-mundo. Heidegger parte da noção de *kósmos* da filosofia antiga, descrevendo seus aspectos fundamentais; a seguir analisa o conceito de *mundus* da filosofia medieval (a partir de São Tomás, Agostinho, etc.) e passa à noção de mundo da filosofia moderna, tratando principalmente de Kant. Tal investigação histórica é interessante não somente como um resumo do conceito de mundo na tradição, mas sim devido às considerações críticas empreendidas ao longo da análise. Essas considerações permitem, por exemplo, uma maior compreensão da razão pela qual Heidegger afirma mais de uma vez que o conceito de mundo havia sido negligenciado pela filosofia, a despeito de ser fundamental. O filósofo aponta algumas das razões pelas quais a tradição havia ignorado o fenômeno do mundo e quais os pressupostos metafísicos estariam por trás dessa negligência (como uma ontologia substancialista e uma concepção ingênua de homem). Não cabe aqui, no entanto, detalhar tais questões, pois devido a sua complexidade, nos afastaríamos muito do problema da fundamentação.

Uma vez que o *Dasein* tem o modo de ser da *ipseidade* (si mesmo), isto é, uma vez que ele é um ente que percebe a si mesmo, ele tem de necessariamente lidar com suas escolhas. O que ocorre é que, para além da problematização da questão do livre-arbítrio, há uma diferença fundamental na maneira como ocorrem as ações do *Dasein* e dos demais entes: de todos, somente nós temos de lidar com nossas ações como *nossas*. Para Heidegger, ter consciência de si já implica em ter liberdade. Sabemos, ao agir, que a origem da ação provém de nós e, portanto, que as consequências da ação também nos dirá respeito. Independentemente do problema do livre-arbítrio, *facticamente* temos responsabilidade de nossas ações, pois estamos cientes de nós mesmos e de nosso agir. Seja como for, não somos como o animal, incapaz de jejuar; nem como as folhas das árvores, incapazes de não cair no outono.

Por trás dessa noção de liberdade está, evidentemente, a transcendência: é porque transcendemos os entes e nós mesmos que percebemos nossas ações como nossas e toda a rede de consequências que parece delas resultar. “A liberdade como transcendência não é, contudo, apenas uma ‘espécie’ particular de fundamento, mas *a origem do fundamento em geral. Liberdade é liberdade para o fundamento*” (HEIDEGGER, 1988, p. 86). A relação da liberdade para com o fundamento, Heidegger denomina *fundar*, isto é, a liberdade para fundar. De seus diversos tipos possíveis, três são os modos do fundar que o filósofo descreve: *i*) fundar como instituir, erigir (*Stiften*); *ii*) fundar como alicerçar, ganhar solo (*Bodennehmen*) e *iii*) fundar como fundamentar, dar razões (*Begründen*).

O primeiro modo de fundar, diz respeito ao projeto de “*em-vista-de*” que marca o *Dasein*. Isso significa a condição do *Dasein* de sempre se dirigir a algo em vista do qual vai se comportar de alguma maneira, ou seja, ele sempre age com vista em algo, seja ele mesmo, seja outro ente. Suas ações não são desordenadas e sem propósito, mas sim possuem algum foco (ainda que este não seja de todo claro, sempre está presente)<sup>10</sup>. Ao dirigir-se ao mundo com seu fundar *em-vista-de*, o *Dasein* está, em verdade, fundando o mundo. Isto é, ao relacionar-se com os entes de diferentes modos, ao encontrar com os entes como aquilo *em vista do que* se dirige, o *Dasein* naturalmente os toma em uma totalidade significativa que forma um mundo. O mundo que formamos será constituído, poderíamos dizer, pela complexa rede de significados nos quais os entes com os quais nos

---

<sup>10</sup> Isso poderia ser ilustrado em analogia, ainda que guardando as devidas diferenças, com a noção de *intencionalidade* de Husserl: consciência é sempre consciência de algo.

relacionamos aparecem para nós. E isso ocorre mesmo que não tenhamos, como de fato na maioria das vezes não temos, uma consciência clara para essa esfera de totalidade significativa que Heidegger denomina *mundo*.

Ao fundar como *instituir* ou *erigir*, naturalmente se segue<sup>11</sup> o fundar como *alicerçar* (*ganhar solo*). Esse fundar diz respeito ao fato de que o *Dasein* está “em casa” no mundo, que se encontra desde sempre como um ente entre outros entes. Também ele é um ente significativo no mundo, que diante do mundo que erigiu pode vislumbrar as possibilidades que aparecem para si e para tudo com o que se relaciona. Tais possibilidades, porém, são definidas de antemão pela maneira particular com que o *Dasein* fundou a si mesmo e ao mundo. O projeto do mundo vai determinar as possibilidades abertas ao *Dasein*, mas esse, ao ter que escolher, sempre estará simultaneamente privando a si mesmo de uma série de outras possibilidades.

Esse é um ponto de grande importância, pois aí encontramos os limites de todo fundar que nos é possível, na medida em que aparece o limite da própria liberdade: o projeto de mundo, ao apresentar as diversas possibilidades abertas ao *Dasein*, acaba por *exceder e privar* o próprio *Dasein*. Exceder, pois as possibilidades serão sempre maiores do que aquelas que podemos facticamente realizar. Privar, pois ao realizar uma, necessariamente abrimos mão de todas as outras possibilidades. Aí justamente residiria, para Heidegger, todo o poder do conceito de mundo. Nas palavras do filósofo: “que o projeto de mundo, cada vez se excedendo, somente se torne poderoso e posse na privação, é, ao mesmo tempo, um documento transcendental da *finitude* da liberdade do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1988, p. 92).

Assim, a nossa condição fáctica de entes finitos irá marcar também nossa liberdade como finita, o que se torna manifesto pelo modo como podemos nos relacionar com as possibilidades abertas pelo mundo que projetamos, as quais sempre excedem nossa capacidade de escolha e realização. Tal finitude da liberdade irá marcar também o terceiro modo de fundar, que é o mais determinante para o problema da fundamentação como postulado pela tradição filosófica. Trata-se do fundar como *fundamentar* ou *dar razões*.

Neste, a transcendência do *Dasein* assume a possibilitação da revelação do ente

---

<sup>11</sup> “Se segue” não no sentido causal/temporal, pois os dois modos de fundar acontecem, em verdade, simultaneamente.

em si mesmo, a possibilidade da verdade ôntica. ‘Fundamentar’ não deve aqui tomar-se no sentido estreito e derivado da prova de proposições ôntico-teóricas, mas numa significação fundamentalmente originária. Por conseguinte, fundamentação significa o mesmo que *possibilitação da questão do porquê em geral*. Clarificar o caráter peculiar, originalmente fundador, do fundamentar significa, pois, elucidar a origem transcendental do porquê como tal. (HEIDEGGER, 1988, p. 94).

O fundar como dar razões será, portanto, a busca por aquilo que possibilita o perguntar em geral, por aquilo que permite a busca por razões para o próprio ente em si mesmo, naquilo que é e no modo como é. As perguntas que daí surgem podem ser assim numeradas: por que isto e não aquilo? Por que assim e não de outro modo? Por que afinal algo e não o nada? O que possibilita tais questionamentos é bastante claro: só podemos perguntar por essas razões porque possuímos uma compreensão prévia, ainda que não conceitual, do *ser-o que*, *ser-como* e do *ser* (ou nada) *em geral*.

Esta compreensão do ser é o que possibilita primeiramente o porquê. Isto, porém, que dizer: contém já a resposta originária, primeira e última, a todo o perguntar. A compreensão do ser, como a resposta mais preliminar, proporciona pura e simplesmente a primeira e última *fundamentação*. A transcendência é nela, como tal, fundamentante. E porque o ser e a constituição do ser se desvelam na transcendência, o fundamentar transcendental chama-se *verdade ontológica*. (HEIDEGGER, 1988, p. 98).

Assim, é a própria compreensão de ser que marca a transcendência que permite qualquer fundamentação. Essa consequência é, em certa medida, bastante óbvia seguindo o raciocínio da argumentação heideggeriana: todos os modos de fundar são dependentes da compreensão prévia do ser dos entes. Tanto o fundar do mundo, como o fundar de si mesmo como um dos entes em meio ao mundo, com suas possibilidades realizadas ou não, tudo isso só é possível mediante uma compreensão prévia que dá sentido aos entes e ao mundo. É, portanto, através da verdade ontológica, da compreensão de ser, que a verdade ôntica (desvelamento dos entes como entes), é possível. Nesse sentido, todos os modos de fundar se unificam nesse fundamentar possibilitado pela compreensão de ser.

A partir dessas considerações, é possível retornar à questão do *principium rationis* em uma nova perspectiva. De fato, afirmar que todo ente tem alguma razão ou fundamento faz sentido na medida em que a compreensão prévia de ser funda o ente, de tal maneira que aquilo que ele é e seu modo de ser são apreensíveis. “Visto que o ser desde o 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 determinadas” (HEIDEGGER, 1988, p. 100).

Para Heidegger, tratar da questão do fundamento em sua essência, significa ir além da busca por respostas a perguntas como “por que afinal algo e não nada?”. Questionar o fundamento é, antes disso, questionar como o perguntar em geral é possível. O filósofo aponta para o fato de que até mesmo os princípios considerados mais fundamentais, como o princípio de não contradição, dependem de uma compreensão prévia de ser; sem ela, nada se funda, nem nada se fundamenta.

Do ponto de vista dessa argumentação, o tema central da questão do fundamento repousa sobre a própria *liberdade finita* do homem. Todos os modos de fundar serão marcados pelas possibilidades que se abrem para o *Dasein*, inclusive a possibilidade de perguntar pelas razões e porquês e fundamentar de uma maneira ou outra. Porém, devido à finitude de sua condição fáctica, suas possibilidades – inclusive sua possibilidade de fundar e fundamentar – serão igualmente finitas. Como diz Heidegger, “a liberdade é o fundamento do fundamento. (...) Mas, enquanto tal fundamento, a liberdade é o *abismo* [*Abgrund*, sem fundamento] do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1988, p. 104).

Ou seja: a liberdade do *Dasein* é o que abre a possibilidade para o perguntar em geral, que poderá buscar os fundamentos para algo; porém, por ser um ente finito, a sua liberdade também será finita e, conseqüentemente, toda possibilidade de fundamento será igualmente finita. Nesse sentido, a própria liberdade que permite o fundamentar é a mesma que marca o *não fundamento* da facticidade finita do *Dasein*. Sem fundamento, pois a base final na qual repousamos é a finitude, que nunca pode encontrar um fundamento que transcenda a si mesma. Assim, jamais seria possível encontrar um fundamento eterno.

#### IV.

Desse modo, se analisarmos a posição heideggeriana em contraste com o problema da fundamentação como elaborado contemporaneamente diante do *Trilema de Münchhausen*, veremos que fica clara sua posição: de fato, uma fundamentação última não é possível. Mas, para Heidegger, isso ocorre não pelas dificuldades apresentadas no

Trilema, mas sim por uma razão muito mais fundamental: somos seres finitos, logo, qualquer fundamento que provenha de nós será igualmente sujeito à mudança, impermanência e morte. Falar em fundamentação última, ao menos nos termos da tradição metafísica, acaba por pressupor uma esfera transcendente à compreensão de ser do *Dasein*, a qual seria postulada arbitrariamente e contrariando nossa condição fáctica.

Em certo sentido, Heidegger opta por uma posição pragmática diante do problema, mas dentro dos termos de sua analítica existencial, onde o conhecimento é visto de maneira bastante distinta da filosofia tradicional. Para Heidegger, teremos de partir daquilo que temos diante de nós e lidar constantemente com a precariedade de nosso conhecimento. Enquanto entes finitos, estamos sempre no abismo, no não fundamento de jamais ter garantias definitivas – e isso pelo simples fato de que não seria mesmo possível algo definitivo. Parafraseando a posição heideggeriana diante do problema da ponte entre mente e mundo: a falta de fundamentação última não é nenhum escândalo para a filosofia, escandaloso é que ainda se procure por fundamentação última<sup>12</sup>.

A diferença mais importante entre Heidegger e as tentativas de fundamentação da tradição se dá nos próprios termos em que a questão é posta: enquanto os filósofos baseiam suas provas em uma visão da linguagem a partir da esfera proposicional ou performativa, Heidegger se interessa muito antes pelo que possibilita a linguagem. O problema da fundamentação terá necessariamente outra roupagem para a analítica existencial, pois o mistério do fundamento está na própria compreensão de ser. Além disso, e este é o ponto chave da questão, o conceito de *verdade* em Heidegger surge, como vimos, em termos completamente diferentes, logo, é natural que o problema de *fundamentar a verdade* também tenha como consequência uma análise distinta.

Assim, diante das típicas objeções contra posições falibilistas para a fundamentação, como aquelas que apresentamos inicialmente, Heidegger defende-se desconstruindo as próprias perguntas, ao mostrar que baseiam-se em concepções prévias de verdade e fundamento que podem ser questionadas: se pedem critérios para o que é verdadeiro e falso, devem primeiro ser claros a respeito do que entendem por verdade; se pretendem

---

<sup>12</sup> Refiro-me a seguinte passagem: “O ‘escândalo da filosofia’ não consiste em que esta demonstração não tenha até agora sido feita, mas sim em que tais demonstrações sigam sendo esperadas e buscadas” (SZ, p. 205).

definir as normas do discurso válido, talvez deversem antes questionar o que possibilita toda e qualquer linguagem.

É notório, no entanto, que Heidegger paga um alto preço por sua filosofia e não podemos nos privar de colocar o desafio: se formos indagar o filósofo a partir das questões iniciais e questionarmos como podemos saber, diante da falta de fundamento – ou, em termos heideggerianos, diante do *abismo* – que nossas crenças são verdadeiras e como podemos encontrar os critérios para definir quem está certo e errado, é provável que o conceito de verdade apresentado pelo filósofo nos deixasse insatisfeitos em termos *práticos*: como, diante de uma situação concreta, tratar dessa questão? Quais as consequências para o debate público, que envolve decisões éticas e políticas? Como resolver um impasse imediato, que tem implicações enormes para a vida de muitas pessoas? O “fundamento” (ou não fundamento) de Heidegger não parece fornecer a resposta para essas dificuldades da filosofia prática. Seu *Ab-grund* é, portanto, um grave *abismo* filosófico<sup>13</sup>.

## Referências

ALBERT, H. **Traktat über kritische Vernunft**. 5.ed.. Tübingen: Mohr, 1991.

BLANC, Mafalda F. **O fundamento em Heidegger**. Lisboa: Piaget, 1984.

HEIDEGGER, Martin. Vom Wesen des Grundes. In.: HEIDEGGER, Martin. **A essência do fundamento**. Edição Bilíngüe. Lisboa: Edições 70, 1988.

HEIDEGGER, Martin. **Der Satz vom Grund** (1955-1956). Single edition. Pfullingen: Neske, 1957.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Achtzehnte Auflage. Unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe duchgesehenen Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

---

<sup>13</sup> Isso se torna mais claro nas considerações sobre a fundamentação desenvolvidas no contexto do “segundo Heidegger”, onde o problema do *irracionalismo* de que é acusada sua filosofia fica ainda mais evidente. Seria, portanto, mais interessante problematizar essa última questão dentro desse contexto, o que pretendemos fazer em outra oportunidade.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre a essência do fundamento**. Tradução. Ernildo Stein. São Paulo: Duas cidades, 1971.

HUSSERL, E. **Meditaciones cartesianas**. Tradução de M. García-Baró e J. Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

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

LEIBNIZ, G. W. **Monadology and Other Philosophical Essays**. Trans. P. and A. Schrecker, Bobb- Merrill, Indianapolis, 1965.

LUFT, E, Fundamentação última é viável? In: C. Cirne-Lima/C. Almeida (orgs.). **Nós e o absoluto**. Festschrift em homenagem a Manfredo Araújo de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2001.