

Recebido em ago. 2015
Aprovado em set. 2015

Kalagatos - REVISTA DE FILOSOFIA, FORTALEZA, CE, v. 12 n. 23, INVERNO 2015

HEIDEGGER E A FUNDAMENTAÇÃO DO CONHECIMENTO

CEZAR LUÍS SEIBT *

RESUMO

O texto procura mostrar o deslocamento que acontece na questão da fundamentação do conhecimento através da hermenêutica de Martin Heidegger. Apresenta inicialmente alguns aspectos gerais, mas centrais, na reflexão desenvolvida na tradição filosófica, desde os gregos, no que se refere a esse problema. Num segundo momento pretende apresentar o movimento para a faticidade, para a questão do ser e da circularidade hermenêutica, tal como acontece em Heidegger, no sentido de uma fundamentação circular, histórica, finita, enfim, sem fundo objetivo.

PALAVRAS-CHAVE

Círculo Hermenêutico. Conhecimento. Fundamentação. Heidegger.

* Doutor em Filosofia pela PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL - PUCRS. Docente na graduação e pós-graduação em Educação da UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ - UFPA. Coordenador do grupo de pesquisa "Hermenêutica, antropologia e educação".

ABSTRACT

The text seeks to show the displacement happening on the question of foundation of knowledge through Martin Heidegger's hermeneutics. It first presents some general but important aspects, on the reflection developed in the philosophical tradition, from the Greeks, in respect to this problem. Secondly it intends to present the motion to the facticity, to the question of being and hermeneutic circularity, as it happens in Heidegger, towards a circular, historical and finite foundation, that is, bottomless found.

KEYWORDS

Hermeneutical circle. Knowledge. Foundation. Heidegger.

ALGUNS ASPECTOS DA FUNDAMENTAÇÃO NA TRADIÇÃO FILOSÓFICA

A questão da fundamentação do conhecimento acompanha a filosofia desde os seus inícios, manifesta no esforço por superar a opinião através do conhecimento, da ciência. A própria filosofia tem a pretensão de descer aos fundamentos, ao fundamento último ou primeiro. Busca-se o princípio a partir do qual a multiplicidade e a mudança possam ser organizadas e justificadas; o uno (unidade) em meio à multiplicidade; o permanente, a essência em meio à constante transformação e movimento, tal como se percebe em Platão e Aristóteles.

Platão discute a natureza do conhecimento verdadeiro (por exemplo no *Teeteto* e na *República*) e diferencia a *episthème* (ciência) da *dóxa* (opinião), na medida em que a primeira é o conhecimento do qual se dá as razões, que justifica aquilo que se diz conhecer. A *dóxa* é o conhecimento que não apresenta razões para que seja aceito como crença verdadeira, como conhecimento justificado. Em Aristóteles encontra-se a ideia do fundamento ligado à lógica (Cf. DOMINGUES, 1991, p. 45). O conhecimento é aquele saber que apresenta uma estrutura argumentativa que lhe garante coerência e verdade. Aristóteles busca a fundamentação na ‘ciência primeira’, na pergunta pela essência, não no singular. Mas como mostra Oliveira, esse é um projeto pretensioso, pois “não se pode demonstrar aquilo que é fundamento de toda demonstração” e “exigir demonstração de tudo implicaria cair num regresso infinito” (1997, p. 21).

Neste projeto de conhecimento se propõe que é preciso minimizar e até eliminar a confusão das paixões, as limitações do próprio corpo, desconfiar dos sentidos, eliminar o tempo que passa e submeter-se a um duro trabalho de aproximação da verdade. É preciso encontrar a base segura a partir donde é possível justificar o conhecimento sem a intromissão de elementos externos. E a investigação dos fundamentos é o trabalho da filosofia, que procura um conhecimento que funde a si mesmo e aos outros conhecimentos. Busca o verdadeiro princípio, uma fundamentação última.

Mas um saber, uma informação, não pode justificar a si mesma. Precisa de outra instância que lhe garanta credibilidade. Isso pode conduzir ao estabelecimento de uma cadeia infinita de razões, à necessidade de que o fundamento precise também ser fundado por outro fundamento, ao infinito. Para evitar o regresso ao infinito, os filósofos estabelecem algum ponto arquimédico dentro da sua teoria, onde se estanca a busca. Esse ponto arquimédico foi posto tanto em algum elemento absoluto, exterior à consciência, como também na própria consciência ou razão humana. Em todo caso, algum ponto de apoio precisava sempre ser estabelecido para que não se caísse no absurdo, mesmo que esse lugar seguro fosse novamente outra crença. Em algum momento era necessário parar de duvidar e aceitar algo como fixo e fundamental, um axioma da razão ou então um princípio empírico, que desse uma justificativa suficiente. Domingues afirma:

O problema não é tanto o da fundamentação do conhecimento, mas o de sua fundamentação

absoluta; a indagação não se dirige à questão da verdade e da origem do conhecimento – extra-sensível para Platão; sensível em Aristóteles –, porém à de sua certeza e de seu método de justificação; a solução não consiste em reportar o conhecimento ao seu princípio, tido como evidente – agora é preciso legitimar as próprias evidências primeiras (1991, p. 45).

A partir da modernidade, embora a questão adquira uma nova posição, permanece a necessidade de fundamentar aquilo que se diz conhecer e entra em jogo a questão do método, ligado intimamente à ciência, um novo tipo de saber que se mostra capaz de obter sucesso através de um caminho e saber metódicos. O método garante certeza e evidência ao conhecimento, prescindindo da autoridade, realizando o ideal da razão autônoma e autodeterminada. A ciência é um saber que

[...] determina seu caminho a partir unicamente de si mesmo, um saber, cuja validade depende exclusivamente das regras estabelecidas e não mais de tradições e instituições a ele estranhas. A ciência é o procedimento de autodeterminação da razão humana em sua autonomia plena (OLIVEIRA, 1997, p. 24).

Na modernidade a razão re-descobre seus poderes e busca assumir, cada vez mais e com mais autonomia, seu próprio destino. Neste processo se constituem duas tradições de fundamentação, que são o racionalismo e o empirismo, ambas imbuídas do ideal moderno de apresentar para o conhecimento um fundamento evidente, libertado das condições sociais e históricas. A ciência precisa de um fundamento inabalável que

legítimos seus procedimentos e forneça um ponto de partida absolutamente seguro. O fundamento da realidade é o sujeito, a subjetividade.

Para os gregos, a medida do conhecimento (Cf. RODRIGUES, 1991, p. 45), encontra-se na própria alma humana e eles não desconfiam desta medida, não sentem a necessidade de justificar esse conhecimento verdadeiro já fundado. O mesmo não acontece com os modernos, que mantêm uma atitude de desconfiança e buscam, na mesma medida de sua desconfiança, um conhecimento absolutamente fundado. Inicia-se a busca das razões para o conhecimento e um fundamento para a alma como medida da verdade.

Descartes funda todo processo na subjetividade, com características de clareza e distinção, onde a evidência encontra-se no pensamento e não na coisa. O *cogito ergo sum* (penso, logo sou) é um ponto fixo e seguro a partir de onde se alcança um conhecimento certo e indubitável. Assim também Leibniz fala do princípio da ‘razão suficiente’, exigência para que algum fato ou enunciado possa ser tomado como verdadeiro ou existente. A demonstração da universalidade e necessidade dos conhecimentos da ciência é realizada por Kant com o seu esforço de produzir a crítica (radical) da razão pela própria razão. Essa crítica da razão procura validar, para a própria razão, os seus procedimentos. Quer demonstrar para a razão seus limites e possibilidades, não mais a partir de fora e sim a partir da própria razão, num feito que ela mesma realiza. Conhecer a razão tem o objetivo de colocar essa mesma razão como base segura e

ponto de partida para os outros conhecimentos. Com isso, o fundamento transcendente é deslocado para o transcendental.

Fichte aceita elementos da virada copernicana kantiana, mas radicaliza a questão da fundamentação. Para ele, “o princípio primeiro-último de todo pensar se fundamenta a si mesmo na medida em que dele não se pode abstrair sem pressupô-lo” (OLIVEIRA, 1997, p. 31). Neste caso, a instância de fundamentação é o pensamento, não a possibilidade da experiência. O pensamento não pode ser negado, visto que a negação o pressupõe. A partir do que não pode ser negado, por ser condição da própria negação, pode-se avançar na direção da realidade e pensá-la a partir desse fundamento ou princípio último que resulta unicamente do ato reflexivo. Da autofundamentação vai-se para a fundamentação da realidade. Também os neokantianos, no final do século XIX e início do século XX, tomando como ponto de partida o conhecimento das ciências, centram-se no pensamento enquanto fundamento e validade daquilo que é pensado.

No último século acontecem alguns deslocamentos na forma como a fundamentação do conhecimento se dá, em relação à postura tradicional. O acento recai, para um desses deslocamentos, no procedimento metodológico, não no objeto (a ser) conhecido ou constituído no processo de conhecimento. Neste caso,

Racional não é, como entre os antigos, o ser das coisas, ou, como entre os modernos, o constituído pela subjetividade transcendental ou a ordem das coisas produzida pelo processo de formação do espírito, mas a solução exitosa de problemas,

que torna possível nosso intervir no mundo dos fenômenos (OLIVEIRA, 1997, p. 44).

O sucesso alcançado pelo procedimento científico levou certos filósofos a se aproximarem da metodologia positiva e a adotá-la como ideal para a própria filosofia, substituindo o caráter especulativo pela validação das sentenças filosóficas através da sua verificação empírica, tal como acontece com a postura do Círculo de Viena. Também a filosofia da linguagem, outra tendência, inicialmente no formato do neopositivismo, começa a se afirmar no final do século XIX, produzindo o que se denomina de reviravolta lingüística. Ela limita o campo da filosofia à análise das sentenças científicas, embora depois amplie seu campo de trabalho para além da análise semântica e sintática (Cf. OLIVEIRA, 1997, p. 46). Agora a questão da fundamentação tem a ver com o sentido das sentenças. A reviravolta lingüística afirma que

[...] a linguagem não é apenas um instrumento de comunicação do que conhecemos, mas um elemento constitutivo de nosso conhecimento de tal modo que todo nosso acesso ao mundo é lingüisticamente mediado: a linguagem é condição irrecusável de todo acesso ao real, mediação necessária de todo sentido e de toda validade, e conseqüentemente todas as questões filosóficas podem ser resolvidas por meio de uma análise das estruturas da linguagem (OLIVEIRA, 2002, p. 07).

Temos em Wittgenstein, na segunda fase do seu pensamento, uma grande contribuição para a nova virada que se dará dentro da reviravolta lingüística: a reviravolta pragmática do pensar. Neste caso, “o

fundamento não é algo fora e exterior à linguagem concreta, mas é a própria práxis do uso da linguagem” (OLIVEIRA, 1997, p. 52). Na linguagem enfatiza-se o seu cunho prático, sua dimensão intersubjetiva e histórica, que se aproxima da fenomenologia hermenêutica de Heidegger. Oliveira afirma que não tem sentido ir para além da vida fática, de forma que “o único possível é a constatação de um jogo fático de linguagem” (1997, p. 52). A fundamentação, tal como entendida na tradição, desaparece. É um acordo prévio que sustenta a linguagem e seus jogos. Perguntar pelo que se pode conhecer significa, neste contexto, perguntar pelo que se pode dizer. É somente no interior da linguagem que se tem acesso ao real, ao mundo. A filosofia, para os analíticos, “não tem fundamentos metafísicos, especulativos, não tem fundamentos num significado oculto que sustenta as operações lingüísticas” (STEIN, 1997, p. 52), mas ela “reflete sobre as regras que implicitamente sempre estão sendo cumpridas, utilizadas, no jogo de linguagem” (STEIN, 1997, p. 52).

No século XIX e início do século XX desenvolvem-se duas perspectivas filosóficas importantes, uma ligada à questão da linguagem e do positivismo, que acabamos de referir, e outra de cunho fenomenológico, histórico e hermenêutico. São duas grandes tendências: filosofia analítica e continental, tais como caracterizadas por D’Agostini (Cf. 2003). Desenvolvem estilos diferentes, sendo que a primeira tendência prima pela argumentação lógica rigorosa e controlável, pela exatidão conceitual, baseada no modelo das ciências

naturais e exatas, e a segunda, embora não prescindida da logicidade, argumenta de forma mais sugestiva, narrativa e até mesmo poética, considerando a historicidade como elemento imprescindível. Há, no entanto, fios condutores comuns, tal como a temática do fim da filosofia e da superação da metafísica.

No que se refere ao problema do ‘sujeito’, elemento central na filosofia moderna, a filosofia continental, a partir das convicções presentes tanto no historicismo como na fenomenologia e no existencialismo, mostra que a experiência, os conhecimentos estão irremediavelmente contaminados pela subjetividade. Os objetos são constituídos ou formados tendo em conta a participação do sujeito neste processo e este objeto acaba sendo, de alguma forma, uma auto-referência do sujeito e se encontra, portanto, longe de qualquer pretensa neutralidade, inclusive no âmbito da ciência natural. Por outro lado, a filosofia analítica, nas trilhas do objetivismo neopositivista, propõe a exclusão da auto-referência e da circularidade e persegue a neutralidade científica.

Essas duas tradições convergem no pensamento de diversos filósofos, convencidos de que o rigor argumentativo e a clareza conceitual dos analíticos e a consideração da historicidade, da faticidade e da hermenêutica dos continentais se enriquecem mutuamente. Para eles forma(lidade) e conteúdo se complementam. O tipo de argumentação histórico-hermenêutica e a lógico-analítica, como as caracteriza D’Agostini (Cf. 2003, p. 36), resultam numa argumentação híbrida que pretende enfrentar

a totalidade da vida. Nessa aproximação, os analíticos precisam abandonar uma visão da linguagem exclusivamente lógico-matemática e os continentais tem de transfigurar em análise lingüística a análise ontológica (Cf. D'AGOSTINI, 2003, p. 97).

Karl-Otto Apel e Ernst Tugendhat inserem-se neste diálogo, além de outros. O encontro entre a tradição transcendental e a analítica resulta na necessidade de que o problema da fundamentação também seja, aos poucos, repensado. Diante da consciência da contingência, da historicidade do pensamento e dos jogos de linguagem, é preciso mostrar “como é possível e válido o próprio discurso contingente e histórico dos diferentes jogos de linguagem”, ou seja, “tematizar reflexivamente as condições *não-contingentes* do conhecimento válido do contingente” (OLIVEIRA, 1997, p. 60). Neste sentido, o pensamento de Karl-Otto Apel rejeita a relatividade e contingência como determinantes finais e busca tematizar as condições fundamentais de todo discurso humano, seus pressupostos transcendentais. Trata-se de uma fundamentação não-metafísica, pela radicalização do pensamento transcendental. Para evitar a circularidade desse pensamento, a “reflexão sobre as condições de possibilidade e validade da argumentação sensata” (OLIVEIRA, 1997, p. 68) irá ocupar o lugar da experiência. Dessa forma, escreve o mesmo autor, “a fundamentação vai consistir, em primeiro lugar, em mostrar o caráter absolutamente ineliminável da argumentação sensata” (1997, p. 69). Os pressupostos e regras da argumentação terão de ser explicitados e,

além disso, apresentados os limites de qualquer dúvida (condições de possibilidade da dúvida) (Cf. 1997, p. 73). Isso implica em uma comunidade (real e ideal) de comunicação, numa práxis social do argumentar.

Há também a possibilidade de manter-se na posição na qual nada mais pode encontrar lugar seguro, onde a fragmentação, a pluralidade e provisoriedade dominam tudo. Diferente das posições que D'Agostini (2003, p. 29) chama de 'reagregadoras', estas podem ser caracterizadas como 'desagregadoras', assumidas pelo pós-modernismo e pós-estruturalismo, "para as quais não há nenhuma urgência em reunificar os fragmentos dispersos da razão, não há nenhuma racionalidade unitária a reconstruir, mas a gente pode adaptar-se a um pensamento parcelado ou fragmentário" (D'AGOSTINI, 2003, p. 29).

Com isso quisemos somente mostrar, em traços gerais, o desenvolvimento da questão, na medida em que na modernidade exige-se um fundamento absoluto e, aos poucos, chega-se à conclusão de que "não podemos derivar conhecimento seguros de certezas últimas", conforme diz Oliveira (1997, p. 49), caracterizando a conclusão de Popper de que somente podemos conjecturar. Desenvolvem-se, no entanto, também tentativas de reencontrar, no fundo da diversidade dos singulares e da mutabilidade, alguma unidade para a razão.

Explicitando a questão do fundamento na modernidade, Domingues mostra, com três questões fundamentais, como se caracteriza o problema do conhecimento neste período. Pergunta pelo

porquê, pelo *como* e pelo *para que* fundamentar o conhecimento. Ou seja,

1) Por que fundamentar o conhecimento? Porque não temos certeza, isto é, porque, quando aspiramos a conhecer alguma coisa, nada nos assegura de antemão que estamos no elemento da verdade ou se, ao contrário, nos enganamos; 2) Como fundamentar o conhecimento? Simplesmente encontrando, entre as ideias através das quais conhecemos as coisas, aquelas que sejam tão firmes e tão sólidas que possam ser tomadas como verdadeiras e, assim, servir de ponto de partida – base ou fundamento – do conhecimento, delas deduzindo todo resto; 3) Para que fundamentar o conhecimento? Para conferir certeza ao conhecimento ou dar caução à verdade – de um lado, garantir que a verdade foi encontrada; de outro, que a verdade encontrada é certa ou verdadeira (DOMINGUES, 1991, p. 47).

Domingues (cf. 1991, p. 47 a 51) sintetiza as soluções dadas para o problema em três atitudes: a do tipo essencialista, que acredita que a verdade está na essência, naquele nível da realidade em que não há mutação, onde não há corrupção, mas há a permanência a partir de onde é possível atingir os fenômenos em si e descrevê-los com suficiência lógica – o homem assume o ponto de vista do absoluto e resulta disso a ontologia; outra ele chama de estratégia fenomenista, que afirma tudo como aparência e superfície, visto não haver nenhuma essência no fundo dos fenômenos. Neste caso, a verdade transforma-se numa descrição de fatos, considerando a exigência de empiricidade e matematismo da descrição (linguagem

do número e da medida). Verdade não é encontrada na alma, mas na sensação, na evidência sensível, tal como Kant sugere a fundação do conhecimento dentro dos limites da experiência, considerando-se as condições e limitações do sujeito transcendental; uma última estratégia é a que o autor chama de historicista: exercício de apreensão do permanente em meio ao fluxo e mudança da história, onde a razão histórica funda o conhecimento verdadeiro. Neste caso, o ser cai no tempo e a verdade torna-se práxis e devir, obra do homem e do tempo. Isso instaura a ruína em meio ao projeto de fundamentação do conhecimento, elimina pontos de apoio fixos e os desloca para o sujeito, ele também histórico, resultando na pluralidade de fundamentos e no seu caráter subjetivo. Fica, neste caso, comprometido o projeto de um saber absoluto, almejado tanto na filosofia antiga (conhecimento do ser) como na moderna (subjetividade).

O ABISMO (*ABGRUND*) COMO FUNDAMENTO

A filosofia moderna tem necessidade de excluir os elementos existenciais e hermenêuticos que mergulham na significatividade do mundo. Por isso trabalha no sentido de estabelecer uma fundamentação objetiva para o conhecimento, como acabamos de referir. Mas, ao mesmo tempo, dentro dela gesta-se o vírus da dúvida e se constrói, aos poucos, uma nova consciência e uma nova visão, na qual se resgatam elementos da própria existência, da finitude, da historicidade, portanto, da singularidade e pluralidade. Não basta mais uma filosofia do ser ou uma filosofia da consciência.

O caminho da metafísica tradicional é questionado a partir da emergência da consciência da historicidade. Um pensamento que pretenda, a partir de um fundamento objetivo ou subjetivo (subjetividade), alcançar a unidade do real, tem de enfrentar a consciência histórica. Agora, na medida em que se leva a sério a finitude humana, foca-se no particular, no contingente, no temporal. A razão é historicizada.

A ontologia fundamental de Martin Heidegger é um marco neste processo. Perguntando pelo sentido do ser, desloca o fundamento para a transcendência do ser-aí (*Dasein*). Tal transcendência não é uma posição objetiva, mas a abertura do ser, abertura projetada (projeto finito). Não se pergunta pelas condições prévias do sujeito, tal como em Kant, mas pelas condições prévias do significado. Por isso o acesso às coisas só se dá pela mediação do significado, do sentido.

Nunes entende que “o *fundamentum veritatis* é removido para a abertura (*Erschlossenheit*), razão de todo descobrir, ‘como modo de ser do ser-no-mundo’” (1992, p. 179). O próprio Heidegger, na *Introdução à Metafísica*, diz que “o ser é o acontecimento fundamental, em cujo fundamento pode surgir e acontecer a existência Histórica no meio do ente aberto e revelado em sua totalidade” (1978, p. 223). O fundamento originário se dá a partir do reconhecimento do acontecimento fundamental do ser. Não se trata de fundamentos lógicos ou epistemológicos, mas do fundamento existencial, de um modo de ser (de um ente específico) como condição de possibilidade. Esse

“fundamento – que é o que há de mais digno de ser investigado – da existência Histórica, só o poderemos experimentar em sua dignidade e excelência, pondo-o em questão. Por isso levantamos a questão prévia: o que há com o Ser?” (HEIDEGGER, 1978, p. 223).

No ser-no-mundo do ser-aí, o mundo não é mais o conjunto dos entes, “mas o horizonte a partir do qual os existentes podem ser compreendidos como o que são” (DASTUR, 2002, p. 63). O ser-aí é a abertura compreensiva do ser, não um sujeito que tem uma interioridade oposta à exterioridade do mundo de objetos. O ser-aí não é um objeto, um modelo ou essência, mas uma existência, uma transcendência que se projeta, que tem-que-ser. Ou seja, “embora não tenha estabelecido o fundamento de seu próprio existir e jamais possa tornar-se senhor de sua própria existência, tem, contudo, que assumir, ao existir, o ser-fundamento-de-si-mesmo” (DASTUR, 2002, p. 102).

Para fundamentar (objetivamente) a existência é necessário ocultar e esquecer o abismo, construir sobre esse abismo uma passagem teórica. Ou, “visto que o ser-o-aí é o espaço de manifestação de todos os entes, segue-se que a gestação do ente no seu todo também carece de razão suficiente ou de causa determinante” (LOPARIC, 2004, p.20). O ser-aí, jogado, projeta sua existência e, neste projetar, não tem nenhum fundamento a não ser ele mesmo, o seu próprio comportar-se. O seu transcender, a sua liberdade, são finitos, circunstanciados. O ser-aí é “o fundamento finito da finitude do ente” (LOPARIC, 2004, p. 22).

O ser-aí está numa

[...] familiaridade original que funda toda relação posterior de sujeito a objeto e todo conhecimento. É a razão pela qual a 'mundanidade' do mundo é mais primitiva que toda posição do mundo como contraposto ao sujeito e que toda determinação científica ou metafísica do mundo, do tipo, por exemplo, da *res extensa* de Descartes (DARTIGUES, 2005, p. 116).

Encontramo-nos encaminhados para a dupla estrutura de velamento e desvelamento que é tematizada na diferença ontológica. Na familiaridade com os entes na cotidianidade esconde-se a mundanidade do mundo, mas há uma familiaridade originária, que permite o mover-se em meio aos entes, sabendo o que fazer com eles. É a pré-compreensão. Neste elemento prévio é que se funda originariamente o saber e agir humanos. Esse fundamento tem um caráter diferente daquele fundamento construído e buscado no âmbito dos entes, no nível ôntico. Implica na descrição do modo de ser do ente que conhece, na sua faticidade, no seu ser-em no mundo. Seu modo de ser fundamental é o compreender a si mesmo e aos demais entes a partir do próprio envolvimento e lida. Compreender, portanto é uma palavra chave neste caso, ligada às noções de transcendência, diferença ontológica e circularidade hermenêutica. Compreender difere de entender e saber, na medida em que é o modo fundamental de ser do ser-aí e precede as operações teóricas. O problema das fundamentações é, então, "a impossibilidade de fundamentações e no fato de todo e qualquer projeto de mundo estar assentado sobre um fundamento histórico

que não possui ele mesmo fundamento algum, mas emerge da abissalidade mesma do ser” (CASANOVA, 2012, p. 177).

O que se desloca com essa nova perspectiva de fundamentação? Em primeiro lugar, nos movemos do âmbito do infinito para o finito, pois o ser-aí é o fundamento da própria metafísica, ele é uma transcendência finita. Ele é o lugar a partir donde se pode dizer que há algo, que há o sentido do ser, que há compreensão. Em segundo lugar, não é mais a relação sujeito e objeto que funda o conhecimento, embora a própria relação não seja abolida. Fundamento é um modo possível de ser, nomeadamente, o modo de ser do ser-aí. O fato originário e fundamental acontece na finitude e, com isso, a ideia de fundamento é transferida para a transcendência do ser humano. O reconhecimento da transcendência temporal do ser humano remove o fundamento da verdade para a abertura dessa transcendência.

A compreensão do ser é o elemento central no deslocamento do fundamento de um ente objetivo ou do apelo ao infinito para o fundamento não metafísico, existencial. O fundar não pode sair do círculo da finitude, não pode superar a ambivalência do velamento do ser no desvelamento do ente. O ser não é um fundamento (no sentido metafísico), mas o lugar originário onde as coisas acontecem. Pode ser entendido como o fundo ou horizonte a partir de onde o que se mostra pode se manifestar. A ambivalência (do velamento e desvelamento) da interrogação não pode ser superada, pois se ela fosse

eliminada estaríamos novamente no horizonte de um fundamento último e objetivo.

No lugar do fundamento objetivo e transparente temos, na verdade, um abismo, um fundamento sem fundo. O fundo se estabelece a partir da relação originária, da lida ocupada com os entes, de um saber pré-teórico, um fundo que é projeto e que se torna condição de possibilidade de qualquer explicação teórica ou delimitação de campo e classificação de objetos e eventos. Na relação e lida originária funda-se uma espécie de rede que evita que tudo caia no vazio ou no sem sentido. O sentido provém deste ‘recalque originário’, como se diria na psicanálise. Não mais o sujeito transcendental, mas um sentido, uma compreensão do ser. Assim, o novo caminho de fundamentação “que não supõe a consciência transcendental, vai supor o ‘já sempre’ do ser-no-mundo e seus existenciais, privilegiando a interpretação” (STEIN, 1997, p. 30). O fundar adquire um caráter existencial:

O modo existencial de fundamentar o conhecimento não consiste mais em dar-lhe uma base primeira e definitiva, certamente, mas também suprime a causalidade natural como elemento organizador de fora. Justamente, nesse nível operacional, nós estamos em contato com um fundar sem fundo, com uma espécie de trabalho de Sísifo invertido, em que estamos lançando material conceitual para que o abismo se encha. Fundar, mesmo que ainda seja compreendido como uma operação transcendental, coincide com o próprio existir, opera no modo de ser-no-mundo, e assim abre o âmbito em que qualquer projeto de fundamentação ou de justificação do conhecimento está enraizada (STEIN, 2002, p. 94).

Heidegger, nesta operação, realiza uma crítica à tradição filosófica antiga e da modernidade. Nem fundamento último e nem causalidade natural. Nenhuma instância objetiva externa ao homem, nenhum ser entificado como instância última, nem a consciência e nem leis naturais. O fundar é um acontecer, o surgimento de um projeto, um projetar que se desenvolve na dinâmica da existência. O fundamento se dá dentro de uma relação na qual um ente que é abertura tem familiaridade com os demais entes, compreende-os e compreende a si mesmo nesta relação. Ou seja, é ser-no-mundo.

A analítica existencial, desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo*, é a descrição deste modo de ser-em, como preparação para uma ontologia fundamental, onde o ser deverá ser compreendido a partir do seu lugar originário, da abertura. Essa analítica existencial aponta tanto para os limites da metafísica, como também instaura um novo ponto de partida. Neste sentido, “a questão do ser, que guia a Ontologia fundamental, exprime-se, de maneira extrema, na translação da ideia de fundamento à transcendência do *Dasein*” (NUNES, 1992, p. 166). E ainda, “a ontologia fundamental irá dissolver fundações ontológicas e revelar que nossa existência não tem nenhuma base senão ela mesma” (REE, 2000, p. 18). O fundamento encontra-se e forma-se dentro da própria existência. O problema do fundamento, que no racionalismo clássico era solucionado pelo princípio da razão suficiente, tal como em Leibniz (nada existe sem razão), é substituído pelo abismo da existência. A

abertura, a transcendência, é a razão de todo descobrir, o fundamento da verdade.

O modelo clássico da fundamentação do conhecimento como relação sujeito e objeto é substituído pela fundamentação circular, que também modifica a ideia de *a priori*. O *a priori* da modernidade, sobretudo tal como concebido em Kant, é agora envolvido pela historicidade e pela circularidade hermenêutica. O *a priori* não é mais nem absoluto, transparente ou determinável, mas se dá dentro da própria condição humana, tem caráter existencial e é condição de possibilidade do sentido dos entes. A partir da ontologia fundamental e da temporalidade, o fundamento é “possibilitado pela transcendência, que deixa o *Dasein* livre para instaurar a *ratio* – para dar razão [...] para fundamentar (*begründen*) -, na medida em que, como projetante, já se encontra em meio à totalidade do ente” (NUNES, 1992, p. 183). O ser-aí, agora posto no lugar do sujeito moderno, “não pode ser reduzido à forma de um ente qualquer, uma *coisa* presente; mas também não pode ser reduzido a fundamento da presença das coisas, pois já se encontra numa abertura, que é a ‘situação’ na qual é jogado” (D’AGOSTINI, 2003, p. 140).

A verdade e o conhecimento se fundam no ser-aí, no ser-no-mundo. Em meio aos entes o próprio ser-aí se funda e funda os entes a partir dessa relação que opera na abertura compreensiva do ser. Há um desvelamento prévio do ser (verdade ontológica) que deve fundamentar a verdade ôntica.

Uma das consequências desse desapossamento de um princípio objetivo que fundamenta a realidade é o reconhecimento da finitude como horizonte em que se move o ser humano e, conseqüentemente, o que ele pensa, conhece e faz. Não sendo mais dono de si mesmo, mas radicado no ser, tem de, ao mesmo tempo, fazer algo de si, tem de decidir seu próprio ser. Encontra-se diante da possibilidade de apropriar-se de si mesmo ou de perder-se. O ser-aí é um ser de possibilidades, não uma entidade em si, mas um ente que existe e torna-se aquilo que escolhe realizar. Seu ser não é completo antes da morte. Seu ser é aquilo que ele tiver feito de si no tempo. Por isso, pode-se dizer que o ser-aí não é, mas existe. Não 'é' porque não está grudado ao presente, preso à presencialidade, não é uma essência atemporal. 'Existe' porque é temporalidade. O ser-no-mundo é o ponto de partida, enquanto temporalidade que evita o tempo objetificador e a conseqüente objetificação. Uma ontologia tradicional não dá conta dessa descrição e por isso Heidegger a realiza pelo caminho da fenomenologia hermenêutica.

A fundamentação do conhecimento, nesta nova ontologia, não será pelo viés da presentificação, mas na trilha da descrição do ser-aí como ser-no-mundo, como finitude, temporalidade. A nova ontologia fundamental deverá, então,

[...] manter na questão do conhecimento um vínculo entre predicação e percepção, entre afecção e compreensão e afecção e inteligibilidade, para garantir nosso conhecimento, sem cair num realismo objetificador ou num idealismo cuja transcendentalidade nos faz perder o mundo e a possibilidade de lidar com o ser (STEIN, 2000, p. 109).

A compreensão, o modo de ser deste ente que compreende, torna possível o acontecimento do mundo e a possibilidade de sua representação. É a abertura prévia na qual os entes do mundo natural têm algum sentido e podem entrar em alguma representação. Segundo Stein

[...] a compreensão resulta de um movimento da vida fática em que ela, enquanto se compreende, mergulha a relação ser-aí e mundo natural, num todo que constitui o próprio sentido fundamental da mobilidade fática da vida humana e isto quer dizer que o compreender também é um comprometer-se (2002, p. 116).

Há um todo que se torna fundamento do dar-se dos entes. Mas esse todo não é nenhum princípio teórico ou ente superior que tenha condições de garantir a verdade. É um todo fático, um todo histórico, abertura na finitude. Um todo que abre para possibilidades, ou melhor, para o ser de possibilidades, exatamente por não estar preso às determinações da presencialidade, mas por ser temporalidade, estar na transcendência. Esse todo não é um fundo objetivo, mas um abismo, um fundamento sem fundo, mas mesmo assim, fundamento. Nas palavras de Heidegger, “o fundo é um fundo *existencial*, ou seja, um fundo aberto – de fato, um fundo sem fundo, um *abismo*” (HEIDEGGER, 2007, p. 364).

É um todo de sentido. É diferente dos fundamentos metafísicos porque tem seu ponto de partida na faticidade, no ser-no-mundo do ser-aí. Não tem um apoio final, mas é fruto de uma destinação, da realização de possíveis modos de ser, das possibilidades dentro da

abertura, da transcendência. Esse fundamento coloca diante da necessidade de escolher, mas a partir de uma gama sempre finita de possibilidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao propor a necessidade de uma ontologia fundamental, Heidegger mostra a transcendência como fundamento, busca superar os fundamentos da ontologia tradicional. A ontologia fundamental deverá acolher a liberdade que surge na transcendência do ser humano como fundamento, um fundamento que participa da liberdade e do estar jogado do ser-aí. O trabalho de Heidegger será, sobretudo, pensar o impensado da metafísica, o seu fundamento esquecido que, embora esquecido, “sempre suportou todo o pensamento” (PÖGGELER, 2003, p. 17). Fundar o conhecimento significa agora mover-se no círculo da compreensão e autocompreensão, e não mais na distância entre sujeito e objeto. Como aponta Stein, a hermenêutica é “a porta de entrada para um novo modo de pensar as questões do fundamento, da justificação, do *a priori* e das crenças” (2011, p. 63).

A filosofia de Heidegger opera um ‘encurtamento’ do domínio das investigações possíveis para a filosofia. Coloca em questão o problema das verdades eternas, da fundamentação teológica. Por outro lado questiona a fundamentação feita pelo lado do eu transcendental e do mundo natural. O que resta é um conhecimento finito, no qual o ser-no-mundo é a condição fundamental. A teoria passa a ser “uma questão de exercício de teoria, portanto, uma questão do agir humano, o problema do conhecimento torna-

se prático” (STEIN, 1990, p. 21). Todo conhecimento surge de dentro desta condição fundamental mundana do ser humano e o teorizar assume seu lugar enquanto exercício explicativo da realidade, a partir do solo do ser-no-mundo.

Não há mais possibilidade, pela lógica inaugurada pela fenomenologia hermenêutica, de fundamentar o discurso de fora. Em todos os discursos já sempre opera uma pré-compreensão. Por isso a dimensão hermenêutica “não permite uma fundamentação última, o estabelecimento definitivo de um sistema, pois a pré-compreensão participa apenas, como modo de ser do ser-aí, da condição humana de ser-no-mundo” (STEIN, 2004, p. 167). O único fundamento possível é sem fundo e, diz o mesmo autor, “nada há de exterior que dê legitimidade a essa dimensão transcendental e compreensiva pela qual a fenomenologia hermenêutica estabelece a racionalidade estruturante, processual e organizadora de qualquer discurso” (2004, p. 167). Estamos num processo de autocompreensão sem fundo, ou onde nunca encontraremos um fundo objetivo. A noção de diferença ontológica, introduzida por Heidegger para libertar da ditadura do ente e abrir para o ser, indica, como se pode ler em Casanova, para o “caráter em última instância infundado de todo e qualquer conhecimento, de todo e qualquer mundo” (2012, p. 165).

Há um acontecer dentro do qual as objetivações e a linguagem apofântica são possíveis. Há um discurso “que se situa antes do dualismo entre representante e representado, entre sentido e referência, entre

significado e objeto, entre palavras e coisas” (STEIN, 2004, p. 221). Estamos irremediavelmente marcados pela finitude, pela compreensão do ser, pelo ser-em do ser-no-mundo. Nós mesmos somos o lugar, o espaço em que as coisas acontecem, e nós mesmos nunca chegaremos a nos objetivar.

O fundamento que nos funda é, ao mesmo tempo, fundado por nós, constituindo uma circularidade hermenêutica. Sempre já compreendemos a partir da situação mundana, mas essa situação é fundada na nossa existência, de forma que não encontramos um porto seguro, mas sempre nos movemos a partir de um fundo, pressuposto, e que nunca pode ser objetivado e representado. Esse fundo é um abismo, uma falta de fundamento no sentido da tradição. Mas não deixa de ser um fundamento, embora ele mesmo não tenha fundo, seja contingente e histórico, mas é sempre o horizonte a partir do qual entendemos a realidade. Sem esse fundo não compreendemos nada, o mundo se fecha para nós.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASANOVA, Marco A. **Compreender Heidegger**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

D'AGOSTINI, Franca. **Analíticos e Continentais**. São Leopoldo-RS: Editora Unisinos, 2003.

DARTIGUES, André. **O que é a fenomenologia?** Trad. Maria José de Almeida. São Paulo: Centauro, 2005.

DASTUR, Françoise. **A morte – ensaio sobre a finitude**. Trad. Maria T. Pontes. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

DOMINGUES, Ivan. **O grau zero do Conhecimento – o problema da fundamentação das ciências humanas**. Belo Horizonte: Loyola, 1991.

HEIDEGGER, Martin. **Ser y Tiempo**. Chile: Editorial Universitária, 1998.

_____. **Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo**. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

_____. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: ed. Tempo Brasileiro, 1978.

LOPARIC, Zeljko. **Ética e finitude**. 2. ed. São Paulo: Escuta, 2004.

NUNES, Benedito. **Passagem para o poético – filosofia e poesia em Heidegger**. São Paulo: Ática, 1992.

OLIVEIRA, Manfredo A. **Sobre a Fundamentação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

OLIVEIRA, Manfredo A. **Para além da fragmentação** – *pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

PÖGELLER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

RÉE, Jonathan. **Heidegger**. São Paulo: UNESP, 2000.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre Ser e Tempo** (*Martin Heidegger*). 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. **A caminho de uma fundamentação pós-metafísica**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

_____. **Diferença e Metafísica** – *ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

_____. **Pensar é pensar a diferença** – *filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Unijui, 2002.

_____. **Exercícios de Fenomenologia** – *limites de um paradigma*. Ijuí: Editora Unijuí, 2004.

_____. **Inovação na Filosofia**. Ijuí/RS: Editora Unijuí, 2011.