

LIBERDADE E METAFÍSICA DO *DASEIN*

FREEDOM AND *DASEIN*'S METAPHYSICS

Victor Hugo de Oliveira Marques¹

RESUMO:

O artigo que segue expõe a primeira discussão de fôlego de Heidegger sobre a liberdade depois de *Ser e Tempo*. Ela aparece nos escritos onde o filósofo se debruça sobre a questão do fundamento, de modo a evidenciar seu horizonte de compreensão ontológico e a distanciar das tradições racionalistas e voluntaristas. Assim, o objetivo desse artigo é reconstruir a relação que Heidegger faz entre liberdade e fundamento em dois momentos: mostrar como a liberdade é um modo de ser fundamental do *Dasein*; e por segundo, asseverar de que modo essa liberdade é condição de possibilidade para a própria compreensão do fundamento.

Palavras-chave: Em-vista-de. Liberdade. Fundamento. Ontologia. Heidegger.

ABSTRACT:

This article gives an account of Heidegger's first deep discussion about freedom after Being and Time. It appears in the writings where the philosopher focuses on the ground question, in order to highlight its horizon of ontological understanding and the distance of the Rationalist and Voluntarist traditions. Therefore the aim of this article is to rebuild Heidegger's connection between freedom and ground in two moments: to show like the freedom is a way of being fundamental of *Dasein*; and secondly assure that this "freedom" is the condition of possibility toward the own understanding of ground.

Keyword: For-the-sake-of. Freedom. Ground. Ontology. Heidegger.

Considerações Iniciais

Ao final dos anos 20, depois de *Ser e Tempo*, Heidegger ministrou um curso no seu último semestre de verão de Marburg antes de ir para Freiburg que 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* – e, subseqüente, publicou um texto em 1929, em comemoração ao 70º aniversário de Husserl, cujo tema é convergente com o curso sobre Lógica, mas sua metodologia é original, denominado *Da essência do fundamento*; em ambos, o filósofo traz à tona sua primeira discussão de fôlego sobre a liberdade. Essa discussão, no mínimo, pode ser vista sob dois âmbitos de compreensão: primeiro, ela não se refere a nenhum

¹ Mestre em Filosofia. Professor da Universidade Católica Dom Bosco. Contato: vicgo@bol.com.br

tipo de capacidade racional humana, nem mesmo a uma vontade cuja figura do sujeito ou uma subjetividade são pressupostas; e, segundo, está diretamente ligada ao problema do fundamento e da finitude humana.

1. A problematização da Liberdade

O primeiro aspecto dessa nova tematização da liberdade em Heidegger diz respeito à dissociação com qualquer ato racional, tal como postulou a tradição racionalista que alcançou Kant, bem como sua origem volitiva que alcançou Schopenhauer, porque a liberdade não se comporta como uma propriedade humana, tal como o filósofo escreveu nos anos 30:

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, 1979, 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 movimentar-se em uma relação sujeito-objeto. Ora, o que há com este tipo de relação que impede compreender a liberdade? Heidegger (1978) 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, acaba por *omitir* e ao mesmo tempo *perder* o que é de mais essencial para ela. Aquilo que, segundo o filósofo, é omitido e perdido é o caráter do *entre*, aquilo que efetivamente faria a conexão entre sujeito e objeto e que a tornaria possível, pois poucos são os esclarecimentos sobre os fundamentos da 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 essa última é compreendida a partir de uma relação intencional, a saber, a partir de um *em-vista-de (Umwillen)*² si mesmo. Essa proposição, contudo, requer maiores explicações.

² 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”.

Heidegger assevera que a constituição do *Dasein*, à medida que ele transcende em direção ao mundo, tem por movimento uma relação *em-vista-de*, o que significa dizer que a transcendência do *Dasein* para o mundo constitui fundamentalmente um movimento intencional. Fenomenologicamente, essa relação intencional, que determina a existência do *Dasein*, é preenchida em sua visada pelo si-mesmo, pelo 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 de esse 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 que quer dizer que ele é determinado *em-vista-de-ter-que-ser-si-mesmo* (*Zu-sich-selbst-sein*). Em outras palavras, o *Dasein* em sua ipseidade direciona-se, preferencialmente, para si mesmo. Entende Heidegger (1978) que, nesse ponto, emerge a relevância de uma compreensão ontológica para entender o sentido da liberdade e a refutação da relação sujeito-objeto. Se a liberdade encontra-se na base de uma ipseidade, enquanto conteúdo ontológico da existência do *Dasein* – como será sustentado logo a seguir – em nada ajudaria uma compreensão ôntica, i. é, do *Dasein* como sujeito. Tomado simplesmente como um ente sujeito, o *Dasein* passaria a ser caracterizado como um *Eu* e, à medida que é determinado como algo *em-vista-de-si-mesmo*, quedaria um 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, desse 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 (1978, p.246, tradução nossa) prossegue afirmando que o movimento *em-vista-de*, 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”. Sobre essa estranha associação, comenta Paiva (1998, p. 118): “o *Willen* [na verdade] representa o cuidado que o *Dasein* tem consigo mesmo, é a energia que constitui a ipseidade. Esse pôr-se da transcendência – é chamada *Wollen*”. Para Paiva (1998), o termo *Willen* não significaria propriamente uma vontade em sentido estrito, mas, em sentido lato, uma espécie de cuidado (*Sorge*), como foi expresso em *Ser e Tempo*. A despeito dessa compreensão, um tanto quanto paradoxal, de identificar *Umwillen* e *Willen* 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.

Em *Da essência do fundamento*, Heidegger (2007) apresenta essa acepção de vontade como o que “constitui” (*bilden*) o *em-vista-de* do *Dasein*, na medida em que o projeta:

Aquela “vontade”, porém, “constitui-se” (*selbst bilden*) tal como e na ultrapassagem do *em-vista-de*. Mas o que agora, projetando, acusa (*vorwirft*) sua essência segundo alguma coisa tal como o *em-vista-de* em geral e também produz (*hervorbringt*) um resultado (*Leistung*) não aproximadamente nem ocasionalmente, é isto que chamamos de liberdade. (HEIDEGGER, 2007, p.98, tradução nossa).

Ao que parece, essa *vontade* formadora (*bilden*) do *em-vista-de*, aqui expressada por Heidegger (2007), não deve ser pensada como um querer ôntico, muito menos tem a intenção de apresentar qualquer semelhança com alguma teoria voluntarista. Ao contrário, aquilo que o filósofo chama de *vontade* (muito mais para estabelecer, propositalmente ou não, um jogo

lingüístico com os termos *Willen* e *Umwillen*) é aquilo que instaura ou efetiva a projeção das possibilidades da própria relação intencional, “enquanto construtora da diretriz de todo comportamento como tal” (BLANC, 1998, p.298). Assim, a instauração da projeção das possibilidades do *em-vista-de* é denominado de *liberdade*. Essa, portanto, diz respeito a um movimento originário o qual constitui, projeta e revela a intencionalidade do *Dasein* em vista de si mesmo, enquanto abertura para o mundo. É a razão de toda a tendência fundamental do *Dasein*, o articular sempre em função de seu ser.

Pode-se dizer, a partir da exposição acima, que a liberdade não é uma temática fundamental, ao contrário, ela 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, 2007, p.103), a condição de possibilidade da compreensão do sentido do ser que sustenta a abertura do *Dasein* ao mundo.

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, 2007, p.102).

O confronto proposto por Heidegger com as teorias metafísicas tradicionais (seja em sua vertente clássico-medieval, seja moderna) está justamente na tese metafísica da exteriorização do fundamento, ou seja, a compreensão tradicional do fundamento pressupunha sempre uma noção de fundamento para além daquilo mesmo que se deveria fundar. Leibniz, por exemplo, 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., p.167). Todavia, como pensar um fundamento para a existência para além dela mesma? Heidegger, na tematização da ipseidade explicitada acima, afronta as propostas da tradição de postular um fundamento distinto da própria constituição ontológica da existência. Jolivet (1975, p.19) ajuda a compreender esse confronto presente na perspectiva heideggeriana da liberdade como fundamento:

[...] 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.

Nesse excerto, Jolivet (1975) 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 compreendida 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 postular e constituir um fundamento: “A liberdade é o fundamento do fundamento” (HEIDEGGER, 1978, p.277 tradução nossa) ou mesmo, é o próprio “poder-ser” (*Seinkönnen*) (HEIDEGGER, 1978, p.276, 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 foi descrita pelo filósofo como “liberdade para morte” (*Freiheit zum Tode*)³. 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.

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 *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

³ Heidegger (2000, p.50, grifo de Heidegger) escreve: “a antecipação desentranha para a pre-sença [Dasein] a perdição 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”

o mundo, na medida em que ela é vista como horizonte da liberdade, essa última passa a ser compreendida como a possibilidade mesma de ser do mundo. Assim, a abertura de mundo substitui 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 referir-se à possibilidade de abertura e instalação de mundo. A compreensão da liberdade em *Ser e Tempo* considerada por seus críticos como negativa por causa do modo de 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 todo um esforço para esta aproximação entre liberdade e fundamento. Heidegger (2007, p.103) percebe que, pelo fato de a liberdade ser compreendida a partir da transcendência do *Dasein* – modo de ser fundamental do *Dasein* – ela, originariamente, deve ser pensada como um fundar (*gründen*). Existencialmente, o fundar (liberdade) compõe-se 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 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*: “o projeto é a constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder-ser de fato” (HEIDEGGER, 1988, p.201), 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 é lançar-se a um espaço de articulação das possibilidades as quais 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 apresentar-se 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 essas, por sua vez, instauram o espaço fenomenal de travamento das relações com os entes, i. é, o mundo.

O segundo modo do fundar é denominado de *cativação*⁴ (*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 aquilo que está na base em todo ato de transcender “sem a qual o projecto seria mera intenção vazia” (BLANC, 1998, p.299), e essa base ou ponto de partida nada mais é do que *o ente que se é*, ou seja, diz respeito ao que *Ser e Tempo* denominou

⁴ “Cativação” é a proposta de tradução das Edições 70 do termo *Bodennehmen*. Literalmente, *Bodennehmen* seria tomar-terra ou tomar-base. (PAIVA, 1998, p.122).

de ser jogado (*Geworfenheit*)⁵. O modo de ser-jogado, comenta Jaran (2010, 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 dessas possibilidades.

O fato de ser jogado em meio aos entes implica, com efeito, 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 no sentido de tomar base – somente algumas dessas possibilidades encontram-se realizadas. O mundo efetivo traduz-se, com efeito, por uma retirada das possibilidades não efetivas. Graça a essa retirada, o mundo apresenta-se 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:

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)

⁵ 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, 2010, p.276, tradução nossa).

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”: “... 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 (*Bergründung 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 esse terceiro momento. Segundo esse 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 do porquê reduz-se, de fato, a três formas principais que o filósofo 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, 2007, p.111 e 113). Essa lista exaustiva das possibilidades de interrogação torna manifesto que o porquê funciona como um guia para certa compreensão das estruturas fundamentais do ser e que, por sua vez, é preliminar e preconceitual. Essas questões não são orientadas por acaso: elas interrogam o porquê 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, como aquela que desempenha o papel da condição de possibilidade do “porque”. A compreensão do ser não é 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, 2007, 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” (*Met.* 1013a 17-18). 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 encontra-se 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, propriamente, não é um quarto elemento, mas um elo 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 (*das Motiv*)” (HEIDEGGER, 1978, p.137, tradução nossa). A relação intencional que leva em consideração todo o agir dos entes, que segundo Heidegger (1978) foi relegada por Aristóteles em seu tratado *Ética a Nicômaco*, 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, ainda, 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, 2007, 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.

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 integração dos momentos do fundar (a liberdade). Essa co-pertença, portanto, só é possível num horizonte transcendental, numa articulação com o ser do *Dasein*.

Considerações Finais

A novidade heideggeriana, se é que se pode dizer assim, ou mesmo sua contribuição para a discussão da liberdade, à medida que esta está atrelada a ideia de fundamento, dá-se quando Heidegger questiona o absoluto dado pela filosofia racionalista moderna, tal como alcançou Leibniz.

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, 2007, 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 pre, 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, 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 da liberdade como fundamento. Se a tradição metafísica sempre exigiu para si fundamentos, de modo a pressupor que esses fariam o papel do absoluto, para Heidegger, a exigência de fundamentos não segue imediatamente um absoluto, pois estabelecer fundamentos é reconhecer a possibilidade de estabelecê-los. Com efeito, essa discussão sobre a liberdade, dentro da perspectiva do pensamento heideggeriano, não para nesses dois tratados, ela prossegue, de modo a incluir outras temáticas como a verdade, no tratado de 1930 *Sobre a essência da verdade* bem como a própria *questão do ser*, no seu longo comentário sobre a ética de Kant, desse mesmo ano, e tomo fôlego até o final dos anos 30 nos diálogos com Schelling, já depois da *Kehre*. Comenta Jarran (2010a) que a questão da liberdade para Heidegger não aparece em seus escritos simplesmente como uma questão isolada, ao contrário, foi um longo esforço de fundar toda a metafísica, substituindo inclusive todos os conceitos da ontologia

fundamental de *Ser e Tempo*, a partir do conceito de liberdade. Essa nova proposta, denominada pelo filósofo de “Metafísica do *Dasein*”, encontra-se no cerne da raiz da *Kehre* uma vez que ela prepara o abandono da crença heideggeriana no projeto criado em *Ser e Tempo*.

Em suma, pode-se dizer que, em Heidegger, a problemática do fundamento implicou a abertura discussão sobre a liberdade que, por sua vez, necessitou de uma tematização ontológica. 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. A liberdade, assim tematizada manifesta-se como a origem do fundamento, mas não só, ela seria o início de uma longa construção teórica e que teria impactos decisivos no pensamento de Heidegger.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Texto grego e tradução ao lado. Tradução Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005, v.II.

BLANC, M. F. *Estudos sobre o ser*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, v.1.

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

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

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

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

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

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

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

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

LEIBNIZ, G. W. Princípios de Filosofia ou Monadologia, In: _____. *Obras escolhidas*. Tradução Antônio Borges Coelho. Lisboa: Livros Horizontes, [s.d], pp.156-180.

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