

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

BRUNO LEMOS HINRICHSEN

**O SENTIDO DA TRANSCENDÊNCIA NA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA
DE MARTIN HEIDEGGER**

RECIFE

2017

BRUNO LEMOS HINRICHSEN

**O SENTIDO DA TRANSCENDÊNCIA NA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA
DE MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena.

RECIFE

2017

Catálogo na fonte
Bibliotecária: Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

H664s Hinrichsen, Bruno Lemos.
O sentido da transcendência na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger / Bruno Lemos Hinrichsen. – 2017.
123 f. ; 30 cm.

Orientador : Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2017.
Inclui referências e apêndices.

1. Filosofia. 2. Transcendência. 3. Fenomenologia. 4. Hermenêutica. 5. Heidegger, Martin, 1889-1976. I. Sena, Sandro Márcio Moura de (Orientador). II. Título.

101 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2018-128)

BRUNO LEMOS HINRICHSEN

**O SENTIDO DA TRANSCENDÊNCIA NA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA
DE MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: 29 / 09 / 2017.

Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (Avaliador interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos (Avaliador externo)
Universidade Federal da Paraíba

A Juan Bonaccini *in memoriam*.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que, de uma forma ou de outra (e ainda que o desconheçam) me ajudaram nesse caminho – sinuoso, boa parte das vezes, se bem que ainda assim proveitoso, inclusive por me mostrar duas coisas: limite e finitude.

Agradeço igualmente ao professor Sandro Sena (a quem muito admiro e tenho como um norte acadêmico desde o meu primeiro semestre de graduação) pela orientação e, outrossim, pela participação no Grupo Heidegger da UFPE. Agradeço aos professores Jesus Vázquez e Thiago Aquino, pelas contribuições e críticas ao trabalho. Agradeço, também, ao professor Roberto Markenson, pelos amplos diálogos. E agradeço, especialmente, ainda que não se faça escutar, ao professor Juan Bonaccini, a quem nutria um grande carinho e admiração.

Geh unter, schöne Sonne, sie achteten
Nur wenig dein, sie kannten dich nicht,
Denn mühelos und stille bist du
Über den Mühsamen aufgegangen.

Põe-se, belo sol, a ti eles notaram
Apenas pouco, a ti eles não conheceram,
Pois sem esforço e tranquilamente
Passaste tu por sobre os esforçados.

(HÖLDERLIN, Friedrich, 2003, tradução nossa).

RESUMO

O problema da transcendência é, em “Ser e Tempo”, de suma importância, muito embora seja apenas brevemente tematizado, particularmente no §69, c, do referido tratado. Ocorre, contudo, que nas obras imediatamente anteriores e posteriores à sua publicação, Heidegger tematiza mais abertamente essa questão e a apresenta como um ponto fulcral ao entendimento do seu projeto de uma analítica fundamental do ser-aí. Sendo assim, em textos como “Da Essência do fundamento” e “Fundamentos Metafísicos da Lógica a partir de Leibniz”, respectivamente de 1929 e 1928, a questão da transcendência é elaborada de tal modo que ela toma imensas proporções dentro da analítica existencial. O problema passa a ser, então, como é possível circunscrever o problema da transcendência, uma vez que ele não está plenamente desenvolvido em apenas uma obra e, ademais, não é sempre tematizado a partir da mesma perspectiva? Isso ainda é uma tarefa a se cumprir e o objetivo desse trabalho é o de justamente, diante dessa questão, elucidar a transcendência como ser-no-mundo, mostrá-la em seu caráter compreensivo e delimitá-la em relação à liberdade para o fundamento.

Palavras-chave: Transcendência. Transcendental. Ser-no-mundo. Metafísica. Fundamento.

ABSTRACT

The problem concerning transcendence is, amidst “Being and Time”, of big importance, although it be just briefly thematised, particularly in §69, c, from the referred book. It occurs, though, that in his immediately previous and subsequent works, Heidegger brings more openly this question and shows it as a subject of most importance to the understanding of his project of a fundamental analytic of being-there. Moreover, in texts just like “from the essence of grounding” and “metaphysical foundations of logic”, respectively from 1929 and 1928, the transcendence question is made up in such a way that it takes some enormous proportions in his analytics. The problem is then turned to the question of how it is possible to circumscribe the problem concerning transcendence, as it is not fully developed in only one work and, thus, it is not ever brought up from the same perspective. This is yet something to be fulfilled and the aim of this dissertation is exactly to, facing this question, light the transcendence as being-in-the-world, show it in its comprehensive character and face it with the freedom to grounding.

Keywords: Transcendence. Transcendental. Being-in-the-world. Metaphysics. Ground.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BT	<i>Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)</i> [contribuições à filosofia (do acontecimento apropriativo)] – GA 65.
DT	Doutrina dos transcendentais.
GA	<i>Gesamtausgabe</i> [obras completas].
i.e.	<i>id est</i> [isto é].
KrV	<i>Kritik der Reinen Vernunft</i> [crítica da razão pura].
SZ	<i>Sein und Zeit</i> [ser e tempo] – GA 02.
v.g.	<i>verbi gratia</i> [por exemplo].
WM	<i>Was ist Metaphysik</i> [o que é metafísica] – GA 09.
WG	<i>Vom Wesen des Grundes</i> [da essência do fundamento] – GA 09.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	O CONCEITO DE ‘MUNDO’ NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL	15
2.1	O CONCEITO TRADICIONAL DE MUNDO COMO UMA FORMALIZAÇÃO	18
2.1.1	A exposição metafísica do conceito de mundo	18
2.1.2	Desarticulação do conceito metafísico de mundo	20
2.2	DA CONCEPÇÃO FENOMENOLÓGICA DE ‘MUNDO’	23
2.2.1	Significado de indicação formal	23
2.2.2	O papel da indicação formal face o problema da revitalização ontológica do problema do mundo	30
2.2.3	Da indicação formal ao ser-no-mundo	32
2.3	O SER-AÍ COMO SER-NO-MUNDO	34
2.3.1	O ser-em e o ser-aí como ser-no-mundo	34
2.3.2	A lida prática do ser-aí ocupado como um modo de ser-em(-o-mundo)	37
2.3.3	A significância	44
3	A NOÇÃO DE TRANSCENDÊNCIA EM MARTIN HEIDEGGER	50
3.1	APRESENTAÇÃO INICIAL DO CONCEITO DE TRANSCENDÊNCIA	50
3.2	TRANSCENDENTE E TRANSCENDENTAL	59
3.2.1	O ser <i>qua</i> ente como o transcendente em um sentido derivativo e ôntico	60
3.2.2	Transcendente/transcendental para além da objetualidade do objeto ou da subjetividade do sujeito encapsulado	64
3.3	A TRANSCENDÊNCIA DO SER-AÍ ENQUANTO SER-NO-MUNDO	75
3.3.1	Da significação à compreensão de ser	76
3.3.2	Às coisas, ao ser-com e a si mesmo (ipseidade)	89
4	O CONCEITO EXISTENCIAL DO TRANSCENDENTAL ELABORADO A PARTIR DO FUNDAMENTO	98
4.1	O CARÁTER PROJETIVO DO SER-AÍ: TRANSCENDÊNCIA COMO ERIGIR	101
4.2	O CARÁTER AFETIVO DO SER-AÍ: TRANSCENDÊNCIA COMO TOMAR-CHÃO	104
4.3	O CARÁTER INTENCIONAL DO SER-AÍ: TRANSCENDÊNCIA COMO FUNDAMENTAR	106
4.4	A TRANSCENDÊNCIA E O TRANSCENDENTAL EM SENTIDO FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL	108

5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	112
	REFERÊNCIAS	115
	APÊNDICE A – CRONOLOGIA DOS TEXTOS HEIDEGGERIANOS DO PERÍODO FUNDAMENTAL-ONTOLÓGICO	121
	APÊNDICE B – PROPOSTA DE DIVISÃO DE SZ.....	123

1 INTRODUÇÃO

Todo pesquisar é um deter-se sobre, investigar detidamente, demoradamente. Tomar fôlego para, depois, afogar-se em. Não podia ser diferente com esta dissertação. Sinceramente, como ocorre nos momentos de deriva dedicados, o fôlego deve ser grande para abarcar as profundezas das águas em que se navega. Quase todas as vezes é Ahab, o capitão¹, quem, do alto de sua fragilidade, faz-se forte para seguir o rumo em caça – preparado, arpão em punho, desnortado com os rastros deixados pelo que se busca. Ahab é um típico pesquisador, e, como tal, segue indícios, embora muitas vezes se perca – fique à deriva. Em momentos de calma: um tédio total. Em tempestades: excesso de movimento. E pesquisa-se. Às vezes com grandes rastros, muitos indícios – tantos que confundem; outras vezes, e não raras as vezes, tão tomado por uma lassidão que, ruminante, come o último pedaço de carne seca várias e várias vezes, tentando fazer dele uma refeição. E assim pesquisa-se. O projeto do pesquisar coloca o pesquisador, enquanto o que se volta dedicado, em uma tão constante demora diante do pesquisado que sua vida é tomada de assalto e o tema passa a compô-la. De certa maneira é isso o que ocorreu aqui quando do tema deste trabalho: transcendência. Procurou-se reunir o máximo de fontes para que os rastros nunca se perdessem, com o perigo de afogar-se na deriva. Espera-se ter alcançado o objetivo e não ter sido feito naufrago da incompletude.

Pois bem, afastando-se do poético, deve-se buscar, no âmbito dessa introdução enumerar sistematicamente os objetivos a serem perseguidos neste trabalho dissertativo, apresentar uma problemática e guiá-la por um fio condutor, expondo sumariamente o como de sua consumação. Tendo como base o problema da transcendência, uma vez que o título se elabora como “o sentido da transcendência na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger”, é mister observar que se estabelece como objetivo geral a investigação acerca da transcendência no pensamento fenomenológico-hermenêutico heideggeriano, mas tendo por base apenas um “recorte temporal” de sua produção: o período da ontologia fundamental – o que se determina, não sem problemas, entre 1925/26 e 1929/30. Além do mais, tem-se como *magnum opus* de tal período o tratado sob o título “Ser e Tempo” (*Sein und Zeit*)², de 1927, embora inacabado e, muitas vezes, bastante confuso. Além do mais, outras obras do período serão trazidas em auxílio, especialmente “Da Essência do Fundamento” (*Vom Wesen des*

¹ Aqui uma referência ao capitão Ahab, personagem do romance “Moby Dick” de Melville (2002).

² O qual para todos os efeitos, e de acordo com a lista de abreviaturas, será chamado de SZ.

Grundes)³, de 1929, dentre outros títulos das Obras Completas (*Gesamtausgabe*)⁴, tanto do período supramencionado quando de outras épocas, como obras do Jovem Heidegger ou posteriores à virada (*Kehre*). Isso se fez no intuito de não apenas problematizar, senão, igualmente, situar a perspectiva heideggeriana em função de suas mudanças terminológicas e, muitas vezes, de suas autocríticas. Na verdade, entende-se, é até um equívoco considerar que se tratam de obras, pois é certo que já desde a edição da GA, reunidas sob a epígrafe “caminhos: não obras” (*Wege: nicht Werke*), tem-se em conta o interesse de Heidegger em ver seu pensamento como um “em caminho de...”.

Ora, tendo delimitado o tema, deve-se expor quais são os objetivos gerais do trabalho. Desse modo, surge como objetivo geral a investigação e análise da transcendência. Como objetivos específicos, por seu turno, seguem os seguintes grandes grupos, os quais são subsequentemente subdivididos: *a*) apresentar o conceito de mundo a partir da ontologia fundamental; *b*) analisar, desenvolver e problematizar a transcendência como ser-no-mundo; e *c*) inquirir acerca do desdobramento da transcendência tendo como fio condutor o problema do fundamento, como exposto em WG.

a) Para que o problema do mundo apareça de forma temática e bem elaborada como pressuposto de articulação e encaminhamento à transcendência, deve-se ter em conta os seguintes passos: i) apresentar a noção do conceito metafísico tradicional de mundo e mostrar como ele pode ser desarticulado em função de uma noção não referencial indicativo-formal de mundo, na qual o conceito fenomenológico surge e deixa ver mundo como uma habitação, uma morada; ii) analisar ‘mundo’ a partir do existencial ser-no-mundo e deixa-lo ser visto enquanto uma lida prática que estabelece sentido na conjuntura e significância; e iii) elaborar o modo de apresentação do ser-no-mundo, a partir do qual mundo se mostra como o para onde da ultrapassagem, encaminhando ao problema da transcendência.

b) Uma vez que mundo é o em direção a que o ser-aí é o aberto, colocando-se como um já fora, o problema da transcendência surge em SZ e na ontologia fundamental como algo a ser questionado, conquanto não há nenhum equivalente na tradição filosófica. Assim, uma vez que a questão pela transcendência deve, ainda, ser respondida, propõe-se: i) apresentar sumariamente o problema da transcendência na fenomenologia hermenêutica como um já fora aberto; ii) analisar e distinguir os tipos de transcendência próprios das tradições onto(teo)lógica e epistemológica, ressaltando de que modo não há de confundir com a transcendência de tipo fundamental, porquanto nem se transcende a âmbitos de entes mais elevados e nem de dentro

³ A partir de então, WG, como da lista de abreviaturas.

⁴ Seguindo a abreviatura, GA.

para fora, como pretendiam, grosso modo e respectivamente, a tradição teológico-metafísica e a epistemológica; iii) Inquirir de que modo a transcendência se faz compreensiva, i.e., como ela, alijada da história da ontologia, e assentada na ontologia fundamental, deixa ao ser-aí a tarefa de compreender ser e, com isso, projetar-se em seu poder-ser para assim ser livre enquanto um si-mesmo que a cada vez é sempre seu.

c) Tendo alcançado o conceito de transcendência e o seu sentido dentro do pensamento fenomenológico impetrado por Martin Heidegger, surge como problema uma exposição do conceito existencial de transcendental, o que se faz, em primeiro momento a partir da questão do fundamento, pois a liberdade que a transcendência desvela é sempre um estar livre para o fundamento, para o fundar. Assim: i) procura-se interpretar o modo pelo qual os três modos de fundar (erigir, tomar-chão e fundamentar/legitimar) se constituem a partir do ser todo estrutural do ser aí, i.e., do cuidado (existencialidade, facticidade e decadência), tendo, por outro lado, um destino transcendental; e ii) interpreta-se o transcendental heideggeriano a partir da transcendência, mostrando que tudo o que diz respeito à transcendência é, dentro da tarefa da ontologia fundamental, transcendental – fazendo com que todos os momentos constitutivos existenciais do ser-aí sejam encarados como de ordem transcendental, ainda que sem precedente na tradição filosófica.

Ora, diante dessa sumária apresentação, entende-se que se deve alcançar como resultado a compreensão da articulação do fenômeno da transcendência a partir dos escritos (ou caminhos) heideggerianos e com isso se possa elucidar a problemática, que, parece, ainda não é de todo clara, muito embora na maior parte da literatura ela seja dada como ponto pacífico.

2 O CONCEITO DE ‘MUNDO’ NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

Aqui, onde habitam os deuses, fiz minha morada | Bosques e arbustos misturam-se à revelia | Roupas lavadas penduro à menor das árvores | sento-me à fonte; das pedras, nasce meu vinho | Abro as janelas à trilha dentre os bambus | Finas sedas tornaram-se embrulho de livros | Remando desço o rio, entre cantos à lua | Leva-me o vento ao retorno: e ainda recito.
(XUANJI, Yu)

Tendo em vista a tarefa a ser empreendida nesta dissertação – i.e., a tarefa de esclarecer o sentido da transcendência –, a fim de que não se parta de uma arbitrariedade, é necessário analisar a, quiçá original, concepção de mundo apresentada em SZ. Dessa maneira, já que a questão fundamental do tratado é orientada pela tarefa de mostrar o que é ‘ser’, ou melhor, qual “o sentido de ser”, e já que, na analítica existencial, Heidegger (2006) parte de um ente específico – o ser-aí⁵ –, cujo primado ôntico-ontológico⁶ o coloca numa posição privilegiada em relação aos demais entes, então para esclarecer a concepção heideggeriana de mundo (partindo-se do primado do ser-aí), deve-se ter em conta a sua compreensão de ser. Para tanto, nas notas marginais à SZ, quando comentando o termo ‘ser-aí’ (*Dasein*), Heidegger (2006, p. 440) escreve: “ser, aqui, não apenas como ser do homem (existência). Isso é esclarecido pelo seguinte. O ser-no-mundo encerra *em si* a referência da existência ao ser na totalidade: compreensão de ser”.⁷ E mais, o ser-aí jamais pode ser confundido com o que se habituou chamar de indivíduo singular ou de *ego*: “o ser-aí neutro não é, para tanto, o singular egoísta, também não o indivíduo ôntico isolado”⁸ (HEIDEGGER, 1978, p. 172).

Seguindo o mote de uma boa circularidade⁹ (HEIDEGGER, 2006, p. 7-8), pode-se levar em conta a estrutura do mundo do ser-aí a partir da compreensão de ser. Para tanto, Heidegger (2006, p. 12) afirma sobre a “compreensão de ser” (*Seinsverständnis*)¹⁰ – que é, para

⁵ Adotou-se a tradução ‘ser-aí’ para o termo alemão “*Dasein*”, a qual será utilizada a partir de então.

⁶ Cf. SZ, §§ 3º e 4º.

⁷ Original: “Sein aber hier nicht nur als Sein des Menschen (Existenz). Das wird klar aus dem Folgenden. Das In-der-Welt-sein schließt *in sich* den Bezug der Existenz zum Sein im Ganzen: Seinsverständnis”.

⁸ Original: “*Dieses neutrale Dasein ist daher auch nicht das egoistisch Einzelne, nicht das ontische isolierte Individuum*”.

⁹ A circularidade, ou, para usar o termo oferecido por Stein (2014, p. 55), a “boa circularidade”, é analisada por King (2001, p. 23-24) como um traço de distinção na analítica existencial – jamais, na qualidade de um defeito na razão dedutiva –, onde há uma espécie de circuito no qual ambos, ‘ser’ e ‘homem’, circulam um ao outro. É a partir dessa ideia, destarte, que se pode dizer em SZ que o ponto de partida para responder à questão do ser é o ser-aí, ao passo em que, simultaneamente, o ser é aquilo que determina e permite que o ser-aí seja o que e quem é ao modo de sua existência.

¹⁰ De acordo com King (2001, p. 42), tanto no modo da existência própria quanto no da existência imprópria – que são, para Heidegger (2006, p. 42-43), com fundamento no existencial “ser-sempre-meu” (*Jemeinigkeit*), os dois modos de ser do ente que se diz ser-aí –, é certo a partir da leitura de SZ que o ser-aí, enquanto existente, relaciona-se com o seu ser no modo de uma compreensão de ser. Ademais, a revisão realizada por Heidegger

ele, um modo privilegiado de ser do ser-aí; aberto enquanto existência – o caráter ontológico do ente que compreende ser, i.e., o ente que a cada vez é sempre seu:

Daí, se nós reservarmos o título de ontologia para as questões explicitamente teóricas pelo sentido do ente, então o que estava sendo pensado como o ser-ontológico do ser-aí deve ser designado como pré-ontológico. Isso não significa, entretanto, simplesmente sendo-onticamente, senão sendo no modo de uma compreensão do ser.¹¹

O ser-aí existe, i.e., ele já sempre é no modo de uma compreensão de ser. Acontece que a sua argumentação da compreensão de ser é desenvolvida com a inclusão da noção de ‘mundo’ (*Welt*), e, para ser mais específico, da “compreensão de mundo” e da estrutura constitutiva do ser-aí como ser-no-mundo (aberto), porquanto Heidegger (2006, p. 13) afirma: “pertence essencialmente ao ser-aí: ser em um mundo. Por isso, a compreensão de ser pertencente ao ser-aí, diz respeito de maneira igualmente originária à compreensão de ‘mundo’ e à compreensão do ser dos entes, que se tornam acessíveis dentro do mundo”.¹² É importante notar, entretanto, que o modo de apreensão, ou o modo pelo qual Heidegger (2006, p. 17) eleva e traz à tona o ser desse ente¹³ (ser-aí) é a partir de um ente determinado: este ente que cada um já sempre é e que tem para si o seu si mesmo, i.e., o ser-aí. Essa compreensão é o modo pelo qual o ser-aí, interpretando, está desperto para si mesmo, conquanto Heidegger (1988, p. 15) diria ainda em 1923 que:

Na hermenêutica forma-se para o ser-aí uma possibilidade; a de tornar-se e ser para si *compreensível*. Essa compreensão, que cresce na interpretação, é totalmente incomparável com o que habitualmente se chama compreensão, um comportar-se cognoscitivo para com outra vida; não é, absolutamente, um portar-se com... (intencionalidade), mas um *como do ser-aí* mesmo; terminologicamente, que seja fixado, de antemão, como *o estar desperto* do ser-aí para si mesmo.¹⁴

(2003, p. 252-253) no BT pode contribuir para o entendimento da questão da compreensão do ser e, outrossim, para o problema da relação entre sujeito e objeto – a qual se colocaria como um falso problema se se parte da “*unicidade do seer*” –, assim, como, em última análise contribui ao entendimento do modo particular pelo qual Heidegger (2006, p. 202-208) tematiza a realidade do mundo exterior (SZ, § 43, a).

¹¹ Original: “Wenn wir daher den Titel Ontologie für das explizite theoretische Fragen nach dem Sinn des Seienden vorbehalten, dann ist das gemeinte Ontologisch-sein des Daseins als vorontologisches zu bezeichnen. Das bedeutet aber nicht etwa soviel wie einfachhin ontisch-seiend, sondern seiend in der Weise eines Verstehens von Sein”.

¹² Original: “Zum Dasein gehört aber wesentlich: Sein in einer Welt. Das dem Dasein zugehörige Seinsverständnis betrifft daher gleichursprünglich das Verstehen von so etwas wie ‘Welt’ und Verstehen des Seins des Seienden, das innerhalb der Welt zugänglich wird”.

¹³ Aqui, optou-se por “eleva e traz à tona o ser dos entes” para traduzir a expressão “*erwächst die Hebung des Seins dieses Seiendes*”.

¹⁴ Original: “In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst *verstehend* zu werden und zu sein. Dieses Verstehen, das in der Auslegung erwächst, ist mit dem, was sonst Verstehen genannt wird als ein erkennendes Verhalten zu anderem Leben, ganz unvergleichlich; es ist überhaupt kein Sichverhalten zu... (Intentionalität), sondern ein *Wie des Daseins* selbst; terminologisch sei es im vorhinein fixiert als *das Wachsein* des Daseins für sich selbst”.

O problema da facticidade indica que o ser-aí é apreendido, antes de tudo e na maioria das vezes (*zunächst und zumeist*), em sua cotidianidade mediana; e é daí que se deve retirar estruturas essenciais¹⁵. Desse modo, tendo em vista que a exposição que segue deve levar em consideração a caracterização de mundo, nada mais claro do que abordar o mundo “do” ser-aí no seu modo mais recorrente, i.e., ao modo como ele *é* antes de tudo e na maioria das vezes. Partindo da análise da cotidianidade do ser-aí, deve-se chegar à compreensão de ser – e isso não porque há modos ou primazias (sequencialidades), conquanto se deve pensar na cooriginariedade ontológica dos existenciais na fenomenologia hermenêutica. Mas bem, o ser-aí é cotidianamente, na lida, *como* ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), daí a sua compreensão de mundo, ou, como coloca Heidegger (2006, p. 66): “no fio condutor do ser-no-mundo cotidiano, a que também chamamos de *lida em* o mundo e *com* o ente intramundano”.¹⁶

Levando em consideração que Heidegger (2006, p. 35) afirma reiteradamente que a fenomenologia tem o caráter de deixar ver aquilo que *é*, mas não se mostra antes de tudo e na maioria das vezes, embora *já* pertença àquilo que assim se mostra “de tal modo que constitui o seu sentido e fundamento”¹⁷, apresentar o conceito de mundo a partir de sua vulgarização cotidiana e deixar vê-la na tarefa da destruição de sua universalização metafísica¹⁸ ao modo de uma indicação formal (*formale Anzeige*) é uma tarefa crucial. Além do mais, lembrando que o problema da transcendência é constituído em SZ a partir do itinerário do ser-no-mundo e que aquilo que ‘constitui’ (*ausmacht*), como Heidegger (2006, p. 440) aponta em suas notas marginais, é a própria verdade do ser (*Wahrheit des Seins*), então a presente seção tem como destino a preparação para o problema da transcendência, a ser desenvolvido na seção 2. Por

¹⁵ A palavra ‘essencial’, ‘*wesenhaft*’ no original, não indica nada como presente-à-mão (cf. nota de n. 23), ou seja, ela não tem o peso do engessado termo ‘*substantia*’, nem mesmo do grego ‘*parousía*’ (παρουσία). É, antes, essencial, aquilo que permite ver o fenômeno de forma originária; o que abre e desvela o fenômeno em seu ser. Para uma exposição da formalização do conceito de ser como *substantia/parousía*, cf. GA 31, § 8º (HEIDEGGER, 1982, p. 55-73).

¹⁶ Original: “[...] *am Leitfaden des alltäglichen In-der-Welt-seins, das wir auch den Umgang in der Welt und mit dem innerweltlichen Seienden nennen*”.

¹⁷ Original: “[...] so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht”.

¹⁸ Husserl (1976, p. 33), após diferenciar a formalização da generalização, afirma que: “toda essência formal possui, por outro lado, sua extensão formal ou ‘matemática’”. Original: “*Jedes formale Wesen hat andererseits seinen formalen oder ‘mathematischen’ Umfang*”. Já Heidegger (1995b, p. 59) vai além e contrapõe a “indicação formal” ao par universalização formal (formalização)/universalização genérica (generalização): “O que há de comum entre a universalização formal e a universalização genérica é que ambas se colocam no sentido de ‘geral’, ‘universal’, ao passo em que a indicação formal não tem nada a ver com a generalidade, universalidade. O significado de ‘formal’ na indicação formal é originário. Pois já se pretende na ontologia formal uma forma objetual acabada”. Original: “*Das Gemeinsame von Formalisierung und Generalisierung ist, daß sie in dem Sinn von ‘allgemein’ stehen, während die formale Anzeige mit Allgemeinheit nichts zu tun hat. Die Bedeutung von ‘formal’ in der ‘formalen Anzeige’ ist ursprünglicher. Denn man meint in der ‘formalen Ontologie’ schon ein gegenständlich Ausgeformtes*”.

isso, desenvolver-se-á tal seção em três passos: (a) primeiramente deve ser apresentado o conceito tradicional-metafísico de mundo, assim como elaborado pela epistemologia tradicional, para, com isso em mãos, por bases fenomenológicas, desformalizá-lo; (b) depois deve-se analisar de que modo a indicação formal contribui para a formulação do problema do mundo e, por extensão, ao problema da existência e ser-no-mundo; (c) e por fim, deve-se explorar o fenômeno do mundo a partir da estrutura do ser-no-mundo, como modo de ser do ser-aí, a fim de direcionar a pesquisa ao problema da transcendência (foco da seção 2).

2.1 O CONCEITO TRADICIONAL DE MUNDO COMO UMA FORMALIZAÇÃO

Nesta subseção será exposto o modo pelo qual a questão do mundo tem sido tratada pela tradição filosófico-científica – e, outrossim, teológico-transcendente –, e, em seguida, como o pensamento heideggeriano, já desde sua pujante juventude, coloca-se contrário a esse itinerário. Dessa maneira, em primeiro lugar, observar-se-á como se dá o que pode ser chamado de *universalização formal* do conceito de mundo e, posteriormente, tentar-se-á expor um modo de formalização não universal por meio da introdução da noção de mundo na tarefa de atribuição de sentido pelo ser-aí, levando ao problema do método indicativo-formal.

2.1.1 A exposição metafísica do conceito de mundo

Costumeiramente e tradicionalmente, entende-se por ‘mundo’ aquilo que transcende ao “eu”, ao sujeito do conhecimento. Mundo seria o para-fora, para-além, do homem que diz o conhecer e, por isso mesmo, é a própria *extensio* sobre a qual o *ego* reflete e interage representacionalmente. Mundo não é nada além do *jacta* objetual, o lançado para lá; é o *ibi objectuus*, o objeto ali extenso. Situa-se fora: transcende. É claro que transcende, pois se não se pode ter certeza imediata acerca de sua *existentia*¹⁹, i.e., se não é permitido ao *eu* o conhecimento certo e seguro de sua natureza, como seria possível dar-lhe uma mesma caracterização ontológica?²⁰ De fato, o mundo é um transcendente; ele só pode sê-lo: o mundo transcende. Mas transcende em que sentido? Ora, obviamente, levando em consideração o

¹⁹ Seguindo o pensamento de Heidegger (2006, p. 42), faz-se uma diferença para as palavras ‘*existentia*’ (em latim, remetendo à denotação, i.e., aquilo que é presente) e ‘existência’ (advinda do alemão ‘*Existenz*’, trazendo a conotação própria da analítica existencial do ser-aí). Dessa maneira, ‘*existentia*’ e ‘ser simplesmente dado’ são sinônimos. Cf. a nota de n. 23.

²⁰ Cf. Descartes (2004), particularmente a segunda meditação, na qual é discutida a precedência ontológica da questão do conhecimento da *res cogitans* (coisa ou substância pensante) sobre a *res extensa* (coisa ou substância extensa).

pensamento moderno inaugurado por Descartes, como um mero *dado*, um estar estendido sobre tudo o que se lança o olhar. O mundo é algo que se conhece – domina-se-lhe, toma-se-lhe, verte-se-lhe a mão que o executa e o modifica. Mundo é tudo, menos mundano no sentido ontológico-existencial²¹: é *dado* e, justamente por isso, meramente presente: *ubi mundus jacta est, ibi objectuus*²² – onde o mundo lançado está, ali o objeto.

Tal estrutura faz com que o mundo (e mesmo o sujeito consciente) seja visto dentro de um espaço representacional *dado*, meramente presente, que se dissolve nas formas estáticas do ser simplesmente *dado*²³. Nesse caso específico no ser *dado*, como uma simples *existentia*, uma mera substancialidade, para a consciência. Essas abordagens que tomam o simplesmente *dado* ou o ob-jeto (*Gegen-stand*) tendem a considerar o mundo a partir de uma visão quantificadora, na qual algo está sob a vontade ou império de um sujeito *x* que seja. Aliás, coisa contraposta ao sujeito, que a conhece por qualquer meio que seja. O mundo, assim como é tomado pela epistemologia tradicional, não passa de um espaço exteriormente presente, que por estar presente é objeto para um sujeito consciente de si mesmo e de seu entorno. Ou ainda, como colocaria Giachini (2006, p. 29), “filhos da modernidade, [...] mundo para nós é mundo físico espaço-temporal. [...] só pode se dar na subjetividade do cogito, na medida em que abstrai o qualitativo do mundo e passa a apreender o quantitativo como seu determinante básico”. O próprio Heidegger (1995a, p. 9), contudo, dá uma resposta ao problema do quantitativo, do ser calculável, com uma análise do tempo do relógio, na qual se perde a “essência” do tempo a partir do medir-tempo: o mesmo valeria para a questão do mundo, a partir do paradigma científico – mede-se o mundo, mas não se lhe dá a devida observação existencial²⁴.

²¹ Cf. seção 1.3.

²² Existe um brocardo latino, bastante utilizado nos estudos jurídicos, que diz “*ubi societas, ibi jus*”, i.e., “onde a sociedade, ali o direito”. Aqui, faz-se referência a tal brocardo, mas trazendo o ponto de discussão que é a *existentia* transcendente do mundo.

²³ “Ser simplesmente *dado*” é a tradução adotada por Marcia Schuback (HEIDEGGER, 2009) para o termo alemão ‘*Vorhandenheit*’, mas uma tradução literal e talvez mais precisa, no sentido de que indica mais propriamente o que é intentado pelo termo, seria ‘*substancialidade daquilo que está diante da mão*’. ‘*Vorhandenheit*’ Indica tudo aquilo que, por ser tomado como coisa *em-si*, é compreendido pela tradição como tendo um *quid*, i.e., como uma substância (οὐσία). Tudo aquilo que tem o caráter de estar à mão é tomado como em sua *existentia*. Por seu turno, bem observadas as coisas, a palavra é constituída de várias partículas: (a) o prefixo ‘*vor-*’, que tem o significado de ‘diante’, ‘antes’; (b) o substantivo ‘*Hand*’, que se traduz por ‘mão’; e o sufixo ‘*-heit*’, que forma substantivos abstratos. Sendo assim, ‘*Vorhandenheit*’ poderia ser traduzido por “*presente-à-mão*”, marcando a presença como característica do que subjaz; a própria substância. Para ser mais específico, Heidegger (1978, p. 183) acrescenta haver dois sentidos complementares para οὐσία na tradição: “οὐσία é ser no sentido do *modus existendi*, do presente-à-mão. [...] οὐσία é ser no sentido do *modus essendi*: ser-quê, conteúdo-de-quê, essência; aquilo que faz algo ser o que é – ‘exista’ ou não”. Original: “οὐσία ist Sein im Sinne des *modus existendi*, des *Vorhandenseins*. [...] οὐσία ist Sein im Sinne des *modus essendi*: Was-sein, Was-gehalt, Wesen, das, was etwas zu dem macht, was es ist – mag es ‘existieren’ oder nicht”.

²⁴ Partindo de uma crítica ao modelo mecanicista e quantificador, Baudrillard (1991, p. 8) afirmou que a racionalização científica e a questão da técnica (tão especial para Heidegger tardiamente) veio a subverter a lógica estrutural da relação de mundo, ao ponto de sequer continuar a haver ‘mundo’ como o lançado-para-

Do mesmo modo, o mundo pré-moderno, tomado como ‘*ordo*’, i.e., ordem e totalidade da unidade da natureza criada (FONTANIER, 2007, p. 100-101), não permite uma visão hermenêutica nos moldes da ontologia fundamental heideggeriana, tese a ser explorada e exposta neste trabalho: é apenas uma formalização do *locus* (do ‘onde’ cada coisa toma o seu lugar no firmamento) para o qual o ser se dá enquanto *ens creatum* (ente criado), tendo como fundamento o *factum* da *existentia* (mera presentidade) de Deus, o *ens increatum* (ente não-criado) e presentificado no tempo eterno²⁵. A concepção tradicional de mundo é, desse modo, abstrata e metafísica; e essa abstração metafísica do conceito de mundo é um óbice à compreensão adequada da vida fática do ser-aí, pois, como coloca Heidegger (1988, p. 7) “o como do ser abre e delimita o aí a cada vez possível. Ser – transitivo: ser a vida fática”²⁶. É esse o sentido pretendido por Heidegger com a formalização do conceito de mundo, retirando-o de sua morada ob-jectual, justamente porque “um mundo para ele é mais do que um agregado de coisas”²⁷ (MORRISTON, 1972, p. 454). Eis a tarefa a ser apresentada nesta seção.

2.1.2 Desarticulação do conceito metafísico de mundo

É interessante notar que mesmo antes do período fundamental ontológico (1926-1930)²⁸, Quando ainda em 1920/21, em sua preleção de inverno na Universidade de Freiburg, o então bastante jovem Heidegger (1995b, p. 11-12) teria esboçado o que ‘mundo’ significa, entrando em desacordo com o até hoje cientificamente vigente conceito tradicional, advindo das ciências da natureza, e, mesmo, com o sentido teológico de ordenação inteligente (*ordo*):

A experiência de vida é mais do que a simples experiência de tomada de conhecimento, ela significa a total colocação ativa e passiva do homem no mundo: nós olhamos a experiência da vida fática apenas segundo a direção do conteúdo experimentado, então designamos o que será experimentado – o vivido –, como “mundo”, e não como “objeto”. “Mundo” é algo para onde se

fora objetual, mas um para-além no qual ‘mundo’ se distancia enquanto *re-criação* do espaço mensurável em termos de cartografia: “Hoje a abstracção já não é a do mapa, do duplo, do espelho ou do conceito. A simulação já não é a simulação de um território, de um ser referencial, de uma substância. É a geração pelos modelos de um real sem origem nem realidade: hiper-real. O território já não precede o mapa, nem lhe sobrevive”. Seria a derrocada do realismo do objeto e o início do reinado idealista do virtual.

²⁵ Cf. Heidegger (1995a, p. 5-6), acerca da concepção do tempo advinda da compreensão teológica da eternidade do tempo ou da eternidade enquanto Deus – um concreto inefável, *ordo* da perfectibilidade do mundo.

²⁶ Original: “*Das Wie des Seins öffnet und umgrenzt das jeweils mögliche ‘da’. Sein – transitiv: das faktische Leben sein*”.

²⁷ Original: “*A world, for him, is more than an aggregate of things*”. É igualmente notável que Morriston (1972) tenha escrito todo o seu texto como uma via de explicação do problema do ‘mundo’ em Heidegger, não obstante, tenha como argumento a derrocada dessa interpretação em favor da tese husserliana de que o mundo tem como substrato de sentido, última e fundamentalmente, a natureza “presente-à-mão” do mundo fisicalista compartilhado.

²⁸ Cf. Anexo A.

pode *viver* (em um objeto não se pode viver). O mundo pode ser formalmente articulado como *mundo circundante* (*Milieu*), como o que nos cruza, para o qual pertencem não apenas coisas materiais, senão também objetualidades ideais, ciências, arte etc. Nesse mundo circundante encontra-se também o *mundo compartilhado*, isto é, outros homens em outra caracterização fática bem determinada: como estudante, docente, parente, chefe etc. – *não* como um exemplar do gênero científico-natural *homo sapiens* entre outros. Finalmente, na experiência da vida fática há também o *eu-mesmo*, o *mundo-próprio*.²⁹

Uma total ressignificação, por assim dizer, pois ‘mundo’, para Heidegger (2006, p. 65) é “‘isso, ‘para onde’ um ser-aí fático enquanto tal vive”³⁰. Diante dessas passagens, acima transcritas, deve-se remontar ao que se pretende com a apresentação de ‘mundo’ no itinerário heideggeriano. Para isso, antes de tudo o mais, é mister precisar que, ainda em SZ, Heidegger (2006, p. 31) elabora uma distinção entre a formalização do conceito de fenômeno e o fenômeno, ele mesmo³¹. Nesse sentido, o que está sendo pensado, parece, é antes o fato de que as concepções vulgares caem tendem a assumir uma série de coisas como óbvias e, para tanto, não passíveis de questionamento. Do mesmo modo, toda a radicalidade do fenômeno do mundo fica perdida em divagações teórico-explicativas do conceito de mundo, cuja aceção não é nada mais do que a simples forma subjetivo-objetiva de se apreender a existência como *existentia* da consciência interna do eu – seja ele o eu empírico, o transcendental ou quaisquer outras alternativas do pensamento formalizadas. Na busca pela radicalização da resposta ao problema do *eu*, é antes necessário apreender na forma de uma indicação, aquilo que é constitutivo: o mundo. É desse modo que Heidegger (2006) pôde estabelecer o modo essencial e constitutivo de ser do ser-aí, de maneira que ser-aí é sempre o ente que o *eu é*, de modo que ele seja si mesmo e a cada vez seu. Exatamente por isso Heidegger (1988, p. 80), nas preleções do semestre de verão de 1923, escrevera que:

“[...] o que, de tal modo, tem-se de antemão em cada acesso e em cada lida designa-se como *posição prévia*. [...] A posição prévia, na qual o ser-aí (ser-

²⁹ Original: “*Lebenserfahrung ist mehr als bloße kenntnisnehmende Erfahrung, sie bedeutet die ganze aktive und passive Stellung des Menschen zur Welt: sehen wir die faktische Lebenserfahrung nur nach der Richtung des erfahrenen Gehalts an, so bezeichnen wir das, was erfahren wird – das Erlebte –, als ‘Welt’, nicht als ‘Objekt’. ‘Welt’ ist etwas, worin man leben kann (in einem Objekt kann man nicht leben). Die Welt kann man formal artikulieren als Umwelt (Milieu), als das, was uns begegnet, wozu nicht nur materielle Dinge, sondern auch ideale Gegenständlichkeiten, Wissenschaften, Kunst etc. gehören. In dieser Umwelt steht auch die Mitwelt, d. h. andere Menschen in einer ganz bestimmten faktischen Charakterisierung: als Student, Dozent, als Verwandte, Vorgesetzte etc. – nicht als Exemplare der naturwissenschaftlichen Gattung homo sapiens u. ä. Endlich steht auch das Ich-Selbst, die Selbstwelt, in der faktischen Lebenserfahrung*”.

³⁰ Original: “[...] das, ‘worin’ ein faktisches Dasein als dieses ‘lebt’”.

³¹ Exatamente da mesma forma como Heidegger (1995b p. 57-65) fez alguns anos antes quando da distinção entre o par formalização/generalização (*Formalisierung/Generalisierung*) e indicação formal (*formale Anzeige*).

aí a-cada-vez próprio) situa-se para essa investigação, deixa-se conceber ao modo de indicação formal: *ser-aí (vida fática) é ser em um mundo*”.³²

Ainda mais interessante é notar que mesmo em 1957, muito tempo depois da conhecida virada (*Kehre*)³³, Heidegger (1958, p. 31) escreveria que se deve interpretar “[...] o mundo como a casa para um habitar originário”, pois é verdade, ainda de acordo com Heidegger (1958, p. 30), que “é digno de questionamento [o fato de] que a natureza mensurável, como o mundo pretensamente verdadeiro, usurpe todo o sentido e todos os hábitos humanos, e transforme e endureça a representação humana em um pensamento simplesmente calculador”³⁴. E isso, se bem pesadas as coisas, é o que se mantém na determinação de ‘mundo’ quer antes quer depois da virada: um estar em oposição ao pensamento calculador como sendo o sentido originário do pensar a relação de sua formação ou organização.³⁵ De fato, é digno de questionamento que o mundo não seja levado em consideração como aquele para o qual a vida fática se dá, senão que ele seja prioritariamente o mundo do cálculo e do conhecimento. Como se pode ver, um olhar calculador não é impossível – aliás, tanto não é impossível que ele se tornou, gradativamente, o principal modo de olhar para o mundo e dele extrair sentido. Mas esse não é e não deve ser o olhar originário – até porque se apenas se segue o pensamento calculador baseado na noção substancial de que um sujeito tem representações mentais a partir da consciência do mundo externo (que justamente por ser externo, é para a consciência do *eu* algo estrangeiro, alienígena), surge o problema da correção da compreensão (quer idealista quer realista) de mundo; problema este que teria sido, entretanto, pretensamente superado pelo modo

³² Original: “[...] das in jedem Zu- und Umgang dergestalt im vorhinein Gehabte sei bezeichnet als *Vorhabe*. [...] Die Vorhabe, in der Dasein (jeweilig eigenes Dasein) für diese Untersuchung steht, läßt sich in formaler Anzeige fassen: *Dasein (faktisches Leben) ist Sein in einer Welt*.”

³³ Parece interessante evidenciar o que fora escrito por King (2001, p. 24) acerca das mudanças no pensamento de Heidegger, ou, mais propriamente, de suas mudanças de tema, estilo e linguagem nos trabalhos posteriores a SZ, em conexão com a ideia de circularidade: “o que muda nos trabalhos tardios de Heidegger é o modo de ‘aproximar-se do círculo’. O ser não é mais alcançado a partir da compreensão do homem, mas, na verdade, é a compreensão do homem que é alcançada a partir do ser e estar manifesto do ser”. Original: “*What changes in Heidegger’s later works is his way of ‘getting into the circle’. Being is no longer approached through man’s understanding, but rather it is man’s understanding that is approached through the manifestness of being*”.

³⁴ Original: “*Es ist jenes Fragwürdige, daß die berechenbare Natur als die vermeintlich wahre Welt alles Sinnes und Trachten des Menschen an sich reißt und das menschliche Vorstellen zu einem bloß rechnenden Denken verändert und verhärtert*”.

³⁵ Cf. Davis (2014), para quem o conceito de mundo no pensamento tardio de Heidegger, em confluência com a exposição do termo ‘*physis*’ no GA 29/30 (HEIDEGGER, 1983), seria um retorno ao significado originário de ‘natureza’, tal como aparece nos pré-socráticos e em Hölderlin, abandonando a posição estabelecida em SZ. Assim, Davis (2014, p. 376-377): “Sigamos o seu desvio de uma projeção transcendental-horizontal de mundo para uma serenidade [*Gelassenheit*] à região-aberta, e leiamos isso enquanto um retorno do mundo ao seu local adequado na vastidão duradoura daquilo que vez ou outra ele chama, junto a Hölderlin, de natureza Original: “*Let us follow his turn from a transcendental-horizontal projection of world to a releasement to the open-region, and let us read this as a returning of world to its proper place in the abiding expanse of what he sometimes calls, with Hölderlin, nature*”.

de ser do ser-aí humano enquanto ser-no-mundo (MORRISTON, 1972, p. 453)³⁶. É isso que se pretende mostrar a partir da análise de ‘mundo’ em SZ, conquanto, no mostrar-se do fenômeno, há sempre aquilo que não se mostra, antes de tudo e na maioria das vezes, como *é*, i.e., o mostrar-se dos fenômenos deve ser alcançado no modo de um desencobrimento, que, por sua vez, se dá de modo indicativo-formal.

2.2 DA CONCEPÇÃO FENOMENOLÓGICA DE ‘MUNDO’

Apresentar-se-á nesta subseção o conceito de indicação formal, assim como foi majoritariamente apresentado pelo período de juventude de Heidegger, para, a seguir, tentar justificar a sua continuidade em SZ e, por conseguinte, no período fundamental-ontológico.

2.2.1 Significado de indicação formal

Mas o que significa dizer “indicativo-formal”, ou melhor, o que é algo como uma “indicação formal”? Heidegger (1995b, p. 55), nos seus escritos de juventude, mais propriamente em um escrito datado do semestre de inverno de 1920/21, sob o título “Introdução à fenomenologia da religião”, iria dizer que: “Nós chamamos de ‘indicação formal’ o emprego metódico de um sentido, que será condutor para a explicação fenomenológica. O que o sentido formal indicador traz consigo mostra, consequentemente, como os fenômenos serão vistos.”³⁷ Entretanto, parece algo banal dizer que o sentido determina ou constitui o modo de abertura à vista de determinados fenômenos, quando se toma por base a teoria do conhecimento tradicional, e, por conseguinte, como atualmente se discute na filosofia da mente e na epistemologia, o problema da determinação conceitual de objetos a partir de um sistema de *input/output* conceitual previamente fixado – tendo por finalidade a formalização do conceito a partir do jogo binário *verdadeiro/falso*. Sim, de fato, é o que parece, a indicação formal mostra ou constitui como o fenômeno a ser analisado será visto, entretanto, com a ressalva de que (HEIDEGGER, 1995b, p. 55): “deve-se estar atento ao sentido da indicação formal, caso

³⁶ Problema a ser desenvolvido em 1.3.

³⁷ Original: “*Den methodischen Gebrauch eines Sinnes, der leitend wird für die phänomenologische Explikation, nennen wir die ‘formale Anzeige’. Was der formal anzeigende Sinn in sich trägt, daraufhin werden die Phänomene angesehen*”

contrário decai-se ou em uma consideração atitudinal ou em uma delimitação regional, a qual se concebe como absoluta”³⁸.

No final das contas, a indicação formal se configura como um modo específico de ajustar a vista para que, vendo o que se pretende ver a partir de algo como um horizonte de sentido, se tenha em mente e faça atento ao modo específico do olhar como uma interpretação possível, na qual a análise fenomenológica não só não seja binária (*input/output*, *verdadeiro/falso*, *realismo/idealismo*), mas que jamais seja um absoluto enclausurado e, por conseguinte, adstrito ao modo particular de ver da ciência. A indicação formal é, antes de tudo o mais, uma indicação do modo de abertura ao horizonte de significação e sentido. E nesse diapasão, Sena (2012, p. 25) é certo:

[...] a indicação formal apenas sugere, assinala, põe na pista, dos fenômenos vitais [...]. O conteúdo objetivo não está dado já com o conceito, isto é, ele não nos entrega, por si mesmo, um “objeto” designado. Isso é manifesto, pois já sabemos que para a fenomenologia hermenêutica não há objeto algum! O conteúdo da expressão fenomenológica formal-indicativa só pode ser encontrado através de uma *tarefa de realização*.

Sendo assim, Heidegger (1995b, p. 59) afirma que “ela [a indicação formal] cai fora do atitudinal teórico”³⁹. E, entretanto, não satisfeito com essa mera afirmação, Heidegger (1995b, p. 63-64) tenta demonstrar o motivo pelo qual a sua afirmação se dá, i.e., o porquê da indicação formal, sendo *formal*, evidenciar-se enquanto um retirar-se do campo objetual:

Por que chama-se ‘formal’? O formal é algo referencial. A indicação deve indicar, antecipativamente, a referência do fenômeno – em um sentido negativo, entretanto, como se fosse uma advertência! [...] A referência e a realização do fenômeno *não* são determinadas de antemão; elas são postas em suspensão. Essa é uma tomada de posição que se opõe maximamente à ciência. Não existe qualquer inserção em uma região de coisas, senão ao contrário: a indicação formal é uma *defesa*, um *asseguramento* prévio, de tal modo que o caráter de realização ainda permanece livre. A necessidade dessa medida de precaução resulta da tendência decadente da experiência de vida fática, que ameaça deslizar continuamente no campo objetual – e do qual, contudo, os fenômenos têm que ser sobrelevados e retirados.⁴⁰

³⁸ Original: “Man muß sich über den Sinn der formalen Anzeige im Klaren sein, sonst verfällt man entweder in eine einstellungsmäßige Betrachtung oder in regionale Eingrenzungen, die man dann als absolute auffaßt”

³⁹ Original: “Sie [formal Anzeige] fällt außerhalb des einstellungsmäßig Theoretischen”.

⁴⁰ Original: “Warum heißt sie ‘formal’? Das Formale ist etwas Bezugsmäßiges. Die Anzeige soll vorweg den Bezug des Phänomens anzeigen – in einem negativen Sinn allerdings, gleichsam zur Warnung! [...] Der Bezug und Vollzug des Phänomens wird nicht im Voraus bestimmt, er wird in der Schwebe gehalten. Daß ist eine Stellungnahme, die der Wissenschaft auf das Äußerste entgegengesetzt ist. Es gibt keine Einfügung in ein Sachgebiet, sondern im Gegenteil: die formale Anzeige ist eine Abwehr, eine vorhergehende Sicherung, so daß der Vollzugscharakter noch frei bleibt. Die Notwendigkeit dieser Vorsichtsmaßregel ergibt sich aus der abfallenden Tendenz der faktischen Lebenserfahrung, die stets ins Objektmäßige abzugleiten droht und aus der wir doch die Phänomene herausheben müssen”.

Dessa maneira, o passo instrumental do método indicativo-formal se atualiza como um permitir filosoficamente a lida não enclausurada no teórico subjetivo-objetivo (universalmente generalizado ou formalizado): cai fora do esquema binário *input/output*, como se coloca hodiernamente, das ciências ônticas, das ontologias regionais. Heidegger abre um esquema no qual não há um conceito determinado pelo âmbito de objetos – e nem sequer um âmbito determinado pela subjetividade como condição de possibilidade para toda experiência possível. O esquema por ele intentado é o de dirimir, progressivamente, os binarismos, os sistemas de antagonismos e oposições – mas não para instaurar uma dialética na qual, como pretende Hegel (2011)⁴¹, tudo seja dissolvido nos passos da suprassunção no absoluto unitário. Essa dissolução dos binarismos, entretanto, se dá para os permitir enquanto possibilidades da existência fática. Dito de outra maneira: a indicação formal é o modo pelo qual Heidegger utiliza a linguagem para poder dizer de forma apropriada o caráter de possibilitação das possibilidades ônticas do ser-aí. Para ilustrar essa posição, Heidegger (1988, p. 80) dirá que deve haver um ajustamento ao curso do olhar, de tal forma que o ponto de vista eminentemente tradicional seja afastado e permita-se ver ao modo da indicação formal:

A indicação formal será sempre mal-entendida, quando ela for tomada como uma proposição fixa e geral, e quando ela for deduzida e fantasiada como construtiva e dialética. Tudo reside em, a partir do conteúdo indeterminado, mas de alguma forma compreensível, da indicação, trazer à compreensão o correto curso do olhar.⁴²

Com isso em mente, alcança-se o ponto mais importante dessa questão, pois, no seu curso de inverno de 1929/30, i.e., já dois anos após a publicação de SZ, Heidegger (1983, p. 425) fala algo que parece, de início, absurdo; i.e., diz que “todos os conceitos filosóficos são *formais indicativos*, e apenas quando eles forem tomados desse modo é que eles darão a autêntica possibilidade do conceber”.⁴³ Essa tese é, verdadeiramente, radical. Não apenas por trazer em si mesma a possibilidade de conceber, como disse o próprio filósofo, senão por permitir que os conceitos filosóficos sejam continuamente e progressivamente revisitados. Os

⁴¹ Cf. MacDowell (1993, p. 91), para quem: “Na sua tentativa de conciliar no seio do espírito o tempo e a eternidade, o relativo e o Absoluto, a história e a filosofia, Heidegger aproxima-se da problemática de Hegel. Abarcando, numa síntese poderosíssima, os mesmos elementos vislumbrados por Heidegger, para confundilos, afinal, num monismo idealista, o sistema de Hegel lança, por isso mesmo, o desafio mais radical à concepção cristã de mundo. À realização do projeto de restauração da metafísica – pensa Heidegger – é indispensável o confronto com ele”.

⁴² Original: “*Die formale Anzeige ist immer mißverstanden, wenn sie als fester, allgemeiner Satz genommen und mit ihr konstruktiv dialektisch deduziert und phantasiert wird. Alles liegt daran, vom unbestimmten, aber irgendwie verständlichen Anzeigegehalt aus das Verstehen auf die rechte Blickbahn zu bringen*”.

⁴³ Original: “*Alle philosophischen Begriffe sind formal anzeigend, und nur, wenn sie so genommen werden, geben sie die echte Möglichkeit des Begreifens*”.

conceitos metafísicos, presos aos binarismos, deixam de ser fundamentalmente o modo de acesso originário. Isso quer dizer que os conceitos filosóficos não têm a sua medida alçada pelos objetos e nem pela referência *real* ou *ideal* a algo como ‘objeto’ – o que implica em uma drástica mudança em relação à produção da ‘verdade’⁴⁴.

Heidegger explica, posteriormente, o motivo pelo qual os conceitos filosóficos são indicativos-formais: “esses conceitos são *indicativo-formais*, porque, de acordo com sua essência e a partir dessa indicação, eles sempre apontam, em verdade, em direção a uma concreção do ser-aí individual no ser humano, porém sem nunca trazer essa concreção já consigo em seu conteúdo”⁴⁵ (HEIDEGGER, 1983, p. 429). É exatamente por isso, então, que a indicação formal “tem o significado da *colocação da explicação fenomenológica*”⁴⁶ (HEIDEGGER, 1995b, p. 64). A explicação fenomenológica heideggeriana, quer seja no período de sua juventude quer no período fundamental-ontológico de SZ, ao caracterizar-se como uma hermenêutica – ora da vida fática ora da existência fática –, i.e., ao caracterizar-se como fenomenologia hermenêutica, tem o projeto de realização indicativo-formal de apontar rastros, vielas, caminhos, atalhos, que remetam o ser-aí para o desvelamento do seu ser, pois o apontamento e “a aplicação é um tema central da indicação formal”⁴⁷ (IMDAHL, 1994, p. 308). E essa aplicação, ou realização fenomenológica não se dá simplesmente no campo semântico,

⁴⁴ A fim de compreender o impacto da indicação formal em relação à “verdade” e como ela passa a ter uma função não-objetiva, i.e., não-referencial ou, quiçá, referencialmente não-comprometida, Dreyfus (2002, p. 192), indo de encontro a Cristina Lafont, para quem a posição heideggeriana acerca da ideia de referência seria fruto de um mero idealismo, afirma: “Heidegger descobriu por si próprio em 1921 que nem toda referência é mediada por uma descrição do objeto intencional; que, de fato, a linguagem nos permite referir a objetos diretamente. Em suas preleções de 1921, Heidegger apresentou uma consideração da ‘referência não-comprometida’ possibilitada pelo que ele chamou de indicadores ou designadores formais (*formalen Anzeige*). A referência não-comprometida começa por referir a algum objeto ou classe de objetos provisionalmente, usando caracteres contingentes, e alcança os caracteres essenciais do referente apenas após uma investigação”. Original: “[...] Heidegger discovered on his own in 1921 that not all reference is mediated by a description of the object intended; that, in fact, language allows us to refer to objects directly. In his 1921 lectures, Heidegger presented an account of ‘non-committal reference’ made possible by what he called formal indicators or designators (*formalen Anzeige*). Non-committal reference starts by referring to some object or class of objects provisionally, using contingent features, and arrives at the referent’s essential features only after an investigation”. Além do mais, é importante notar que, ao comentar sobre a interpretação de Herman Philipse, Carman (2001, p. 566) coloca: “um dos passos menos generosos na leitura de Heidegger feita por Philipse é sua asserção de que, apesar de suas diferenças, Heidegger abraçou a teoria semântica de Husserl, de acordo com a qual termos linguísticos – mesmo ‘é’ e ‘não’ – são significativos apenas em virtude de referirem-se a algo”. Original: “One of the most uncharitable steps in Philipse’s Reading of Heidegger is his claim that, in spite of their differences, Heidegger embraced Husserl’s semantic theory, according to which linguistic terms – even ‘is’ and ‘not’ – are meaningful only in virtue of referring to something”. Ora, não apenas Dreyfus, senão também Carman; ambos estão apontando para o fato de que a teoria da referência heideggeriana – ao ter por base o caráter indicativo-formal – escapa da referência quer a objetos *reais* quer *ideais*. No final das contas, uma vez que a indicação formal funciona como uma maneira de referir-se não-comprometida, dando vez a uma indicação fenomenológica, a questão da verdade para Heidegger não poderia ser um mero “adequar-se a...”.

⁴⁵ Original: “Weil sie bei dieser Anzeige zwar ihrem Wesen nach je in eine Konkretion des einzelnen Daseins im Menschen hineinzeigen, diese aber nie in ihrem Gehalt schon mitbringen, sind sie formal anzeigend”

⁴⁶ Original: “[...] hat die Bedeutung des Ansatzens der phänomenologischen Explikation”.

⁴⁷ Original: “[...] die Applikation ist ein zentrales Thema der formalen Anzeige”.

conquanto “compreender o conteúdo de um conceito fenomenológico, realizando-o, quer dizer, simplesmente, vivê-lo!” (SENA, 2012, p. 62).

Ora, como se trata de viver compreensivamente o conteúdo fenomenológico da explicação filosófica, no modo de um apontar realizador, é certo que a indicação formal pode e deve ser vista como um método para se chegar ao conceito formalizado (se bem que jamais universalizado e metafísico) de ‘mundo’. Assim, o que se diz sobre as indicações formais pode ser utilizado para o conceito de mundo, fazendo a ressalva de que a explicação metafísica de mundo deve ser vista como um modo, no mínimo, derivado do olhar originário sobre o fenômeno em questão, i.e., o mundo como uma forma não simplesmente ego-transcendente e nem como uma matematização especial da extensão quantificável da terra. Mundo: a vida ou a existência fática. Ou, como assevera Heidegger (1983, p. 431): “o que foi apresentado brevemente aqui sobre a indicação formal, vale agora em um sentido notável para o conceito de mundo. O que se quer dizer com mundo não apenas não é o ente em si presente-à-mão, nem tampouco é algo como uma estrutura em si simplesmente dada do ser-aí”.⁴⁸ Esse sentido notável é o que, justamente e preeminentemente, urge em ser apresentado. Daí, na constituição do ser-aí, o mundo para o qual o seu acesso é garantido é, antes de tudo o mais e na maioria das vezes, um mundo da habitação mediana, o mundo do ser-aí (DAHLSTROM, 1994, p. 781):

Na medida em que os conceitos filosóficos são ‘indicações formais’, seu ‘sentido fundamental’ é baseado no discernimento fenomenológico de que o objeto de uma interpretação tem que ser tão articulado que a determinação do objeto (em que sentido ele *é*) tem que emergir do modo no qual originalmente alguém o tem, ou seja, o modo no qual ele originalmente se torna acessível.⁴⁹

Além do mais, uma vez que se trata do mundo circundante, a indicação formal prepara o terreno para que se fale, outrossim, de um comportamento fundamental, originário, do ser-aí. Isso se dá, metaforicamente, ao modo de uma voz distante: é como que alguém que chama por outra pessoa, mas devido ao aberto do ambiente ou ao longínquo do corredor abarrotado de gente, não se escuta nada muito certo, senão apenas palavras balbuciadas e levadas pelo vento ou dispersadas no ar. A indicação formal é um modo de aproximação – nela o distante se faz perto e o disperso se faz orientado: ela é um modo de ouvir melhor. Esse é o jogo formal-indicativo dos conceitos filosóficos, enquanto uma atitude a-teórica diante da vida

⁴⁸ Original: “Das hier kurz über die formale Anzeige Dargelegte gilt nun in einem ausgezeichneten Sinne vom Weltbegriff. Was mit Welt gemeint wird, ist nicht nur nicht das an sich vorhandene Seiende, es ist ebensowenig eine irgendwie an sich vorhandene Struktur des Daseins”.

⁴⁹ Original: “That ‘fundamental sense’ of philosophical concepts insofar as they are ‘formal indications’ is based upon the phenomenological insight that the object of an interpretation must be so articulated that the determination of the object (in what sense it is) must emerge from the manner in which one originally ‘has’ it, that is to say, the manner in which it originally becomes accessible”.

como ela é facticamente. Dessa forma, na medida em que Dahlstrom (1994, p. 782) afirma o caráter indicativo-formal dos conceitos filosóficos ao dizer que são “conceitos apontando respectivamente em direção a algum comportamento original”⁵⁰, Sena (2012, p. 62) reforça e amplia: “[...] realizar o conteúdo-modal desta espécie de conceito, vivendo-o, significa vivê-lo concreta e explicitamente no estado agudo de vigília. [...] enfim, permanecer, de fato, diante de mim mesmo, com os outros e junto ao ente intramundano, acordado”.

Por fim, no que tange ao caráter indicativo-formal dos conceitos filosóficos, e retomando o que foi mais acima apresentado, Dahlstrom (1994, p. 782) apresenta o motivo pelo qual eles são ‘formais’:

Um conceito filosófico é, consequentemente, ‘vazio’ em um certo sentido e, por isso, puramente ‘formal’ – ‘formal’ porque ele aponta na direção de algo que tem que ser executado ou ultrapassado e, ainda, efetuado ou aperfeiçoado pelo filósofo, uma direção, ademais, que brota do próprio “objeto” ou “tema” filosófico.⁵¹

Mas também não é meramente formal por se tratar de um caso de subsunção – como o é com a lei⁵² (particularmente a lei jurídica) –, na qual os fatos são subsumidos ao dever-ser (i.e., não é uma questão nem *de jure* nem *de facto*), senão, antes de tudo o mais, é por dizer respeito a uma indicação que aponta de maneira inicial e compreensivamente aberta (e não teórica), que o conceito filosófico é indicativo formal – parece que no final das contas, o pensamento heideggeriano aponta, como dissera Sena (2014), para algo além do histórico e aquém do transcendental – nem simplesmente de direito e, igualmente, também não de fato. E não é formal por se tratar de uma “forma” à maneira da filosofia platônica ou eidética, pois no pensamento heideggeriano (HEIDEGGER, 1994a, p. 34) não se deve separar o caráter formal do caráter indicativo – ele é, sempre, um apontar originário ou inicial: “Não se deve separar, aqui na filosofia, ‘indicativo-formal’. O formal não é a ‘forma’ e indicação de seu conteúdo,

⁵⁰ Original: “[...] concepts pointing respectively toward some original comportment [...]”.

⁵¹ Original: “A philosophical concept is accordingly ‘empty’ in a certain sense and hence purely ‘formal’ – ‘formal’ because it points in the direction of something that must be performed or gone through and even fulfilled or perfected by the philosopher, a direction, moreover, that springs from the philosophical ‘object’ or ‘theme’ itself”.

⁵² Cf. nesse respeito Larenz (2010, p. 207), para quem: “Tratar-se-á de um caso de aplicação deste conceito, o axioma válido para os conceitos de que sempre, quando e apenas quando, todas as notas distintivas mencionadas na definição estejam presentes, obriga ao que lho aplica a observar se todas as notas distintivas do pressuposto de fato estão aqui presentes. Isso é o que o jovem jurista aprende em primeiro lugar, e o que a maior parte dos juristas pensa com a palavra ‘subsunção’”. Original: “El axioma válido para los conceptos de que siempre cuando y sólo cuando estén presentes todas las notas distintivas mencionadas en la definición se tratará de un caso de aplicación de este concepto, obliga al que lo aplica a dar cuenta de si están presentes aquí todas las notas distintivas del supuesto de hecho. Esto es lo que el joven jurista aprende en primer lugar, y en lo que la mayoría de los juristas piensan ante la voz ‘subsunción’”.

senão ‘formal’ é o iniciar da determinação; caráter do iniciar”.⁵³ E, assim, pode-se dizer que, ao falar da ruïnância (*Ruinanz*) – que, de acordo com Inwood (1999, p. 65), é o antigo nome para o fenômeno da decadência (*Verfallen*) –, Heidegger (1994a, p. 142) mostra que a sua construção indicativo-formal se dá para evitar escorregar em “[...] fixações dogmáticas cegas do sentido categorial [...]”⁵⁴.

No fim das contas, parece ser o caso da criação e uso das indicações formais, o fato de que Heidegger está preocupado em não fazer o mesmo que os seus antecessores, i.e., recair em afirmações abstratas e generalíssimas de fundamentação teórico-científica⁵⁵, tomando, inclusive, o sentido temporal da história como uma sucessão de agora desconexos, senão por princípio de contiguidade no tempo, como o é para Hume (2004), por exemplo, tomando por base algo como o arquitetar de notas para a composição musical. Restando, para tanto, totalmente incomplacente aos haveres, não só de sua época (na distinção e construção das ciências da natureza e do espírito), senão da filosofia como um todo, Heidegger se põe uma nova tarefa. O projeto heideggeriano é fundamentar uma explicitação da vida ou da existência fática, cujo modo de acesso é indicativo – não fixado – e, ainda assim, formal – tendendo a conservar um sentido de, explicitando, preparar a explicação.

Sendo assim, tomando por base o texto de Imdahl (1994, p. 307), para quem a indicação formal “representa, de fato, a peça metodológica central das conferências de juventude em Freiburg e Marburg e de *Ser e Tempo*”⁵⁶, parece que não é um absurdo supor que esse tipo de abordagem se mantém em SZ. Do mesmo modo, nada mais justo do que inferir que a análise de ‘mundo’ – e, desse modo, todos os seus correlatos co-dependentes, como, por exemplo, “ser-no-mundo”, ‘transcendência’ e ‘verdade’ – mantém-se determinada por um jeito de apropriação indicativo-formal da tarefa do pensar que trata de desvelar um “modo de ser” daquilo que é justamente para o ente cujo acesso é, ontológico-fundamentalmente, privilegiado. A indicação formal passa a ter o papel de destituir o modelo metafísico e dogmático do proferimento lógico-categorial, pois se põe para além da explicação do ente em seu “ser real”. Isso não quer dizer que Heidegger tome para si um molde cético de pensamento. Assim como

⁵³ Original: “‘Formal-anzeigend’ hier in der Philosophie nicht zu trennen. Das Formale ist nicht ‘Form’ und Anzeige deren Inhalt, sondern ‘formal’ ist Bestimmungsansatz; Ansatzcharakter!”.

⁵⁴ Original: “[...] blind dogmatische Fixationen des kategorialen Sinnes [...]”.

⁵⁵ Sobre a não cientificidade e não objetualidade indicativo-formal própria do pensamento Heideggeriano, cf. Melo (2014, p. 32), para quem: “com este ‘recurso metodológico’, Heidegger pretende dar conta de uma investigação que, ao mesmo tempo, permaneça comprometida com a pretensão de produzir compreensão e seja capaz de abarcar os fenômenos singulares da existência humana sem objetificá-los”.

⁵⁶ Original: “[...] tatsächlich das methodische Kernstück der frühen Vorlesungen in Freiburg und Marburg und von Sein und Zeit darstellt [...]”.

a questão do realismo/idealismo, *input/output*, verdadeiro/falso, Heidegger se põe para além dos binarismos e não é nem dogmático nem cético: é formal-indicativo.

2.2.2 O papel da indicação formal face o problema da revitalização ontológica do problema do mundo

O mais notável de tudo é que mesmo diante do que foi acima apresentado, há aqueles para quem Heidegger não estaria trazendo nada além de uma outra linguagem para a mesmíssima questão da Modernidade: como é possível conhecer esse todo do ente que é o mundo; ou ainda, quais as condições de possibilidade para todo e qualquer conhecimento possível. Ora, levando em consideração que tanto antes da fase fundamental ontológica (como é o caso da preleção de 1920/21), quanto depois da virada (caso do texto sobre Hebel de 1957), ficou patente que Heidegger pretende fundamentar uma visão radical do ser-aí humano, cuja chave de leitura seja uma superação da epistemologia moderna tradicional. Não se está procurando dizer o *que é* (*Wassein*), senão o *como é* (*Wiesein*) do ente. Na linha de uma teoria do conhecimento, por exemplo, está Stein (2014, p. 21), para quem: “*Ser e tempo* é uma obra que coloca o problema do conhecimento de maneira compacta e radical. [...] O desenvolvimento da obra não consegue [...] esconder um nuclear interesse por questões tradicionais do conhecimento, vistas por um ângulo surpreendente e inovador”. Claro, Heidegger está dialogando com a tradição, contudo não para retomá-la, senão no intuito primordial da tarefa de sua destruição (*Destruktion*), ou de sua desconstrução (*Abbau*)⁵⁷, a fim de restaurar a trivializada e esquecida questão fundamental⁵⁸.

Na mesma linha de pensamento de Stein, se bem que de uma forma, não só mais explícita, como mais radical, Schalow (1987) diz que a tarefa de Heidegger é, na realidade, a de tentar recobrir a epistemologia kantiana com uma “capa ontológica”. Dessa maneira, ele afirma (SCHALOW, 1987, p. 198-199): “quanto mais Heidegger tem êxito em explicar os componentes essenciais do conhecimento em termos ontológicos, tanto mais o ‘mundo’ emerge como a principal preocupação da fenomenologia”.⁵⁹ Claro que aqui já há um encaminhamento

⁵⁷ É deveras interessante salientar que ainda na preleção do semestre de verão de 1923, i.e., ainda muito antes da publicação de SZ, Heidegger (1988, p. 75) diria que é necessária uma desconstrução (*Abbau*) da tradição para a (re)colocação originária daquilo que se tem na tarefa do pensamento fenomenológico.

⁵⁸ Sobre a questão da destruição da história da ontologia de até então, cf. neste trabalho especificamente as seções 2.1 e 2.3. Além do mais, cf. Gadamer (2007, p. 86-87), para uma ligação entre a tarefa da destruição e sua ligação com as indicações formais.

⁵⁹ Original: “*The more Heidegger succeeds in explicating the essential components of knowledge in ontological terms, the more the ‘world’ emerges as the dominant concern for phenomenology*”.

ao problema do mundo, entretanto ele se dá de maneira parcial e derivativa, pois se estabelece ao modo de uma lida teórica, enclausurada à questão gnoseológica.

Contudo, para iniciar uma exposição do “conceito” de mundo na fenomenologia hermenêutica da fase ontológico-fundamental heideggeriana, retomar-se-á a caracterização fenomenológica de indicação formal. Para tal feito, voltar-se-á a comentar a preleção de 1920/21, onde Heidegger (1995b, p. 64) explica que “é exatamente isso que alcança a indicação formal; ela tem o significado da *colocação* da explicação fenomenológica”⁶⁰. Desse modo, tenta-se mostrar neste trabalho, que para a descrição fenomenológica, i.e., (usando a linguagem de 1920/21) para a explicação fenomenológica de ‘mundo’, é necessário entendê-lo interpretativamente como uma indicação formal. Assim, poder-se-ia falar em ‘ser-aí’, ‘mundo’ e ‘ser-no-mundo’, levando em conta que se trata tão somente de indicações fenomenológicas sem referentes dados – e, por não se darem de modo usual, não são, jamais, conceitos metafísicos. Ainda quando Stein (2014, p. 26-30) argumenta em favor de uma teoria do conhecimento como modo derivado do ser-em do ser-aí, é deixado de lado justamente o mais importante: é antes porque o ser-aí é ao modo de sua possibilidade de ser que é possível pensar em um qualquer ser-aí que conhece – do mesmo jeito é possível pensar fora da teoria do conhecimento. São meros modos de ser do ente que é primordialmente ser-em (*In-sein*). Ou, como coloca King (2001, p. 6):

Mas onde nisso tudo está o sentido? Ele se encontra em nossa compreensão da palavra ‘teatro’? Não. [...] Sentido, de acordo com Heidegger, é isso de que algo é compreensível como a coisa que é. A partir de onde algo como um teatro pode ser de todo entendido? Apenas de um mundo de existência humana.⁶¹

Dessa maneira, o mundo do ser-aí passa a ser, depois do pensamento ontológico-fundamental heideggeriano, não mais o mundo extensamente prostrado diante do observador atento; não é mais um problema do conhecimento. Isso não significa, entretanto, que não seja um problema: é, de fato – e um dos maiores e de mais importância. Mundo é o *onde* existencial no qual o ser-aí exerce sua função de dação de sentido (*Sinn*) – “o mundo: um nada, nenhum ente – e, porém, algo; nada de ente – mas ser” (HEIDEGGER, 1978, p. 252).⁶² O mundo é o *de onde* o sentido é extraído, seja em seu modo originário de desvelamento e desencobrimento,

⁶⁰ Original: “*Das leistet eben die Formale Anzeige. Sie hat die Bedeutung des Ansetzens der phänomenologischen Explication*”.

⁶¹ Original: “But where in all this is the meaning? Is it in our understanding of the word ‘theater’? No. [...] Meaning, according to Heidegger, is that from which something is understandable as the thing it is. From where can a thing like a theater be understood at all? Only from a world of human existence”.

⁶² Original: “*Die Welt: ein Nichts, kein Seiendes – und doch etwas; nichts Seiendes – aber Sein*”.

seja em seu modo derivado (contudo antes de tudo e na maioria das vezes o mais das vezes recorrente) de perder-se junto ao ente como uma dissimulação⁶³. O que importa é, basicamente, que o mundo é o horizonte de sentido do ser-aí, que existe facticamente, i.e., dá-se como o projetar-se ek-stático do ser-aí como tal, assim como ele é em seu ser (cuidado⁶⁴).

2.2.3 Da indicação formal ao ser-no-mundo

Levando em conta que “mais alto do que a efetividade/realidade está a *possibilidade*”⁶⁵ (HEIDEGGER, 2006, p. 38), é fácil de perceber que, diante dessa indicação formal do mundo (como o onde significativo privilegiado da abertura do ser-aí para o seu viver e habitar), o mundo é para o ser-aí o como do seu modo de ser-possível. Não importa pensar em essências⁶⁶, senão em horizontes de possibilidade do ente que se põe anterior a si próprio. O ser-aí é anteriormente o seu projetar-se temporal, futurando-se enquanto uma abertura no aberto que é sua própria casa. Ser-aí não se deixa fixar pela caracterização metafísica de mundo – não é jamais o dentro contraposto ao fora: é transcendência, mas apenas porque é ser-no-mundo (seção 2). O conceito metafísico de mundo, entretanto, não perde o seu vigor: claro que o mantém, mas apenas porque há um como mais originário. Ou seja, isso só é possível ao se reconhecer explicitamente que o ‘*mundus*’ metafísico se dá pela anterioridade do viver o habitar da casa do mundo que o ser-aí é (ontologicamente constituído), na descoberta indicativo-formal do seu ser, enquanto (*als*) ser-no-mundo⁶⁷. Para ser mais preciso, “No esquema formal indicativo a direção, que é expressa pelo ‘*enquanto*’, torna-se manifesta”⁶⁸ (IMDAHL, 1994, p. 327) – tal direção, para tanto, manifesta o modo de ser do ser-aí existente *enquanto* ser-no-mundo.

E mais, seguindo o que vaticinado pelo próprio Heidegger (2006, p. 143), não se deve confundir a possibilidade, que o ser-aí é existencialmente, com a forma derivada (e vazia) do ser-contingente da lógica: possibilidade, para Heidegger, não é o poder ou não acontecer da

⁶³ Cf. § 7º, C, de SZ (2006, p. 36), no que diz respeito ao encobrimento (*Verdecktheit*) do fenômeno, bem como cf. § 44, no que diz respeito à verdade como desvelamento (*Wahrheit als Unverborgenheit*).

⁶⁴ O termo ‘cuidado’ é uma tradução possível a partir de “*Sorge*”. Outra tradução possível seria ‘cura’, como o faz Marques (2014).

⁶⁵ Original: “*Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*”.

⁶⁶ Aqui sempre se referindo ao uso latino: *essentia*, *quidquid*, *quidditas*, *substantia*.

⁶⁷ É nesse sentido que argumenta King (2001, p. 52), ao dizer que ‘o mundo’ do ser-aí é um conceito ontológico, desligado (ao menos no sentido apriorístico) de qualquer formalização ôntica de mundo, sendo aquilo que formula o problema da possibilidade do mundo enquanto tal para o ente que é compreensivamente e que desvela do seu sentido *sendo*. Indo além, o próprio Heidegger (2006, p. 64) coloca que a mundanidade do mundo é um conceito ontológico.

⁶⁸ Original: “*Im formal anzeigenden Schema wird die Richtung offenbar, die das ‘Als’ ausdrückt*”.

contingência, como quando Tomás de Aquino (2011) fala que o ente criado (*ens creatum*) tem em outro (*ab alio*) a sua possibilidade de ser, de existir realmente (*existentia*). Para utilizar as palavras de Heidegger (1983, p. 429), em seu curso de inverno do semestre de 1929/30, “[...] o homem é *formador de mundo* [...]”⁶⁹. Isso dá, obviamente, a pensar no problema da formação de mundo: o ser-aí forma, mas não ao modo de um voluntarismo (isso não está em jogo), o seu horizonte de interpretação e significação e tem no seu contexto a possibilidade de ultrapassagem (transcendência) ao *Ser*⁷⁰. Contrastando, então, a noção de que o mundo é a totalidade da natureza lançada para fora do *eu* que compreende, ou mesmo de que o mundo é o mundo natural e quantificável, Heidegger (1989, p. 241) assevera, em sua preleção de verão de 1927: “o mundo é apenas quando e enquanto um ser-aí existe. A natureza também pode ser, quando não há qualquer ser-aí”⁷¹. Isso implica dizer que se há mundo, então há necessariamente ser-aí. Mundo passa a ser dependente da existência humana, de tal maneira que será dado numa espécie de relação ontológica estrutural total: ser-no-mundo. Um semestre mais tarde, mais especificamente no semestre de inverno de 1927/28, Heidegger (1995c, p. 19) colocaria:

A natureza física só pode ocorrer intramundaneamente quando o mundo, ou seja, o ser-aí, existir. Contudo, a natureza pode muito bem ser em seu modo próprio, sem ocorrer intramundaneamente, sem que o ser-aí humano e, com isso, um mundo exista. E apenas porque a natureza, *por si mesma*, é algo dado presente-à-mão, é que ela também pode vir ao encontro do ser-aí dentro de um mundo.⁷²

É muito importante, lembrar, entretanto, inclusive pela estrutura arquitetônica de SZ, que o mundo público tem uma espécie de prioridade sobre o mundo do ser-aí próprio. Isso não significa, porém, que o ser-aí se dá de forma meramente passiva no mundo, até porque, como se mostrou acima, há um ato de formação a ele inerente, pois, como explica Dreyfus (1975, p. 128), “o ser-aí não pode ser nem uma fonte simplesmente ativa nem um produto puramente passivo”⁷³. Na verdade, é o caso de que essa formação de mundo se dá na concreção de sentido permitida pela constituição essencial do ser-aí, a qual só se estabelece, facticamente, no estar-lançado no mundo público – em um ser e estar dissolvido na “massa” do mundo da ocupação, dos papéis sociais, da cultura, do trabalho; um tal mundo no qual o ser-aí é enquanto

⁶⁹ Original: “[...] *der Mensch ist weltbildend* [...]”.

⁷⁰ Cf. as seções 1.3.4 e 2.3.

⁷¹ Original: “*Welt ist nur, wenn und solange ein Dasein existiert. Natur kann auch sein, wenn kein Dasein existiert*”.

⁷² Original: “*die physische Natur kann nur innerweltlich vorkommen, wenn Welt, d. h. Dasein, existiert. Die Natur kann aber sehr wohl in ihrer eigenen Weise sein, ohne innerweltlich vorzukommen, ohne daß menschliches Dasein und damit eine Welt existiert; und nur weil die Natur von sich aus vorhanden ist, kann sie auch dem Dasein innerhalb einer Welt begegnen*”

⁷³ Original: “*Dasein can be neither simply an active source nor a purely passive product*”.

vai *sendo* o que todo mundo é, e portanto ninguém em específico; carece, na impessoalidade, de tomar-se a si mesmo. Para tanto, (DREYFUS, 1975, p. 123): “o ser-aí, na medida em que é, já sempre se submeteu a um ‘mundo’ que ele encontra, e essa *submissão* pertence essencialmente ao seu ser”⁷⁴, pois, como Dreyfus (1975, p. 123) continua, “como nós já vimos, os papéis e objetivos disponíveis para o ser-aí não são experienciados primeiramente como seus ou meus, mas como possibilidades públicas fornecidas pela cultura”⁷⁵. Uma vez que se tenha chegado até aqui, é possível prosseguir para a próxima subseção, onde será exposto o existencial heideggeriano “ser-no-mundo”.

2.3 O SER-AÍ COMO SER-NO-MUNDO

O problema do mundo, como se viu, aponta para o problema do ser-aí, porquanto, o ser-aí é enquanto ser-no-mundo. Isso significa dizer que a facticidade não é, como se poderia supor a partir de uma compreensão mediana da palavra “fato” um mero existir realmente (*existentia*) como objeto apreensível, quantificável e comprovável. A facticidade é própria do ser-aí, ela aponta, por seu turno, para o ser-aí enquanto ser-no-mundo – ou seja, “o ser-aí existe, ele é ao modo do ser-no-mundo. [...] *existe* como fáctico, i.e., é em um mundo”.⁷⁶ (HEIDEGGER, 1995c, p. 24). A facticidade é um existencial, para tanto ela aponta para o modo privilegiado de ser, do ente que todos e cada um dos seres humanos é: ser-aí. Sendo assim, apresentar-se-á, nesta subseção, o entendimento heideggeriano acerca do ser-no-mundo.

2.3.1 O ser-em e o ser-aí como ser-no-mundo

Não é nenhum segredo – principalmente se se acompanhou a análise até então realizada – que o conceito de mundo assume um papel completamente novo a partir do desenvolvimento da analítica existencial: assume, exatamente, uma “posição” existencial dentro da analítica. Com ‘existência’, ‘existencial’ e ‘existencialidade’ não se quer dizer a mera presentidade do ente, tal qual já se deixou claro em 1.1; antes, pretende-se com tais termos uma reinvenção conceitual, na qual ‘existência’ passa a valer como a relação que o ser-aí mantém

⁷⁴ Original: “*Dasein, in so far as it is, has always submitted itself already to a ‘world’ which it encounters, and this submission belongs essentially to its Being*”.

⁷⁵ Original: “*as we have already seen, the roles and goals available to Dasein are not first experienced as yours or mine, rather, as public possibilities provided by the culture*”.

⁷⁶ Original: “*Dasein existiert, es ist in der Weise des In-der-Welt-Seins. [...] als faktisches existiert, d. h. in einer Welt ist*”.

para com o seu ser. Daí Heidegger (2006, p. 53) afirmar sem muitos rodeios que o ser-aí é o ente que existe; ente que tem para si, por sua vez, o caráter de ser-sempre-meu (*Jemeinigkeit*), cuja propriedade (*Eigentlichkeit*) ou impropriedade (*Uneigentlichkeit*) se dão como possibilidades constituintes. Acontece que esse ente chamado ser-aí não aparece simplesmente isolado de todo o seu onde-significativo – ele é, na verdade, o seu próprio onde-significativo, enquanto uma espécie de estrutura, ou, mais propriamente, uma constituição de ser (*Seinsverfassung*)⁷⁷ a que Heidegger dá o nome de ser-no-mundo – como já foi notado anteriormente, ao se falar da compreensão de mundo própria do ser-aí. Assim, ao apresentar a primeira seção de SZ, Heidegger (2006, p. 41) esclarece que o ser-no-mundo: “esse ‘a priori’ da interpretação do ser-aí não é uma determinação complementar, senão uma estrutura originária e permanentemente total”⁷⁸. É uma estrutura originária e permanentemente total: ou seja, não há que se falar em partes constitutivas, senão em um todo fenomenal. É *a priori*, i.e., ele *já* é sempre.⁷⁹ O que se pretende apresentar a seguir nada mais é, destarte, do que o “quem” (*Wer*) que é no modo constitutivo de ser *em* (*in*) um mundo (*Welt*), para o qual o seu horizonte de possibilidade se abre de antemão no fenômeno estrutural-constitutivo “ser-no-mundo”.

Ora, ainda no § 9º de SZ, Heidegger (2006, p. 43) havia dito que “esse ente não tem e nunca pode ter o modo de ser dos entes apenas presentes-à-mão dentro do mundo”⁸⁰. Aqui há uma distinção ontológica quanto ao modo de ser de um determinado ente. Isso não implica dizer, entretanto, que o ser humano não possa ser “apresentado” ao modo dos entes meramente presentes-à-mão dentro do mundo, senão que ao ser-aí essa possibilidade é, existencialmente, fechada, conquanto ser-aí não é o mesmo que a *apresentação* quantitativa da coisa, do objeto, do indivíduo exemplificativo da espécie humana. O *factum* de que o ser-aí é o ente que em seu ser é a sua possibilidade (existência) indica o modo pelo qual esse ente se dá. Acontece que esse termo, ‘ser-aí’, é utilizado justamente para evitar interpretações de cunho substancialistas, i.e., para que não fosse possível confundir o que se quer dizer com o uso da palavra ‘existência’,

⁷⁷ Para deixar bem claro, quando Heidegger (2006) afirma isso, ele o faz de uma forma bastante peculiar. Em primeiro lugar ele lança mão da figura (quase kantiana) do *a priori*; além do mais, para remeter-se ao que ele nomeia “ser-no-mundo”, Heidegger (2006, p. 53) faz menção aos dois modos de ser (propriamente e impropriamente), os quais já foram abordados como tendo uma “condição de possibilidade” (*Bedingung der Möglichkeit*) – o que, por seu turno, remete mais uma vez a Kant. Não é para menos que comentadores como Crowell e Malpas (2007) o vinculam a tradição de filosofia (ou mais especificamente, fenomenologia) transcendental, notando certa similitude entre os propósitos transcendentais kantianos, husserlianos e heideggerianos.

⁷⁸ Original: “*Dieses ‘Apriori’ der Daseinsauslegung ist keine zusammengestückte Bestimmtheit, sondern eine ursprünglich und ständig ganze Struktur*”.

⁷⁹ Não é intuito deste trabalho apresentar em pormenores o sentido do *a priori* heideggeriano. Sendo assim, basta o que foi dito na nota de n. 77.

⁸⁰ Original: “*Dieses Seiende hat nicht und nie die Seinsart des innerhalb der Welt nur Vorhandenen*”.

ficando claro, outrossim, que para outros termos como ‘ser humano’, ‘humano’, ‘homem’, “animal racional”, dentre tantos outros é possíveis, a interpretação substancial é, inclusive, viável. Tal interpretação, entretanto, aponta para a “falta” do ser-aí – é um modo deficiente: vê-se, em qualquer uma dessas interpretações, um mero *quantum*, uma quantidade *dada* de coisas. Assim, onticamente, o ser humano pode ser visto como um *objeto* dentro de um mundo formado por partes integrantes de uma totalidade – a velha discussão do Parmênides de Platão (2005). E do mesmo modo que se faz para o que habitualmente se chama de gênero ou espécie humana, tende-se a expandir esse modo continente, partitório, ao ser-aí; ao menos é isso o que Heidegger (2006, p. 53-54) escreve já no § 12 de SZ: “O que quer dizer ser-em? Ao ser-em, nós acrescentamos, antes de tudo, a expressão ‘no mundo’ e somos inclinados a compreender esse ser-em como ‘ser dentro de...’”.⁸¹

Mas a novidade apresentada por Heidegger em SZ é justamente que para o ser-aí, esse tipo de interpretação não vale; existe algo como um abismo ontológico entre o ser-aí e os demais entes, não por se tratarem de diferentes *substantiae*, senão por que ao ser-aí é permitido diferentes modos de acesso, sendo possível, inclusive, que a ele seja dada a possibilidade de se ver como uma mera *substantia* dentre tantas outras “dentro de” um espaço quantificável em termos de grandezas. Mas tirando o uso estatístico e as atuais formas de consumo e de pesquisa empírica por método quantitativo, ou, ainda, para determinados fins práticos como a contabilização de votos válidos ou a indicação de presença em atas de compromissos etc., esse uso matematizado não impera (não é originário) no ser-aí. Mesmo quando ele anda na rua ou vai ao mercado fazer compras, o ser-aí assume uma postura prática para consigo – algo que uma pedra ou, em certa medida, um animal que não ser-aí não podem fazer. Esse espaço quantitativo é um modo de ser do ser-aí, cuja espacialidade meramente *dada* é advinda, entretanto, do ser-em e, por conseguinte, do ser-no-mundo. Para ser mais pontual, não é que, por não estar nessa relação de pertencimento espacialmente continente, o ser-aí não se encontre em uma relação espacial, porém, por ser no modo de ser-no-mundo, o ser-aí tem sua própria espacialidade, seu próprio ser-no-espaço (*Im-Raum-sein*), que é, por sua vez, fundamentado no fenômeno ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2006, p. 56).

Convém lembrar, ainda, que a tradição filosófica, ao valorar o mundo como o espaço físico, a extensão *real*, por excelência, deixou como legado a ideia de que o problema do mundo é resolvido pela *res cogitans* (a coisa pensante). Isso vai ainda mais além quando, no Idealismo, a noção de mundo passa a ser determinada como um produto da efetividade do

⁸¹ Original: “Was besagt In-Sein? Den Ausdruck ergänzen wir zunächst zu In-Sein ‘in der Welt’ und sind geneigt, dieses In-Sein zu verstehen als ‘sein in...’”.

pensamento, fazendo com que o sujeito do conhecimento seja o fundamento da representação e, porque não, da substancialidade do mundo externo. Isso é uma coisa que foi progressivamente desenvolvida a partir do *cogito* cartesiano, do *cogitare*. Para Heidegger (2006, p. 45-46): “*Descartes* [...] investigou o *cogitare* do ego – em certos limites. Por outro lado, ele deixa o *sum* completamente indiscutido, embora ele seja posto de modo tão originário quanto o *cogito*. A analítica coloca a questão ontológica pelo ser do *sum*”.⁸² É por questionar o ser do *sum*, e não se limitar ao *cogitare*, que Heidegger irá propor um novo passo de investigação, cuja estrutura totalizante fundamental seja o modo pelo qual o ser-aí (que pensa, questiona, age etc.) se dê, se relacione e vá ao encontro de outros entes: o ser-no-mundo. Stein (2014, p. 25) coloca isso de um modo bastante direto ao dizer que “Heidegger procura pensar o ‘sum’ do ‘cogito’ e, ao criticar a separação da ‘mens’ e da ‘res’, a ‘res corporea’, ele afirmará que o ‘mundo’ é o correlato do ‘sum’; por isso, ser-no-mundo”. Ser é ser em um mundo, sendo que o mundo não é mais a estrutura para si essente, substancialmente diferente e ontologicamente unitária e independente, mundo é um caráter do ser-aí que, enquanto ser-em é-em-um-mundo. Mas qual o modo pelo qual o ser-aí se abre, antes de tudo e na maioria das vezes?

2.3.2 A lida prática do ser-aí ocupado como um modo de ser-em(-o-mundo)

No aí (ou ali) há uma clara relação desse ente com o seu ser, indicando, do mesmo modo, uma clara relação dele com aquilo a que chama “seu” mundo. O mundo significativo. Obviamente, para não ser de todo rechaçado, Heidegger necessitava dizer, isso ocorre ainda quando, para isso, não há uma intenção em grau substantivo e objetivo. É um fato do ser-aí: um modo de abertura no qual se está colocado num horizonte de habitação – tal qual foi abordado em 1.2. As palavras de Heidegger (2006, p. 54), nesse sentido, são suficientes:

O ser-em tampouco significa um ‘em-um-outro’ *dado* presente-à-mão espacialmente, pois, originariamente, o ‘em’ não significa de forma alguma uma relação espacial de tal espécie; ‘em’ deriva de *innan-*, morar, *habitare*, demorar-se em habitação; ‘an’ significa: eu estou acostumado a, familiarizado com, eu cultivo algo; ele tem o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. Esse ente, para o qual nesse sentido pertence o ser-em, nós o assinalamos como o ente que eu mesmo sempre sou. O termo ‘sou’ conecta-

⁸² Original: “[...] *Descartes* [...] untersuchte das *cogitare* des ego – in gewissen Grenzen. Dagegen läßt er das *sum* völlig unerörtert, wenngleich es ebenso ursprünglich angesetzt wird wie das *cogito*. Die Analytik stellt die ontologische Frage nach dem Sein des *sum*”.

se a ‘junto’; ‘eu sou’ quer dizer, por sua vez: eu moro, demoro-me junto... ao mundo, como àquilo que de um modo ou de outro me é familiar.⁸³

Ser familiar, familiarizado com, cultivar algo ao demorar-se em, junto ao todo do ente, habitando continuamente o espectro de significância. Uma lida prática do mundo – o que não quer dizer que o ser-aí seja ateu (HEIDEGGER, 2006, p. 69). O mundo que é e está aí aberto ao ser-aí como um possível “cuidar de”. Esse é, parece, o sentido do termo ‘mundo’, no período fundamental ontológico de Heidegger. Entretanto, essa interpretação não fica presa aos anos imediatamente anteriores e posteriores a SZ, porquanto já antes, no semestre de verão de 1923, mostrara-se que essa determinação de mundo, a qual, antes de partir da objetualidade do ob-jecto *mundus*, mas tendo seu “início” na constituição significativa referencial do ser-aí, desenvolve-se ao modo de um ocupar-se prático. Heidegger (1988, p. 27) escrevera, de fato: “[...] e na verdade como um ente que possui linguagem (λόγον ἔχον), dirige-se a seu mundo e fala sobre ele; seu mundo, que antes de tudo está aí na lida da *πρᾶξις*, do *ocupar-se* em sentido amplo.”⁸⁴ Sendo assim, apenas reitera-se: ser-no-mundo não abarca o sentido meramente espacial e subjacente da preposição ‘em’, senão, o sentido existencial do “deter-se” em algo *para* (*Um-zu*)⁸⁵ a consumação. Habita-se longamente a casa e lida com entes que, numa primeira aproximação, não são ser-aí, mas tornam-se um junto a ele na ocupação (*Besorgen*), uma vez que vem ao encontro em um “ser junto” (*Sein bei*) ao ente intramundano. Nas palavras de King (2001, p. 41), “a tendência fundamental do ser-aí é a de afastar-se de si mesmo para uma absorção de si abnegada nas suas ocupações e na companhia de outras pessoas”.⁸⁶

O ser-aí encontra na ocupação aquilo a que dá o nome de ‘mundo’ – o ser-no-mundo é, dessarte, determinado através do ocupar-se praticamente do ser-aí na lida com o *seu* mundo. Não uma prática como quando se diz “o sujeito *x* é pragmático” ou, ainda, “esse sistema operacional é tão prático”. A prática a que se refere aqui diz respeito ao modo como o ser-aí, em virtude de ser-em, tendo o mundo como o horizonte onde ele é e habita (demora-se), é-no-mundo no modo da ocupação: “o olhar, no qual o nexo instrumental se encontra antes de tudo e inteiramente de modo discreto e irrefletido, é o olhar e a visão da *circunvisão* prática, do

⁸³ Original: “Das In-Sein meint so wenig ein räumliches ‘Ineinander’ Vorhandener, als ‘in’ ursprünglich gar nicht eine räumliche Beziehung der genannten Art bedeutet; ‘in’ stammt von innan-, wohnen, habitare, sich aufhalten; ‘an’ bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo. Dieses Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, kennzeichneten wir als das Seiende, das ich je selbst bin. Der Ausdruck ‘bin’ hängt zusammen mit ‘bei’; ‘ich bin’ besagt wiederum: ich wohne, halte mich auf bei... der Welt, als dem so und so Vertrauten”.

⁸⁴ Original: “[...] und zwar als ein Seiendes, das Sprache hat (λόγον ἔχον), seine Welt anspricht und bespricht; seine Welt, die zunächst da ist im Umgang der *πρᾶξις*, des *Besorgens* im weiteren Sinne”.

⁸⁵ Cf. SZ, §§ 15-18, para visualizar a questão da manualidade e os diversos modos do ser *para* (*Um-zu*).

⁸⁶ Original: “Da-sein’s fundamental tendency is to turn away from himself to a self-forgetful absorption in his occupations in company with other people.”

orientar-se prático cotidiano” (HEIDEGGER, 1989, p. 232).⁸⁷ E, mais uma vez, assim como ‘prática’, ‘ocupação’ não é o mero estar ocupado num momento específico, mas a lida com o mundo circundante referente ao ser-no-mundo. Heidegger (2006, p. 57) diria: “O ser-em não é, segundo o que foi dito, ‘qualidade’ que o ser-aí às vezes possui e às vezes não, a qual ele tanto pudesse *ser sem* ela quanto com ela”.⁸⁸ Sendo assim, é por *ser* ser-em(-no-mundo) que o ser-aí pode ou não comportar-se dessa ou daquela maneira em relação a si mesmo e ao *seu* mundo – contudo, não ser-em(-no-mundo) não é uma possibilidade aberta ao ser-aí, uma vez que, como existencial é algo que se lhe impõe (é, por assim dizer, um *a priori*)⁸⁹. É, realmente, por ser-em e, ademais, por já-ser-junto-ao-mundo (*Schon-sein-bei-der-Welt*), que o fenômeno do ser-no-mundo se dá enquanto ocupação, porquanto Heidegger (2006, p. 61) coloca que “o ser-no-mundo é, enquanto ocupação, *entorpecido* pelo mundo da ocupação”⁹⁰.

Ou seja, o ser-no-mundo leva o ser-aí a um “estado” de torpor, no qual ele é completamente tomado pela lida prática com as coisas na ocupação com os entes que vem ao encontro. Esse estar completamente tomado pela lida prática, entretanto, perde sua força quando do modo deficiente de ser-em como um mero “demorar-se junto a” teórico, em busca da definição e do modo de apresentação de algo enquanto “conhecimento de”⁹¹. Obviamente, isso não quer dizer que o modo primário da relação do ser-aí para com “os objetos do mundo” (i.e., no seu lidar cotidianamente com os entes intramundanos no “seu” mundo), seja de caráter científico-teórico simplesmente porque essa possibilidade lhe está aberta. Para ser mais direto, o ser-aí toma nas mãos os aparatos de uso, as ferramentas e as usa sem que com esse usar ele se dê conta, necessariamente do jeito com que as toma entre as mãos, do seu manuseio, da composição química ou das leis físicas que podem ser identificadas quer no objeto, quer no modo pelo qual ele será empenhado⁹². A título de exemplo, ao se pensar na ação de escovar os dentes, alguns objetos poderiam vir à mente, como a pasta de dentes, a escova, a pia, a torneira, um copo, etc.; Isso não quer dizer que o ser-aí que escova os dentes vá parar para pensar nesses objetos, mas que, ao decidir-se por escová-los, v.g. antes de ir dormir, ele será transposto à lida naquele “mundo” (contexto referencial) do escovar os dentes – sem reflexão, apenas ação

⁸⁷ Original: “*Der Blick, in dem der Zeugzusammenhang zunächst und völlig unauffällig und unbedacht steht, ist der Blick und die Sicht der praktischen Umsicht, des praktischen alltäglichen Sichorientierens*”.

⁸⁸ Original: “*Das In-Sein ist nach dem Gesagten keine ‘Eigenschaft’, die das Dasein zuweilen hat, zuweilen auch nicht, ohne die es sein könnte so gut wie mit ihr*”.

⁸⁹ Cf. nota de n. 77.

⁹⁰ Original: “*das In-der-Welt-sein ist als Besorgen von der besorgten Welt benommen*”.

⁹¹ Isso será fruto de consideração na seção 2.1.

⁹² Cf. Heidegger (1995c, p. 21) para uma anotação curta e precisa de como se dá a relação entre o ser-aí que conhece e o ser-aí da vida cotidiana, inclusive para atentar a uma frase em que se diz do ser-aí que ele pode jamais ter aberta para si outra possibilidade que não a da lida prática com as ferramentas do dia-a-dia.

imediate – e pode, com isso, escová-los como sempre os escovou, com força em excesso (fazendo a escova abrir-se) ou quase sem força (fazendo imperar a monotonia do ato) ou de qualquer outro modo ôntico possível⁹³.

Não obstante, o ter ou buscar conhecimento, próprio da relação de conhecimento de mundo, ainda que uma forma deficiente de ser-em, é visto por Heidegger como um modo possível de ser-em, porquanto “nós concebemos, por conseguinte, o conhecimento como uma possibilidade livre da existência humana”⁹⁴ (HEIDEGGER, 1995c, p. 18). Isso é importantíssimo. Ainda assim, esse modo deficiente agudiza-se tão somente em uma das possíveis vivências do ser-em: no demorar-se atualizante junto ao ente na forma da observação teórica. Desse modo é possível descrever o que se observa, quantificar, sistematizar, categorizar. Ser-no-mundo, dessa maneira, transforma-se em um simples contar e calcular daquilo a que já se é junto a, mas que não se dá atenção enquanto um produzir ou manusear. É um ter à vista, enquanto ob-jecto – o lançado para lá. Mas como se pode inferir, a partir do que foi até então apresentado, Heidegger pretendia investigar fenomenologicamente o como do ser-aí, e vira nele a estrutura *a priori* do ser-em. Para tanto, observe-se as palavras de Freire (2008, p. 104):

[...] a existência (*Dasein*) é constituída *conforme* o mundo, que se determine de *modo* próprio, impróprio ou indiferente. O ser *conforme* não comporta representação alguma “entre” *Dasein* e mundo, porque não há sequer um “entre” que pudesse ainda *conformar* uma coisa à outra, como ocorre na relação sujeito objeto. Desse *modo*, a totalidade ontológica estruturalmente articulada como *cura* (*Sorge*), significa já ser-em (*in Sein*) um mundo enquanto unidade.

Assim, não há de se falar em um mero virar-se a objetos e empenhá-los enquanto sujeitos que o conhecem, sabem o seu funcionamento, entendem os seus mecanismos. A lida prática do ser-aí com os entes intramundanos é proporcionada pelo ser-no-mundo: é-se no tomar para si um sentido no ocupar-se. Não é por acaso que o ser do ser-aí é o cuidado: ser-no-mundo é ocupar-se dos entes intramundanos que vêm ao encontro, preocupar-se com os demais ser-aí que são junto-a, no mundo público, e, ademais, mas não menos importante, ser si mesmo.

Mas que mundo é esse que se dá enquanto unidade? Para Heidegger (2006, p. 64) ele seria algo como “a mundanidade do mundo em geral”⁹⁵. Torna-se premente, contudo,

⁹³ Cf. SZ, § 18, pois é interessante observar, a título de contraste ao que foi apresentado, o que Heidegger (2006, p. 72-74) traz quanto aos modos deficientes da ocupação, enquanto ‘estranhamento’ (*Auffälligkeit*), impertinência (*Aufdringlichkeit*) e insubordinação (*Aufsässigkeit*).

⁹⁴ Original: “wir fassen demnach das Erkennen als eine freie Möglichkeit der menschlichen Existenz”.

⁹⁵ Original: “die Weltlichkeit von Welt überhaupt”.

esclarecer “mundanidade”, a fim de se entender e interpretar o ser-no-mundo, principalmente a partir do horizonte do fenômeno da transcendência, como se pretende na seção 2 deste presente trabalho.

Ora, mas mundanidade, poder-se-ia dizer, diz respeito a tudo o que é “mundo”, ao que se coloca no âmbito da natureza, àquilo que está fora do eu, determinado ontologicamente dentro do espectro objetivo, contraposto à subjetividade em geral, ainda que dela dependente para o seu entendimento. Poder-se-ia ir além e dizer: mundanidade é um mero traço do que é mundano, quer no sentido do que é banal quer referindo-se a entes objetuais. Mundano não é o dotado de um valor x ou y , para o qual é possível apreender determinado afeto, como o assentimento físico-corporal à proposição que afirma ou nega tal valor ou, ainda, o asco psíquico ocasionado por um posicionamento em relação a x ou a y . Contrariando isso, perceba-se, Heidegger (2006, p. 64) dirá, corroborando sua noção da indissolubilidade do ser-aí/mundo (ser-no-mundo) e do “estar fora” (*-ek*) próprio do ser-aí: “quando nós questionamos ontologicamente pelo ‘mundo’, então não abandonamos de forma alguma o campo temático da analítica do ser-aí. Ontologicamente, ‘mundo’ não é qualquer determinação *do* ente, que essencialmente o ser-aí *não* é; é, porém, um caráter do ser-aí mesmo”.⁹⁶

Novamente, assim como foi frisado na seção 1.1 sob outro aspecto, não é que não é possível uma lida com o mundo físico-corporal ou psíquico-valorativo, mas que para que esses “mundos” se abram para o ser-aí, antes o ser-aí é constitutivamente a mundanidade do mundo – i.e., a mundanidade é uma estrutura ontológico-existencial do ser-aí, enquanto ser-no-mundo. Desse modo, mundano não é uma qualidade de objetos, mas sim um caráter estrutural do ser-aí. Assim, conseqüentemente, mundano é tudo o que diz respeito ao ser-aí, ao passo que os entes que compõem o instrumento, são chamados por Heidegger (2006) de intramundanos – os entes que são e se encontram no horizonte de possibilidade dos ser-aí e que com ele se relacionam primordialmente no uso, na *práxis*. Isso não quer dizer que o ser-aí é mundano porque ele está colocado num mundo simples e pouco “instruído”, “espiritualmente inferior” – logo, mesmo modo, mundano não é um contrário do que se diz com “espiritual”, “racional”, “espiritualmente elevado”. A ‘mundano’ não se contrapõe ‘espírito’ como quando se diz “ciências do espírito”⁹⁷. Como nota Heidegger (1988, p. 96): “O termo ‘mundano’ enquanto

⁹⁶ Original: “*Wenn wir ontologisch nach der ‘Welt’ fragen, dann verlassen wir keineswegs das thematische Feld der Analytik des Daseins. ‘Welt’ ist ontologisch keine Bestimmung des Seienden, das wesentlich das Dasein nicht ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst*”.

⁹⁷ A polissemia aqui apresentada foi proposital e tem o intuito de evitar equívocos, pois, como nota Fontanier (2007, p. 120-121), ao longo da tradição filosófica, a palavra latina ‘*spiritus*’ vai assumir diversos sentidos, ora querendo dizer o alento, a força vital de alguém, ora para indicar o Deus cristão absolutamente transcendente,

derivação de ‘mundo’ não deve ser entendido como contrário a ‘espiritual’, senão ele significa formalmente: ser-aí como ‘mundo’”.⁹⁸

É um modo diverso de interpretação da relação eu/mundo (dentro/fora), na qual o dentro perde o seu valor imediato, porquanto o ser-aí, tradicionalmente visto como um dentro da consciência que conhece, passa a ser o lançado para fora. Essa transposição será importantíssima para a análise da transcendência na fenomenologia hermenêutica da fase ontológico-existencial de Heidegger. Inclusive, há de se observar que para Heidegger (2006, p. 65) algo como ‘natureza’ (*Natur*), esse todo que se compreende como substancialmente existente, arquitetado pela física moderna e, mesmo, pela epistemologia kantiana, favorece uma certa ‘desmundanização’ do mundo do ser-aí: “o ser-aí só pode descobrir o ente como natureza nesse sentido em um modo determinado do seu ser-no-mundo. Esse conhecer tem o caráter de uma desmundanização do mundo”.⁹⁹ O que se está querendo dizer é que, antes de poder haver um modo ôntico derivado do fenômeno constitutivo ser-no-mundo enquanto um apreender, um conhecer, há um relacionar-se cotidiano, mediano; a isso Heidegger (2006) dá o nome de mundo circundante (*Umwelt*¹⁰⁰), i.e., o mundo próximo, das atividades do dia-a-dia.

Acontece que isso poderia levar a uma inconveniente incompreensão: a de que o mundo (e consequentemente a mundanidade e o ser-no-mundo) diz respeito tão somente a grupos isolados e que só se pode falar em um mundo como um agregado de indivíduos espacialmente localizados e compartilhando determinados traços de cultura. Tal interpretação não passaria de uma determinação ôntica, i.e., histórico-espacialmente situada em um contexto no qual determinados grupamentos humanos se encontram e poderiam ser estudados por ciências como a antropologia e a etnografia a partir daquilo que compõe a sua “herança mimética”. Uma tal interpretação ôntica deixaria passar o seguinte (HEIDEGGER, 2006, p. 160): “*O fundamento existencial-ontológico da linguagem é a fala*”¹⁰¹ – e que é a partir de tal

ora com o sentido de *mens* (mente) ou *anima* (alma). O sentido aqui pretendido é o de instrução racional, erudição formal.

⁹⁸ Original: “*Der Terminus ‘weltlich’ als Ableitung von ‘Welt’ ist nicht zu verstehen als Gegensatz zu ‘geistlich’, sondern er besagt formal: so dasein wie ‘Welt’.*” Do mesmo modo, cf. Heidegger (1978, p. 223), quando ao falar dos significados de ‘mundo’ na tradição.

⁹⁹ Original: “*Das Seiende als Natur in diesem Sinne kann das Dasein nur in einem bestimmten Modus seines In-der-Welt-seins entdecken. Dieses Erkennen hat den Charakter einer bestimmten Entweltlichung der Welt.*”

¹⁰⁰ O termo ‘*Umwelt*’ é utilizado pelas ciências ônticas da natureza, com o sentido de “meio ambiente”. Esse não é o objetivo de Heidegger, já que ele pretende se distanciar da visão cientificista ou subjetivo-objetiva sobre o ‘mundo’. Desse modo, ‘*Umwelt*’ passa a ser o mundo que circunda o ser-aí nas suas atividades cotidianas. Parece, não deixa de ser um modo de ressignificação linguística próprio da destruição da história da ontologia, pois neste passo da investigação Heidegger teria feito uma análise do mundo a partir de uma visão natural, como uma exposição da formalização do conceito ontológico tradicional (âmbito ontológico da natureza dos objetos).

¹⁰¹ Original: “*Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede.*”

fundamento que se pode ter algo como uma charada, um travalíngua ou, ainda, um discurso articulado pela estranheza da escolha de palavras refinadas. Seja o que for, a fala (*die Rede*) é o fundamento ontológico enquanto o modo de abertura próprio ou impróprio, quer como falatório (*Gerede*) quer como silêncio (*Verschwiegenheit*), que possibilita a linguagem. A grande questão é que a linguagem dialetal, assim como a do caso supramencionado, não condiciona a interpretação de mundo, senão o mundo, esta casa para o habitar originário, horizonte de compreensão do ser-aí é que faz com que haja a possibilidade de algo como um dialeto, um trava-língua e mesmo a espacialidade da lida (*Umgang*) prática com entes específicos que vêm ao encontro no mundo circundante enquanto intramundanos. Há uma passagem do texto sobre Hebel, no qual Heidegger (1958, p. 10) põe de forma contundente essa questão:

Nós poderíamos pensar que, porquanto seja poesia dialetal, a poesia de Hebel falasse apenas de um mundo limitado. Além disso, pensa-se que o dialeto é um mal-uso e uma deformação da linguagem culta e escrita. Tal pensamento erra. O dialeto é a fonte misteriosa de qualquer linguagem madura. A partir dele flui para nós tudo aquilo que o espírito da linguagem alberga em si.¹⁰²

Esse todo albergado pelo modo de falar corriqueiro do desenvolvimento dialetal tem o que é necessário para toda e qualquer linguagem, mundanidade: o ser-aí é enquanto um ente que se relaciona na maioria das vezes tão somente com o que o rodeia imediatamente, com o que ele está às voltas, e isso sem que haja uma relação de adequação do que se fala a formas estritas e gramaticalmente cristalizadas em normas¹⁰³. Por isso mesmo é que esse pertencimento mundano do ser-aí ao *seu* mundo (mundo circundante e dotado de publicidade¹⁰⁴) é o que permite a noção espacial expressa pelo “circundante”, e não o contrário: *res extensa* não é o sentido originário do mundo e o problema da *realitas* do mundo externo é algo que só tem efeito quando se desmundaniza o mundo em que se habita, tornando-o um mero *dado* quantitativo do ser substancial plasmado para todo o fora inerte. Dito de outro modo: “o ‘em volta de’

¹⁰² Original: “Wir könnten meinen, Hebels Dichtung sage, weil sie Dialektdichtung sei, nur von einer beschränkten Welt. Man meint überdies, der Dialekt bleibe eine Mißhandlung und Verunstaltung der Hoch- und Schriftsprache. Solches Meinen irrt. Die Mundart ist der geheimnisvolle Quell jeder gewachsenen Sprache. Aus ihm strömt uns all das zu, was der Sprachgeist in sich birgt”.

¹⁰³ Inclusive, se for possível falar de normas, há de se remeter a algo que o ser-aí é justamente por ser-no-mundo, junto aos entes intramundanos e a outros ser-aí no modo de ser-aí-junto (*Mitdasein*): remete-se assim ao modo comunitário de ser, o *se* (*das Man*) que marca a impessoalidade e se dá enquanto um ninguém determinado por uma norma geral.

¹⁰⁴ Sobre o caráter da publicidade, do ser público, do mundo público, Dreyfus (1975, p. 121) afirma: “se nós começarmos por descrever o mundo cotidiano mediano dos seres humanos, [...] nós vemos que esse mundo já é público”. Original: “If we begin by describing the average everyday world of human beings, [...] we find that this world is already public”.

constitutivo do mundo circundante, não tem, de modo algum, um sentido ‘espacial’ primário”¹⁰⁵ (HEIDEGGER, 2006, p. 66). Mas a espacialidade do mundo é algo que tem seu “fundamento” no ser-aí – e o dentro que é próprio do sujeito transcendental kantiano é algo que tem seu “fundamento” no ser para fora do ser-aí. O corpo humano não é espacial no sentido geométrico, mas existencial; o mesmo vale para o mundo: sua espacialidade é existencial.

2.3.3 A significância

Tendo sido expostas a mundanidade e o caráter prático-ocupacional, resta apresentar a significância (*Bedeutsamkeit*), uma vez que é ela que permite a constituição total do fenômeno. O que isso quer dizer? Bem, indicar a mundanidade do mundo pode apontar erroneamente apenas para o caso de um ser-aí singular, destituído de seu ser-junto-a. Ao mesmo tempo, a lida prática, alcançada pela ocupação, poderia causar a sensação de que o ser-aí se remete apenas a entes não dotados do caráter de ser-aí. Assim, Heidegger (1995c, p. 19):

“Também a referência pessoal de uma existência a outra não é uma relação de conhecimento que flutua livremente entre eu-mesmo e tu-mesmo enquanto, por assim dizer, almas isoladas; senão cada si-mesmo é enquanto facticamente em um mundo, e o ser do si-mesmo é determinado pelo fato dele se portar a esse mundo”.¹⁰⁶

A questão é que o ser-aí *já é sempre (je schon ist)* junto aos entes intramundanos que vêm ao encontro num mundo público compartilhado “com” outros ser-aí: daí que a totalidade, a unidade, do fenômeno é alcançada compreensivamente (de forma viva – vida fática), a partir do existencial da significância.

Para Bartky (1979, p. 213), “quando ocorre o descobrimento dos entes, do o-que-há em sua totalidade, pode-se dizer que um ‘mundo’ aconteceu”¹⁰⁷ – ora, foi dito, citando Heidegger na seção 1.2.4, que falar em mundo é o mesmo que falar em ser-aí. Além do mais, o ser-aí é justamente esse ente que tem a sua vivência fática, seu mundo determinado indicativo-formalmente ao modo de ser-no-mundo; para tanto, o mundo acontece, mesmo, quando o ser-aí se abre de modo relacional-compreensivo para os entes manuais (*zuhanden*) intramundanos

¹⁰⁵ Original: “Das ‘Umherum’, das für die Umwelt konstitutiv ist, hat jedoch keinen primär ‘räumlichen’ Sinn”.

¹⁰⁶ Original: “Auch der personale Bezug einer Existenz zur anderen ist nicht eine freischwebende Erkenntnisbeziehung zwischen Ich-Selbst und Du-Selbst als gleichsam isolierter Seelen, sondern jedes Selbst ist als faktisches in einer Welt, und das Sein des Selbst ist wesentlich dadurch bestimmt, daß es sich zu dieser Welt verhält”.

¹⁰⁷ Original: “When there occurs unveiling of beings, of what-there-is in its totality, a ‘world’ may be said to have happened.”

a partir da referencialidade unitária¹⁰⁸ aberto na circunvisão (*Umsicht*). A significância unifica e articula toda a estrutura do ser-em. Seria o equivalente a colocar nas frentes dos olhos uma tal lente capaz de permitir ver as ligações, referências, imbricações entre os entes, de tal modo que antes de ser possível etiquetar as coisas extensas, os corpos dispostos, disponíveis, seria necessário ver o mundo como sendo essas conexões; o mundo tornar-se-ia, assim, esse todo referencial. Desse modo, ainda no semestre de verão de 1925, ao explicar a estrutura fundamental da mundanidade do mundo, Heidegger (1979, p. 253) dissera que:

O quarto não vem ao encontro no sentido de que eu percebo, antes de tudo, uma coisa após a outra, e que eu monto, reúno, uma multiplicidade de coisas para, então, ver um quarto. Senão, primariamente, eu vejo uma totalidade referencial como fechada, a partir da qual uma única peça de mobília e o que está no quarto ali esteja.¹⁰⁹

O mesmo é apresentado por Heidegger (2006, p. 68) em SZ, quando se fala do pertencimento (*Zugehörigkeit*) referencial dos instrumentos, conquanto seja utilizado basicamente o mesmo exemplo do quarto. Ora, parece, entretanto, necessário eliminar de vez uma possível ambiguidade, já que Heidegger falou em pertencimento – isso poderia levar a se pensar em pertencimento continente de partes a um todo, o que importaria determinar o conceito de todo a partir da soma (*quantum*) das partes integrantes como um todo. Ao se pensar em algo como o princípio da contiguidade apresentado por Hume (2004)¹¹⁰, por exemplo, há de se dizer que ele teria seu fundamento não na composição que se apresenta, primordialmente, estruturada como partes continentes e que, a partir da ideia de pertencimento se dão para formar a estrutura arquitetônica ou musical, por exemplo. Tal princípio, quer no tempo quer no espaço (para lançar mão da classificação humeana), só se dá por causa da significância própria do ser-no-mundo, a qual permite apontar para a totalidade referencial e conjuntural do mundo, facticamente. Isso é assim porque “o que a fenomenologia heideggeriana deseja é, precisamente, tornar acessível discursivamente o mundo da vida sem fragmentá-lo em representações teórico-objetivas” (MELO, 2014, p. 34). E porquanto a significância é um *já sempre (je schon)* aberto do ser-aí enquanto ser-no-mundo, “familiarizado com” na lida prática, Heidegger (1988, p. 96) assevera:

¹⁰⁸ Cf. precipuamente o final do § 17 de SZ, onde se fala do sinal (*Zeichen*) enquanto o que indica (*anzeigen*) a estrutura ontológica da manualidade (*Zuhandenheit*), da totalidade referencial (*Verweisungsganzheit*) e da mundanidade (*Weltlichkeit*).

¹⁰⁹ Original: “Das Zimmer begegnet nicht in dem Sinn, daß ich ein Ding nach dem anderen zunächst auffasse und eine Mannigfaltigkeit von Dingen zusammensetze, um dann ein Zimmer zu sehen, sondern primär sehe ich eine Verweisungsganzheit als geschlossene, aus der heraus das einzelne Möbelstück und das, was im Zimmer da ist.”

¹¹⁰ Cf. a seção 1.2.1, para um exemplo similar, adotado para outro caso.

O seu caráter de ser-aí é determinado terminologicamente como *significância*. Significativo quer dizer: ser, ser-aí no modo de um significar que vem ao encontro de modo determinado. A expressão não quer dizer um sendo-aí que, além disso, significa algo a mais; senão, que o significar que vem ao encontro de modo determinado constitui o seu ser no significar que se mantém.¹¹¹

O ser-aí projeta o ser dos entes intramundanos, antes de tudo e na maior parte das vezes, não ao modo de descrever suas qualidades físicas ou de alegar conhecer sua essência, senão ao estruturar uma rede referencial na qual o ente encontrado passa a ter o significado de algo que está disponível para o uso. Não se utiliza uma roupa *x* ou *y* porque ela é *simplesmente* de tal cor ou costurada de tal modo, ou, ainda, porque o seu tamanho é ajustado ao corpo de quem a veste; antes, o vestir a camisa traz consigo uma conjuntura (*Bewandtnis*)¹¹², um bloco estrutural de significância, por assim dizer, no qual a vestimenta em comento passa a expressar mais do que o vestir: pode ser em referência ao “impressionar” do preço, ao “diferenciar” do modelo, ao “exibir” da marca etc – e isso em relação ao todo referencial, ou, como expõe Heidegger (2006, p. 84), “a conjuntura é o ser dos entes intramundanos, sobre o qual, antes de tudo, ele já sempre está liberado”.¹¹³ É inclusive por não ser um objeto simplesmente *dado* presente-à-mão, mas disponível para o uso, que a camisa pode ser um objeto de desejo capaz de abrir o ser-aí que a usa a um determinado estado disposicional e, outrossim, fazer com que os demais ser-aí-junto reajam dispositivamente de tal ou qual maneira¹¹⁴. Para utilizar as palavras de Heidegger (1989, p. 233), “quando nós pensamos realmente a parede, já está dado de antemão, mesmo quando não tematicamente abrangido, a permanência espacial, o cômodo, a casa”.¹¹⁵

Claro que as ilustrações utilizadas não passam de exemplificações ônticas, mas o caráter ontológico a elas pertinentes remetem à conjuntura. Nessa esteira, Bartky (1979, p. 213) coloca que “o mundo é de todos o complexo-de-ser (e, destarte, o complexo-de-significado) mais compreensivo: ele é o horizonte maximamente totalizante – até mais sentido que entendido

¹¹¹ Original: “*Deren Daseinscharakter ist terminologisch als Bedeutsamkeit festgelegt. Bedeutsam sagt: Sein, Dasein in der Weise eines bestimmt begegnenden Bedeuten. Der Ausdruck meint nicht ein Daseiendes, das dazu noch etwas bedeutet, sondern das bestimmt begegnende Bedeuten, im Bedeuten sich Halten macht das Sein aus.*”.

¹¹² Optou-se por traduzir ‘*Bewandtnis*’ do mesmo modo que Schuback, em sua tradução de SZ (HEIDEGGER, 2009), por ‘conjuntura’, a fim de falar do ser dos entes intramundanos, porquanto outras traduções possíveis como ‘explicação’, ‘característica’ ou ‘caso’, além de muito limitadas não deixam ver o que se intenta com o termo original.

¹¹³ Original: “*Bewandtnis ist das Sein des innerweltlichen Seienden, darauf es je schon zunächst freigegeben ist.*”.

¹¹⁴ Aqui, ao se falar em “dispositivamente” ou “disposicional”, tem-se em conta o que Heidegger (2006) chama de disposição afetiva (*Befindlichkeit*), i.e., um modo de achar-se-de-tal-ou-qual-maneira, um existencial que aponta para o estar aberto afetivamente do ser-aí.

¹¹⁵ Original: “*Wenn wir die Wand wirklich denken, ist im vorhinein schon, wenn auch nicht thematisch erfaßt, Aufenthaltsraum, Saal, Haus gegeben.*”.

–, cujos limites determinam a natureza e o escopo do que-é”.¹¹⁶ E esse todo conjuntural da serventia de um manual intramundano, uma camisa, por exemplo, é possibilitado por abrir a possibilidade de funcionar para, ser para – o todo conjuntural, para além do instrumento isolado, encontra, no em virtude de (*Worumwillen*)¹¹⁷ a relação para com o ser do ser-aí que lida com manuais. Uma camisa é em virtude de um vestir, não obstante, diante de um inseto na parede, ela pode se dar em virtude do esmagá-lo e não mais permiti-lo “em casa”. Essas possibilidades ônticas, dão-se como que por causa da indicação de um “para” que constitui o modo de ser-em, ou como adverte Heidegger (1989, p. 233): “com cada ente, que nós descobrimos como instrumento, há uma conjuntura determinada. O nexos do ser para é um todo das remissões conjunturais”.¹¹⁸ Desse modo, o manual é para algo que o ser-aí se orienta – o ser-aí se estrutura, dessa forma, enquanto cuidado (*Sorge*), o qual se modaliza enquanto ocupação e preocupação –, pois “o ‘em virtude de’, porém, sempre diz respeito ao ser do ser-aí, para quem, em seu ser, está *em jogo* essencialmente o seu ser”¹¹⁹ (HEIDEGGER, 2006, p. 84). Por isso é que Morriston (1972, p. 456) dirá:

Mundo: essa rede toda abrangente de referências estruturada pelos fins e objetivos humanos. “mundo”, então, é a totalidade dos entes na medida em que eles se relacionem a, sejam referidos a, envolvidos no ser humano. [...] “Mundanidade”, isso que *faz* o mundo um *mundo*, é precisamente essa característica de ser e estar amarrado em uma totalidade referencial a qual é fundamentalmente em virtude desse ente que é em virtude de si mesmo.¹²⁰

Por isso que, no final do § 11 de SZ, quando tratando das dificuldades de se determinar um conceito natural de mundo, e, por outro lado, encaminhando ao problema do ser-

¹¹⁶ Original: “The world is the most comprehensive being-complex (and thus meaning-complex) of all: it is the ultimate totalizing horizon, more sensed than comprehended, whose limits determine the nature and scope of what-is”.

¹¹⁷ Cf. Sembera (2008, p. 250-251), para quem: “O objetivo com respeito ao qual o ser-aí, enquanto descobre utensílios no comportamento de conexão, atribui a eles os seus específicos para que. O termo ‘*worumwillen*’ é um advérbio relativo usado para introduzir uma oração subordinada; Heidegger nominaliza e o hifeniza para trazer seu sentido literal, que é ‘em virtude de’, ‘por mor de quem’. Heidegger está tentando tanto evitar a terminologia tradicional para descrever causas finais, quanto implicar que uma conexão é sempre realizada por mor de uma *persona* particular, i.e., ser-aí [...]”. Original: “The aim with respect to which Dasein, insofar as it discovers tools in the comportment of connection, assigns them their specific what-fors. The phrase *worumwillen* is a relative adverb used to introduce a subordinate clause; Heidegger nominalizes and hyphenates it to bring out its literal meaning, which is ‘for the sake of which’ or ‘for whose sake’. Heidegger is both trying to avoid the traditional terminology for describing final causes and to imply that connection is always undertaken for the sake of a particular *person*, i.e., Dasein [...]”.

¹¹⁸ Original: “Mit jedem Seienden, das wir als Zeug entdecken, hat es eine bestimmte Bewandtnis. Der Zusammenhang des Um-zu ist ein Ganzes von Bewandtnisbezügen”.

¹¹⁹ Original: “Das ‘Um-willen’ betrifft aber immer das Sein des Daseins, dem es in seinem Sein wesenhaft um dieses Sein selbst geht”.

¹²⁰ Original: “world: that all-encompassing network of references structured by human ends and aims. ‘World’, then, is a totality of beings insofar as they are related to, referred back to, involved in Human Being. [...] ‘Worldhood’, that which makes the world a world, is precisely this characteristic of being tied up in a referential totality which is ultimately for the sake of that being which is for the sake of itself”.

no-mundo (§ 12), Heidegger (2006, p. 52) afirmara que “quando o ‘mundo’ mesmo for um constitutivo do ser-aí, a elaboração conceitual do fenômeno do mundo exige um discernimento intuitivo das estruturas fundamentais do ser-aí”.¹²¹ Assim, falar de mundo, a partir da analítica fundamental, é sempre remeter ao ser-aí – é ser-no-mundo¹²². E isso, por outro lado, encaminha ao problema da atribuição de sentido por parte do ser-aí ocupado dos/com entes intramundanos. Ou seja, “na familiaridade com essas remissões, o ser-aí ‘significa’ para si mesmo, ele passa a compreender originariamente seu ser e poder-ser, a respeito de seu ser-no-mundo”¹²³ (HEIDEGGER, 2006, p. 87). Isso encaminha, ademais, ao problema da significação compreensiva do mundo da ocupação – lembrando, contudo, que ‘ocupar’ (*Besorgen*) tem o mesmo radical alemão de ‘cuidado’ (*Sorgen*), o que importa dizer que a compreensão específica da conjuntura não é o da significação meramente linguística e nem simplesmente a do pensamento enquanto “pensar sobre” ou ter “consciência de”; é, antes, o nexa do ser-para, como disse Heidegger (1989, p. 235): “nós compreendemos do mesmo modo como o ser-para, o nexa do ser-para, que nós designamos como o nexa da *significância*”.¹²⁴

Pois bem, tudo o que foi então apresentado direciona, outrossim, ao problema da transcendência do ser-aí (como problema fundamental da analítica existencial) – ou, para utilizar as palavras de Ferreira (2003, p. 251), se o problema do mundo põe para todo o fenômeno da existência humana “[...] é porque ele não consiste apenas na manualidade do instrumento”. O fora do ser-aí deixa de ser o mundo plasmado – é o próprio ser-aí que se estabelece como um fora, quer espacialmente quer temporalmente.¹²⁵ Ademais, e talvez esse seja um ponto determinante, uma vez que o mundo não é um fora, e ademais, ele deve ser fenomenologicamente interpretado em sua formalização, ao modo da indicação formal, como algo para o qual não há um referente externo e real, o mundo só é possível enquanto o *já em* do ente a que se dá o nome de ser-aí. Mundo é tributário do ser-aí e o problema do ser-no-mundo,

¹²¹ Original: “[...] wenn ‘Welt’ selbst ein Konstitutivum des Daseins ist, verlangt die begriffliche Ausarbeitung des Weltphänomens eine Einsicht in die Grundstrukturen des Daseins”.

¹²² Notar, junto com Davis (2014) que à serenidade (cf. nota de n. 35) há uma permanência, uma persistência junto ao aberto, à região-aberta, a isso Heidegger, quando mais velho, dá o nome de ‘insistência’ (*Inständigkeit*). Para Davis (2014, p. 378), então, no Heidegger tardio, pós-*virada*, “o caráter estático do ser-aí como ser-no-mundo é agora entendido como um ‘habitar insistente’ (*Inständigkeit*) na região-aberta”. Original: “The ecstatic character of Dasein as being-in-the-world is now understood as an ‘indwelling steadfastness’ (*Inständigkeit*) in the open-region”.

¹²³ Original: “In der Vertrautheit mit diesen Bezügen ‘bedeutet’ das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprünglich sein Sein und Seinkönnen zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins”.

¹²⁴ Original: Heidegger (1989, p. 235): “Wir verstehen dergleichen wie das Um-zu, den Um-zu-Zusammenhang, den wir als den Zusammenhang der Bedeutsamkeit bezeichnen”.

¹²⁵ Heidegger (2006) volta à temática da significância nos §§ 31 e 32 de SZ, onde ele aborda a “constituição existencial do aí (*Da*)”, contudo eles serão melhor representados na seção seguinte, onde se fala explicitamente da transcendência do ser-aí, i.e., do fenômeno da transcendência.

que coloca o mundo como projetado, é algo que só se esclarece com a exposição da transcendência fundamental ontológica.

3 A NOÇÃO DE TRANSCENDÊNCIA EM MARTIN HEIDEGGER

“Olhando o meu passeio | Há um louco sobre o muro | Balançando os pés. | Mostra-me o peito estufado de pelos | E tem entre as coxas um lixo de papéis: | - Procura Deus, senhora? Procura Deus? | E simétrico de zelos, balouçante | Dobra-se num salto e desnuda o traseiro”.
(HILST, Hilda)

No intuito primordial de iniciar uma qualquer caracterização suficientemente aprofundada acerca do tema da transcendência em Heidegger – e seguindo o modo de elaboração da seção precedente, onde é primeiramente apresentada a caracterização metafísica do conceito antes de passar a sua descrição fenomenológica –, parece mais do que sugerível, senão, principalmente, necessário, que se apresente uma ideia sumária do significado cotidiano e imediato atribuído à palavra. Só então, i.e., tendo preparado o terreno do que se entende no dia-a-dia com o substantivo abstrato ‘transcendência’ e com a forma verbo-transitiva ‘transcender’, poder-se-á seguir com uma minuciosa análise do seu significado filosófico e, mais do que isso, com a sua atribuição *sui generis* por parte do filósofo aqui em questão. Dessa maneira, esta seção tem três tarefas: (a) apresentar o uso fenomenológico da transcendência; (b) analisar as compreensões transcendentais do termo e de suas variações, assim como proposto pela tradição, para, então, diferenciá-las do entendimento heideggeriano de ‘transcendência’, ‘transcendental’; (c) interpretar o sentido da transcendência do fenômeno ser-no-mundo no período fundamental-ontológico a partir da expressão “o ser é o *transcendens* simplesmente”.

3.1 APRESENTAÇÃO INICIAL DO CONCEITO DE TRANSCENDÊNCIA

Comentou-se no início da seção 1.1.2 que os anos de 1926 a 1930 são compreendidos como o período fundamental ontológico do pensamento Heideggeriano. Resta afirmar, ademais, que, assim como intentado no §6º de SZ (sob o título de “a tarefa de uma destruição da história da ontologia”¹²⁶), uma destruição da metafísica tradicional, tendo em vista a história da filosofia, é papel da ontologia fundamental. Quanto a isso Giacoia Júnior (2013, p. 9) afirma que os textos dessa fase do pensamento de Heidegger “fazem parte de um projeto caracterizado como *fenomenologia ontológica da existência, ontologia fundamental ou analítica da finitude*” e complementa dizendo que “*ser e tempo* (1927) e os escritos contemporâneos a esse livro são característicos de tal programa filosófico”. Corroborando com

¹²⁶ Original: “Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie”.

essa tese, Sena (2012, p. 2) assevera: “a analítica existencial do ser-aí nascia em meio a uma luta travada *contra* a própria filosofia. Testemunhos disso não faltam”. Essa analítica existencial, por sua vez, é uma ontologia fundamental, porque, de acordo com Heidegger (2006, p. 13), “a *ontologia fundamental*, da qual todas as outras [ontologias] podem nascer, tem de ser procurada na *analítica existencial do ser-aí*”¹²⁷.

É assim que, nesse diapasão, deve-se perceber que o que aqui está em jogo é, justamente, o papel de destruição (*Destruktion*) – ou desconstrução (*Abbau*) como bem indica Aubenque (2012) – da história do pensamento metafísico tradicional com vistas à transcendência – o primordial é tentar entender como a ontologia fundamental, que se estabelece como uma analítica existencial do ser-aí é, em sua raiz, um afirmar da transcendência, um afirmar-se como transcendência. Sendo assim, ainda quanto a esse projeto de destruição/desconstrução do pensamento filosófico em geral, leia-se, ademais, as palavras de van Buren (1992, p. 170):

O tema heideggeriano do “fim da filosofia” e “o outro começo” nos é familiar primariamente a partir de seus escritos posteriores a 1930, mas já em suas preleções ao curso *Interpretações fenomenológicas a Aristóteles* de 1921-22 ele [Heidegger] coloca que sua tarefa é nada menos do que efetuar o fim da filosofia e outro começo genuíno. [...] Por *filosofia* Heidegger quis dizer, aqui, toda a história do pensamento ocidental, de seu primeiro começo com os gregos e através de suas várias transformações e reestruturações na Idade Média e na Modernidade. Tomando emprestado da Disputação de Heidelberg de 1518 de Lutero, onde este falara em destruir (*destruere*) o pseudo-conhecimento da filosofia grega e da “teologia da glória” escolástica, Heidegger propôs uma destruição ontológica (*Destruktion*) ou desconstrução (*Abbauen*) da história da filosofia, a fim de expor suas origens não conhecidas na vida concreta história, em termos nos quais a filosofia poderia ser repetida ou recuperada em um novo começo.¹²⁸

Porque o tema é recorrente não somente no pensamento pós-virada, senão ainda no de sua juventude, e porque o § 6º de SZ atenta para essa tarefa, entende-se que o pensamento heideggeriano deva ser compreendido dentro dessa proposta de destruição da história

¹²⁷ Original: “[...] muß die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern erst entspringen Können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden”

¹²⁸ Original: “Heidegger’s theme of “the end of philosophy” and “the other beginning” are familiar to us primarily from his later writings after 1930, but already in his 1921-22 lecture course *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* he states that his task is nothing less than effecting the end of philosophy and another genuine beginning. [...] By *philosophy* Heidegger meant here the whole history of Western thought from its first beginning with the Greeks through its various transformations and restructurings in the Middle Ages and Modernity (PA 2-3, 170). Borrowing from Luther’s 1518 Heidelberg Disputation, where Luther spoke of destroying (*destruere*) the pseudo-wisdom of Greek philosophy and of Scholasticism’s “theology of glory”, Heidegger proposed an ontological destruction (*Destruktion*) or desconstrução (*Abbauen*) of the history of philosophy, so as to expose its unacknowledged origins in concrete historical life, in terms of which philosophy could be repeated or retrieved in a new beginning”.

tradicionalmente historiografada da ontologia – seja a partir de qual lente, i.e., sem importar se a ela dá-se o nome de ontologia, metafísica, onto-teologia, ontologia metafísica etc. Assim, ‘transcendência’ antes de ser apresentado por Heidegger como sendo uma mera alteração ou revitalização dos conceitos antigo, medieval ou moderno, é uma resignificação destrutiva/desconstrutiva do termo, que passa a dizer respeito ao ser-aí enquanto ser-no-mundo. Claro, destruir fenomenologicamente em sentido heideggeriano não quereria dizer nada como “destruir acabando, esmigalhando, fazendo imprestável” – não é para menos que Heidegger utiliza dos termos ‘*Destruktion*’ e ‘*Abbau*’ para referir-se a tal empenho; ele não usa ‘*Zerstörung*’. Pois bem, a palavra ‘*Destruktion*’ (destruição) é formada por três partes: (a) um prefixo: ‘des-’, que indica oposição ou afastamento; (b) um radical: ‘-stru(k)-’, cuja etimologia aponta para as ideias complementares de amontoar, reunir, erguer, criar; e (c) um sufixo: ‘-ion’ (em português, ‘-ção’), o qual forma substantivos a partir de verbos que trazem a ideia de ação ou processo. Desse modo, ‘destruição’ significa algo como “afastar, opondo-se, o que foi erguido enquanto um processo”. O mesmo vale para ‘*Abbau*’, já que ‘ab-’ quer dizer afastamento ou retirada e ‘-bau-’ (do verbo ‘*bauen*’) significa construir ou cultivar. Assim, ‘desconstrução’ é algo como “afastar, retirando-se, do cultivo de algo que se construiu”.

É nesse sentido que Gadamer (2007, p. 86) fala sobre o sentido linguístico da desconstrução intentada por Heidegger na época de SZ: “[...] para o sentimento linguístico alemão daqueles anos, destruição não significava dizimação, mas desconstrução resoluta de camadas sobrepostas, para que se saísse da terminologia dominante e se retornasse às experiências originárias de pensamento”. Sendo assim, de acordo com Gadamer, o pensamento heideggeriano estaria tentando retirar paulatinamente todas as “velharias” acumuladas na forma de camadas de significação ao longo da história do pensamento ocidental, de tal maneira que, antes de ser um total abandono, é uma *modificação* do ponto de partida; uma paralaxe semântica. É um afastar, retirando-se e opondo-se do que foi erguido e edificado por um cultivo processual da construção paulatina e continuada.

E uma vez que o objetivo é afastar-se do cultivo edificado, deve-se indicar de tal maneira que sejam retirados os véus do encobrimento categorial-metafísico. E, obviamente, não apenas o conceito de mundo passou, na tradição, por uma universalização formal ou geral; também ‘transcendência’ foi universalizado ao ponto de perder o seu sentido originário indicado na existência fática do ser-aí. Sendo assim, a fim de mostrar os passos da universalização do conceito de ‘transcendência’, tentar-se-á apresentar o início de uma formalização (indicação formal), assim como intentada por Heidegger, na qual ‘transcendência’ começa a desvelar algo mais do que o mero ente *dado* ab-stratamente presente enquanto um

não estar no mesmo plano de existência do transcendido – esse sentido, na verdade, vai se mostrar tributário da transcendência originária¹²⁹.

Ora, no ano de 1929, Heidegger escrevera dois pequenos textos de suma importância para a questão da transcendência na analítica da existência, são eles: “*o que é metafísica*” e “*da essência do fundamento*” (ambos publicados em GA 09). O primeiro trata de pensar a questão do nada (*Nichts*), partindo da angústia (*Angst*); o segundo, por sua vez, tem bases no questionamento pelo fundamento (*Grund*) e pela diferença ontológica. O que importa, entretanto, é que, muito embora Heidegger tenha utilizado termos comuns, como foi indicado na seção precedente, a sua inovação linguística formal indicativa, aponta para o fenômeno mesmo, para a própria existência, fazendo necessário que ao se falar em ‘transcendência’ não mais se aborde um questionamento científico-epistemológico, senão que se procure no ente humano mesmo, no modo de ser-aí, o seu próprio fundamento. Parece que esse é o intuito primordial da ressignificação destrutiva/desconstrutiva do termo, mais do que banal, ‘transcendência’. Sendo assim, será possível proceder a uma primeira explicitação do conceito fenomenológico, em prol de uma *descrição fenomenológica*.

Pois bem, em WG, Heidegger (1976b, p. 137) nota que “transcendente (aquilo que transcende¹³⁰) é o que efetua a ultrapassagem e permanece no ultrapassar. Tal ultrapassar é, como acontecer, próprio de um ente. Formalmente, a ultrapassagem pode ser compreendida como uma ‘relação’ que se estende ‘de’ algo ‘para’ algo”.¹³¹ Aqui, tanto o elemento do movimento quanto o do direcionamento (“de... para”) estão presentes, mas de alguma maneira, parece, o aspecto crucial ao que trivialmente indica “transcender/transcendência” não se apresenta: não se fala da subida, apenas do traslado – e isso é, parece, um indício para um novo tipo de transcendência, cujo mote não é mais a verticalidade do movimento, senão a horizontalidade do plano. Além do mais, quando Heidegger fala do “permanecer no ultrapassar”, o que ele está colocando é, de fato, algo novo: ora, algo que ao ultrapassar permaneça no ultrapassar. Ou seja, algo que ao realizar o movimento, o traslado “de(sde)... para”, conclui o próprio ultrapassar no nele permanecer. Isso é importantíssimo e não é sem motivo que mais adiante, esse permanecer, durar, resistir, na ultrapassagem deva voltar ao debate.¹³²

¹²⁹ Cf. seção 2.2.1.

¹³⁰ Traduzir ‘*transzendierend*’ pela expressão “aquilo que transcende” traz uma vantagem para a compreensão, mas tira o movimento presente na formação do participio presente: “transcendendo”.

¹³¹ Original: “*transzendent (transzendierend) ist, was den Überstieg vollzieht, im Übersteigen verweilt. Dieses eignet als Geschehen einem Seienden. Formal läßt sich der Überstieg als eine ‘Beziehung’ fassen, die sich ‘von’ etwas ‘zu’ etwas hinzieht*”.

¹³² Cf. Seção 2.3.

Ademais, se, junto com Sena (2013, p. 116), for mostrado que realmente o intuito da filosofia, desde os seus primórdios na Grécia até o “ponto [...] de convulsão na história do pensamento” marcado pela revolução copernicana da primeira crítica de Kant, foi o de ser definida como um “estar em busca” do sagrado, da divindade, do ente transcendente (*ens transcendens* enquanto *ens realissimum*), na qualidade de vida teórica (βίος θεωρητικός), então pode-se dizer que, em certo sentido e tão somente no que há de mais inevitável, a acepção vulgar de ‘transcendência’ ainda se faz presente, como um gérmen, no pensamento heideggeriano, se bem que “o que se busca” não é mais voltado para o sagrado¹³³. Queria isso dizer que Heidegger (2006) em SZ e, mesmo, em obras do período fundamental ontológico, tivesse em conta a mesma preocupação metafísica de Platão, Tomás de Aquino, Descartes ou Kant? Até pode se querer dizer que sim, mas muito provavelmente não. E para deixar isso mais claro, perceba-se (HEIDEGGER, 2006, p. 49):

A definição cristã fora desteologizada no decurso da Modernidade. Mas essa ideia de ‘transcendência’, na qual o humano seja algo que dura para além de si mesmo, tem suas raízes na dogmática cristã, da qual não se pode querer dizer que tenha alguma vez problematizado ontologicamente o ser do humano.¹³⁴

Ora, esse ponto (mais do que problemático) é fundamental para o desenvolvimento da transcendência na analítica existencial, conquanto, ainda de acordo com Heidegger (2006, p. 59), “o conhecer o mundo (νοεῖν), ou seja, o abordar e discutir o mundo (λόγος) atua, por isso, como o modo primário do ser-no-mundo, sem que esse seja concebido como tal”.¹³⁵ Pois bem, Heidegger parece apontar para um traço fundamental da tradição filosófica como um todo, apesar de todas as suas nuances: não se apontou suficientemente para a distinção entre ser e ente, de tal maneira que aquilo para o qual a busca se volta nada mais é do que o próprio ente, um algo apreensível enquanto mero *dado*, algo possível de ser escrutinado em suas mais variadas partes, como que exposto a uma lente. Não é para menos que Heidegger (2006, p. 59) continua: “de tal modo ela [a interpretação] se torna o ponto de partida ‘evidente’ para o problema da teoria do conhecimento ou ‘metafísica do conhecimento’. Pois o que é mais auto-

¹³³ Isso quer dizer que não se pauta o buscar transcendental heideggeriano por sua formalização, assim como indicado em 2.1.1, particularmente quando da exposição do ser-aí mítico.

¹³⁴ Original: “Die christliche Definition wurde im Verlauf der Neuzeit enttheologisiert. Aber die Idee der ‘Transzendenz’, daß der Mensch etwas sei, das über sich hinauslangt, hat ihre Wurzeln in der christlichen Dogmatik, von der man nicht wird sagen wollen, daß sie das Sein des Menschen je ontologisch zum Problem gemacht hätte”.

¹³⁵ Original: “Das Erkennen von Welt (νοεῖν), bzw. das Ansprechen und Besprechen von ‘Welt’ (λόγος) fungiert deshalb als der primäre Modus des In-der-Welt-seins, ohne daß dieses als solches begriffen wird”.

evidente do que um sujeito referir-se a um objeto e vice-versa?”.¹³⁶ Essa referência recíproca se estabelece, desse modo, como algo para o qual o ser-aí tensiona enquanto um buscar. E, de fato, isso ocorre, embora Heidegger esteja tentando alertar para algo mais fundamental.

Se bem pesadas as coisas, tal relação de conhecimento, tão cara à epistemologia moderna (tradicional), é apresentada por Heidegger (2006) como uma mera formalização – algo a ser descartado uma vez que a explicação fenomenológica formal-indicativa de ‘mundo’ for apresentada e compreendida como se deve. É porque o ser-aí é ser-em, que é igualmente possível vislumbrá-lo como mero *dado* presente-à-mão: algo como “um sobre ele ter conhecimento”; o conhecimento do ou sobre o mundo. Mundo, nessa visão, seria o para fora da natureza¹³⁷ – transcendente ao conceito interno de intelecto, quer passivo quer ativo (ARISTÓTELES, 1957)¹³⁸. Nesse sentido, o título do § 13 de SZ é bastante revelador: “a exemplificação do ser-em em um modo derivado. O conhecer o mundo”. Para deixar claro o modo pelo qual essa relação homem/natureza (derivada da noção de algo como sujeito/objeto)¹³⁹ se afasta do intentado na analítica existencial, Heidegger (2006, p. 60) assevera: “sujeito e objeto não correspondem, porém, com ser-aí e mundo”.¹⁴⁰

No mesmo ano da publicação de SZ, no semestre de verão de 1927, Heidegger (1989, p. 225-226) dissera que: “[...] essas determinações formais, as quais liberam a armação para a dialética da consciência do Idealismo, são, contudo, bastante afastadas de uma interpretação do fato fenomenal do ser-aí”.¹⁴¹ E isso é o caso principalmente quando se questiona, como o faz Heidegger (2006, p. 60), “como esse sujeito conhecedor atravessa sua ‘esfera’ interna para uma ‘outra e externa’; como o conhecer em geral pode ter um objeto [...]?”.¹⁴² É algo como essa caracterização metafísica do conceito de transcendência, ora aportado num para além do mundo sensível ora para além da imanência do eu, que deve ser problematizada e superada por Heidegger, a partir da figura do ser-no-mundo, pois Heidegger

¹³⁶ Original: “*Dergestalt wird sie dann zum ‘evidenten’ Ausgangspunkt für die Probleme der Erkenntnistheorie oder ‘Metaphysik der Erkenntnis’. Denn was ist selbstverständlicher, als daß sich ein ‘Subjekt’ auf ein ‘Objekt’ bezieht und umgekehrt?*”.

¹³⁷ Cf. seção 1.3 desta dissertação.

¹³⁸ Sobre a concepção aristotélica de intelecto, particularmente o que se chama “intelecto ativo” (νοῦς ποιητικός), cf. Brentano (1867).

¹³⁹ Ao falar da concepção epistemológica hegeliana, Schlötermann (1947, p. 53) esclarece que o ser humano se percebe e vivencia enquanto apenas um pedaço (*nur ein Stück*) da natureza e que qualquer relação existente entre o corpo (*Körper*) e o espírito (*Geist*) ocorre, de fato e necessariamente, na própria natureza. Aqui fica claro que a concepção tradicional de natureza se estabelece como um *locus* para fora do templo espírito-corporal que é o homem – o homem do conhecimento moderno.

¹⁴⁰ Original: “*Subjekt und Objekt decken sich aber nicht etwa mit Dasein und Welt*”.

¹⁴¹ Original: “[...] *diese formalen Bestimmungen, die das Gerüst für die Bewußtseinsdialektik des Idealismus abgeben, sind doch weit entfernt von einer Interpretation der phänomenalen Tatbestände des Daseins* [...]”.

¹⁴² Original: “*wie kommt dieses erkennende Subjekt aus seiner inneren ‘Sphäre’ hinaus in eine ‘andere und äußere’, wie kann das Erkennen überhaupt einen Gegenstand haben* [...]?”.

(2006, p. 62) afirma, mesmo, que o ser-aí já é o seu próprio fora, o seu “para fora”¹⁴³: “no dirigir-se para... e apreender, o ser-aí não sai de sua esfera interna, na qual ele, antes de tudo, estava encapsulado, senão ele já sempre é, de acordo com seu modo primário de ser, ‘fora’ junto a um ente que vem ao encontro no mundo já sempre descoberto.”¹⁴⁴

A título de ilustração, seria como pensar em uma pessoa trajando óculos especiais capaz de “transportá-la” a um jogo de realidade aumentada ou algo do gênero, onde só é possível visualizar o que ocorre enquanto acoplado àquele aparato, o que torna o jogador uma figura quase cômica e estranha, destoante dos demais que não partilham de sua “realidade virtual”, fazendo parecer haver algo como um indivíduo separado dos demais (solipsismo). Isso pode ser pensado como justamente o que acontece com o ser-aí em relação aos demais entes que não possuem o caráter de ser-aí – a carência de mundo limita o para-fora que possibilita a abertura e compreensão¹⁴⁵. Não é necessário, obviamente, um par de óculos para fazer com que todos os entes com o caráter de ser-aí coloquem-se para fora e possam, por assim dizer, partilhar um mundo que é aquilo mesmo que eles são. E isso sem o compromisso da necessidade ontológica de conceitos como “povo”, “massa” ou “multidão”, o que estabelecer-se-ia ontologicamente pelo ser-aí-junto e, quiçá, pelo *se* que estabelece a impessoalidade. Na verdade é o caráter de antecipação projetiva do ser-aí a cada vez seu que faz possível ao ser-aí singular ser-em-(o-mundo) de tal ou qual maneira e vice-versa¹⁴⁶ – quando se fala do fenômeno da existência, está-se a dar voltas por uma totalidade¹⁴⁷. Apenas a título de recordação, o ser-aí enquanto ser-no-mundo não se dá na relação dual sujeito/objeto, ou, para usar as palavras de Ferreira (2003, p. 250):

Em *Ser e Tempo*, Heidegger procurou estabelecer como se processa a relação do homem com o mundo, e como um e outro poderiam ser definidos fora da dualidade sujeito/objeto. Com este intuito, ele introduziu o conceito de mundo como instância fundamental para romper com o esquema sujeito-objeto. Esse rompimento se concretizaria na medida em que não se teria mais um sujeito frente a um objeto ou vice-versa, mas uma copertença de constituição entre o

¹⁴³ Cf. infra a seção 2.2.2, sobre o não-ser-encapsulado do ser-aí; bem como, seção 2.3.4, para o “para-fora”.

¹⁴⁴ Original: “*Im Sichrichten auf... und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon ‘draußen’ bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt*”.

¹⁴⁵ Heidegger (1995c, p. 20) distingue o modo de ser do ser-aí (*Existenz*) de outros dois tipos de entes: (a) entes como as pedras, v.g., são os que são meramente presentes à mão, dados (*Vorhandensein*); e (b) entes como os animais e as plantas, cujo modo de ser nem é o do *dado* nem o do *existente*, senão o da “vida” (*Leben*) – para uma análise fenomenológica da vida, cf. Heidegger (1983). De um modo ou de outro, carece quer aos entes meramente presentes, quer aos “vivos”, por assim dizer, algo como um mundo, ao modo como ele o é para o ser-aí. Na verdade, Heidegger (1995c, p. 20) afirma que esse ente a que se dá o nome de vida – em contraposição ao ser presente à mão e à existência – vive, mas não de modo a comportar-se para um mundo.

¹⁴⁶ Isso remete à questão da circularidade. Sobre isso, cf. a seção 1.

¹⁴⁷ Eis, talvez, a grande dificuldade de se delimitar a problemática da transcendência na analítica fundamental – e, quiçá, a importância de uma delimitação, qualquer que seja ela.

objeto (mundo) e o sujeito (homem). [...] Entretanto, o conceito de mundo não diz respeito apenas àquilo com que o homem (*Dasein*) mantém relação, antes significa um momento estrutural e, nesse sentido, constitutivo do homem. [...] quando dá-se o mundo, simultaneamente dá-se o *Dasein* e demais entes e reciprocamente.

Sendo assim, o mundo do ser-aí não é, e não há de ser, um qualquer para-além, um fora, de qualquer espécie, a não ser, quando, como é o caso da tradição metafísica, e de acordo com o pensamento heideggeriano, ele for compreendido de modo deficiente e secundário. O indivíduo que joga numa realidade aumentada, e mantém-se para “dentro” de sua experiência excludente, entretanto, só pode ter qualquer experiência ou, ainda, só pode controlar e controlar-se jogando, se ele antes está *já* posto para fora. Heidegger (2006, p. 62), diria que “no ‘mero’ saber sobre um contexto ontológico do ente, em ‘apenas’ representá-lo, em ‘somente’ ‘pensar’ acerca de algo, eu não estou menos junto ao ente, fora no mundo, do que em um apreender *originário*”¹⁴⁸. Ora, isso é algo de suma importância para avaliar o que formalmente se compreende como transcendência a partir da tradição moderna, i.e., a relação de conhecimento de mundo. E, na visão de Heidegger (2006, p. 62), esse “processo” de conhecimento não é o mais fundamental, o mais originário, ele tem suas raízes no ser-no-mundo próprio do ser-aí; e nem é a razão que cria, pura e simplesmente, o comércio sujeito/mundo, e, por outro lado, também não é o mundo que, plasmado diante do ser humano, se-lhe impõe a sua realidade e constitui a troca. Ser-no-mundo é um todo articulado que se dá como um formar significativo¹⁴⁹.

Parece, entretanto, que se se tem por certo que ‘transcender’ é escalar montanhas e que, ao menos metaforicamente, a vida teórica é um ato de escalar uma montanha inscrita entre o que se tem como o mundo *dado* experimentalmente-presente-à-mão e o mundo *dado* noeticamente-presente-à-mão (ou, por que não, mundo divinal, dos entes intelectíveis), então é igualmente certo que a noção geral da filosofia se configura como um meio para alcançar o “para” da relação de transcendência, com a especificidade de que ele é encontrado fora desse mundo do ser-aí – fora da estrutura ser-no-mundo. Mas, como se disse, ‘transcendência’, vulgar e trivialmente concebida, está ainda assim presente no pensamento heideggeriano como um germen: de tal forma que o caráter do movimento “de(sde)... para” se torna explícito, exceto, obviamente, e como já apresentado acima, no que concerne a uma qualquer verticalização. Por outro lado, é notável, contudo, que, no pensamento de Heidegger, esse “para” não extrapole o próprio ser-aí (ou seja, o seu ser-no-mundo constitutivo), afastando-se da posição tradicional

¹⁴⁸ Original: “Im ‘bloßen’ Wissen um einen Seinszusammenhang des Seienden, im ‘nur’ Vorstellen seiner, im ‘lediglich’ daran ‘denken’ bin ich nicht weniger beim Seienden draußen in der Welt als bei einem originären Erfassen”.

¹⁴⁹ Cf. 1.2.4, sobre a formação de mundo.

teorética de filosofia e encaminhando para algo completamente outro; por que não, encaminhando para uma práxis.¹⁵⁰

Poder-se-ia objetar, entretanto, haver um marco divisor na história da filosofia ainda anterior a Heidegger, no qual a busca pelo transcendente para além do mundo *dado* não fosse mais um elevar-se ao sagrado, senão às próprias “condições de possibilidade” da objetualidade dos objetos. Bem, se se seguir Bonaccini (2013), ver-se-á que é esse o pensamento de Kant, i.e., o caráter de ser transcendente do que se configura filosoficamente como vida contemplativa ou teorética – que marca a história da filosofia até o seu momento de crise enquanto ciência que conhece objetos puros e para além do mundo – tem seu limite com o pensamento crítico kantiano¹⁵¹, cujo alicerce passa a ser o conhecimento puro de objetos empíricos. Conhecimento que, de fato, é puro porquanto diz respeito às condições *a priori* da subjetividade, na qual a objetualidade do objeto seria concebida subjetivamente a partir das intuições puras, interna e externa (tempo e espaço). Acontece que a noção de fenômeno kantiana se dá na contramão da noção heideggeriana¹⁵² e, ademais, se estabelece como um imanente do *a priori* experimentável, daquilo a que a experiência transcendentalmente referencia por meio da relação categorial linguagem/conhecimento.

Para tanto, King (2001, p. 45-46) alerta que o conceito de *a priori*, tão caro para a filosofia como um todo (enquanto atividade teorética), e, particularmente, para a filosofia transcendental (quer kantiana quer husserliana), é completamente ressignificado pelo pensamento heideggeriano, para quem “a grosso modo, isso significa que o que já está aí na experiência enquanto a condição de sua possibilidade não reside em algum lugar separado da experiência e nem em um tempo anterior”.¹⁵³ Ora, o problema do *a priori* foi, dessa maneira, colocado em um outro lugar: (a) nem é mais o fundamento *transcendental* do experimentável para-além do sujeito cognoscente em sua imanência; (b) e nem é o fundamento *transcendente* do mundo (*ordo*)¹⁵⁴ enquanto realidade física, sensível etc. Para ser mais direto, a noção de *a priori* heideggeriana, dentro da analítica existencial, está imbrincada com a noção de mundo e, desse modo, com o existencial ser-no-mundo, porquanto, de acordo com Freire (2008, p. 102): “Nessa perspectiva, ser sob o modo da existência significa ontologicamente ser *a priori conforme* o mundo, o que implica dizer que não ocorre ao *Dasein* ser primeiramente um ente

¹⁵⁰ Quanto a isso, cf. 1.3.2.

¹⁵¹ Ao menos no seio da KrV, porquanto na Segunda Crítica, tudo o que foi negado para o conhecimento volta enquanto uma condição da moral. Cf. Eisler (1964, p. 537-538).

¹⁵² Cf. SZ, § 7°.

¹⁵³ Original: “Roughly speaking, this means that what is already there in experience as the condition of its possibility does not lie somewhere apart from and in a time before experience”.

¹⁵⁴ Cf. seção 1.1.1.

livre do mundo para depois assumir uma ‘relação’ de conhecimento com este”. Assim, sem mais delongas, deve-se prosseguir e investigar a horizontalidade da transcendência heideggeriana.

3.2 TRANSCENDENTE E TRANSCENDENTAL

Ora, tradicionalmente a palavra transcendência remete a duas visões distintas – se bem que conciliáveis –, i.e., aponta para: (a) o que se chama de suprassensível ou transcendente, enquanto puramente para além do físico; e (b) para o que se denomina como constituinte da relação de conhecimento, enquanto objetivamente apreendido por um sujeito. Isso já foi preliminarmente exposto em 2.1, entretanto, aqui nesta seção, será feito um movimento de passagem em dois momentos: (a) primeiramente, analisar-se-á de maneira negativa que maneira a transcendência heideggeriana não é transcendente em sentido tradicional, e apesar disso transcendente em sentido existencial; (b) ademais, analisar-se-á, igualmente de maneira negativa, o modo pelo qual a transcendência heideggeriana não é transcendental em sentido tradicional, e mesmo assim transcendental em sentido existencial. Desse modo, essa seção tem o papel de direcionar, ultrapassando, o “de(sde)”, que é a tradição filosófica, rumo ao “para” desta dissertação, que é o sentido da transcendência na e a partir da analítica fundamental.

Para encaminhar às subseções seguintes, percebe-se que de acordo com Marques (2012, p. 59) – a partir de sua leitura do GA 26 (HEIDEGGER, 1978) – o termo ‘transcendência’ apresenta dois sentidos para a tradição¹⁵⁵: (a) um verbal; e (b) um filosófico. O sentido filosófico de ‘transcendência’, por seu turno, seria novamente dividido em dois: (i) transcendência filosófico-epistemológica; e (ii) transcendência filosófico-teológica. No que diz respeito ao ponto ‘i’, transcendente é “tudo aquilo que está *fora* da consciência”; entretanto, quanto a ‘ii’, transcendente é “aquilo que se opõe à contingência” e é, dessa maneira, necessário incondicionado. Ora, o fundamental nisso é: tanto em ‘a’ quanto em ‘b’ o conceito de ‘transcendência’ aponta para a *existentia*, real ou ideal (ou, justamente por ideal, supra- ou hiperreal), de um dentro e um fora do quem-somos (MARQUES, 2012, p. 60). E, como o próprio Heidegger (1978, p. 204) expõe: “[...] para assinalar o uso terminológico da palavra na filosofia. [...] O termo significa: 1. o transcendente em oposição ao *imanente*; 2. o transcendente

¹⁵⁵ Ambos os sentidos, verbal e filosófico, foram apresentados na seção 2.1.1 desta dissertação, se bem que com um foco maior sobre o primeiro deles.

em oposição ao *contingente*”.¹⁵⁶ Dessa maneira, a partir da problematização heideggeriana, ao longo do período fundamental ontológico, tentar-se-á delimitar o que vem a ser ‘transcendente’ e ‘transcendental’ – primeiramente de modo negativo e, ao fim, positivamente, mas tendo por base o seguinte (SENA, 2012, p. 65): “a “fala” da fenomenologia [...] não designa estruturas necessárias e universais, seja em sua versão dogmática-substancial, seja em sua versão crítica-transcendental enquanto condição estrutural *a priori* de possibilidade.”.

3.2.1 O ser *qua* ente como o transcendente em um sentido derivativo e ôntico

Intentar-se-á, nesta subseção, apresentar, ao menos a título de problematização, o modo pelo qual Heidegger, na sua tarefa da construção da ontologia fundamental, procurou desconstituir o tradicional e arraigado sentido de divinação do conceito de transcendência. Sendo assim, o problema é: sim, a transcendência aponta para o incondicionado. Mas de forma alguma! Apenas num sentido derivativo é possível visualizar a transcendência como um para-além incondicionado que se dá no âmbito de uma outra natureza ontológica. Ainda assim, persiste esse sentido como o mais notável e disseminado, estabelecendo-se como o comum que a todos *se* é comum. A transcendência se constrói, então, como um escalar que tem em vista o transcendente como um para fora da região dos entes. Essa compreensão mediana do termo, entretanto, gera problemas para a delimitação da diferença ontológica, pois aquilo a que se dirige a ultrapassagem apenas se coloca como uma outra espécie de ente, que não contingente e condicionada em sua *existência*, mas agora necessária e incondicionada, sendo em si mesma e para si a razão de sua *existência* – ao que se diz: o ente transcendente, nesse sentido, é o ente para o qual, em sua *essentia*, está contida a sua *existentia*.

Desse modo, o transcendente passa a ser tudo o que o há de absolutamente-outro – transcende completamente o sujeito e os objetos ordenados na totalidade do mundo-extenso. No seu curso de verão do ano de 1928, entretanto, e muito em razão dessa total grandeza absoluta da existência divinal, Heidegger (1978, p. 206) iria dizer que o transcendente nesse sentido é algo como um exagero:

“o transcendente é, por seu turno, o que se situa para além de tudo, como o que condiciona isso ou aquilo: o incondicionado, porém, ao mesmo tempo,

¹⁵⁶ Original: “[...] den terminologischen Gebrauch des Wortes in der Philosophie zu kennzeichnen. [...] Dieser Terminus bedeutet: 1. das Transzendente im Unterschied vom Immanenten; 2. das Transzendente im Unterschied vom Kontingenten”.

propriamente inacessível ou inalcançável: o *excedente*. A transcendência é a ultrapassagem no sentido de situar-se para além dos entes condicionados”.¹⁵⁷

É um exagero, portanto, de acordo com a interpretação heideggeriana, pensar no transcendente como algo tão absolutamente para além da existência do ser-aí humano, bem como da *existentia* dos entes *dados* à-mão. Esse exagero se faz de tal modo que aquilo a que a transcendência transcende se torna um total absurdo, i.e., passa a ser o conceito generalíssimo, por rigor indefinível e, entretanto, completamente compreensível¹⁵⁸ enquanto o transcendente. Esse entendimento comum e mediano se dá a partir de uma pura intelecção transcendente do sentido para-além referente do ser que se dá como um ente, um algo que tem de ser simultaneamente perfeito, imutável, eterno, uno, simplíssimo – o *ens perfectissimum*, o ente perfeitíssimo. Não obstante, Heidegger (1978, p. 211) afirma que o transcendente não deve ser visto como o exagerado, i.e., “[...] não, contudo, em direção de uma interpretação acerca de um Tu absoluto, e também não como bonum, como valor ou como eterno”¹⁵⁹ – e isso não implica, por outro lado, colocar o ser transcendente como o que é e tem o caráter de ente. Isso é passar por cima da diferença ontológica e interpretar como ente o que tem a estrutura de ser. De fato, se está a sugerir duas coisas: (a) o ente transcendente a que se dá o nome de Deus não é a transcendência; e (b) a transcendência do ser é de uma esfera de compreensão totalmente diferente, levando ao problema do ser-no-mundo.

O que Heidegger fez foi ressignificar o termo a partir da analítica fundamental do ser-aí até ao ponto em que o termo tradicional é que passou a ser um derivado do conceito fenomenológico originário. Em BT, Heidegger (2003, p. 24) comenta:

quando se fala de Deus e dos Deuses, nós pensamos a partir de um antigo hábito da representação *na* forma, que, o mais provavelmente, indica o nome ‘transcendência’, que, no entanto, já quer dizer muitas coisas. Se quer dizer algo que ultrapassa o ente *dado* à-mão e e, especialmente, o humano. [...] O transcendente (erroneamente também chamado ‘a transcendência’) é o Deus do Cristianismo.¹⁶⁰

¹⁵⁷ Original: “Das Transzendente dagegen ist, was über all das hinausliegt als das, was jenes bedingt: das Unbedingte, aber zugleich eigentlich Unerreichbare: das Überschwängliche. Transzendenz ist das Überschreiten im Sinne des Hinausliegens über das bedingte Seiende”.

¹⁵⁸ Cf. SZ, § 1, acerca do esquecimento do ser.

¹⁵⁹ Original: “[...] nicht aber in einer Auslegung auf ein absolutes Du hin, und auch nicht als bonum, als Wert oder als Ewiges”.

¹⁶⁰ Original: “Wenn von Gott und den Göttern gesagt wird, denken wir nach langer Gewohnheit des Vorstellens in der Form, die noch am ehesten der freilich selbst schon vielmeinende Name ‘Transzendenz’ anzeigt. Man meint Solches, was das vorhandene Seiende und unter diesem zumal den Menschen übersteigt. [...] Das Transzendente (ungenau auch ‘die Transzendenz’ genannt) ist der Gott des Christentums”.

A isso Heidegger (2003, p. 216-217) ainda acrescenta que esse tipo de transcendência é:

a ‘ôntica’: o outro ente que ultrapassa o ente. Cristão: aquele que cria e que transcende o ente criado, i.e., o criador, no uso completamente confuso da palavra ‘transcendência’, a ‘transcendência’ (tal qual sua magnificência!) = ao próprio Deus, o ente acima do resto dos entes; o abrangente e, assim, universal, chamado, ainda ao mesmo tempo, à título de opulência e excesso, de ‘Ser’.¹⁶¹

Não é para menos que Nicholson (1996, p. 360) assevera: “se houvesse alguma forma ou algum ‘ser’ existindo separadamente dos entes, isso iria tornar o ser em um ente, *ein Seiendes*: ele seria algo outro na existência, violando, desse modo, a diferença ontológica”.¹⁶² Uma das grandes motivações heideggerianas para escrever SZ foi o que ele chamou de “esquecimento do ser” (*Seinsvergessenheit*) e a tarefa da colocação do problema sobre o ser em geral – se bem que ele tenha escolhido um ente determinado (ser-aí) para a tarefa da atribuição de sentido desse problema. Para tanto, escreve Heidegger (2006, p. 3) que “a ‘universalidade’ do ‘ser’ não é a do gênero. [...] A ‘universalidade’ do ser ‘*transcende*’ toda universalidade genérica”.¹⁶³ O gênero é o que alcança e compreende a noção de níveis de generalidade – o que, levado ao absoluto, teria o seu máximo no *ens perfectissimum*, na figura de Deus, o incondicionado ex-cedente. Entretanto, “O ser como tema fundamental da filosofia não é um gênero dos entes, ainda que diga respeito a cada um dos entes. Sua ‘universalidade’ deve ser procurada mais acima”¹⁶⁴ (HEIDEGGER, 2006, p. 38). E não deve ser procurada em um local mais alto simplesmente porque há uma topografia específica e correta para se lhe achar, o ser não se encontra existindo no mais alto do Olimpo ou, mesmo, no Éden, senão “a circunstância central é que o ser não é um ente. O ser não existe”¹⁶⁵ (NICHOLSON, 1996, p. 360). Ou, ainda, que “[...] o próprio ser não é um ente. Transcende-o. [...] Contudo, esta transcendência não é, para Heidegger, a do Ser soberano e independente dos entes e que é o nome de Deus na

¹⁶¹ Original: “die ‘ontische’: das über das Seiende noch hinausgestiegene andere Seiende, christlich: das über das geschaffene Seiende schon hinausgestiegene Schaffende, der Schöpfer, in der ganz verworrenen Verwendung des Wortes ‘Transzendenz’ die ‘Transzendenz’ (so wie Seine Magnificenz!) = Gott selbst, das Seiende über dem übrigen Seienden; das Umgreifende und so Allgemeine, zum Überfluß und zur Übersteigerung der Verwirrung zugleich dann noch das ‘Sein’ genannt!”.

¹⁶² Original: “If there were some form, or some ‘Being’, existing separately from beings, that would turn being into a being, ein Seiendes: it would be something else in existence, thereby violating the ontological difference”.

¹⁶³ Original: “[...] die ‘Allgemeinheit’ von ‘Sein’ ist nicht die der Gattung. [...] Die ‘Allgemeinheit’ des Seins ‘übersteigt’ alle Gattungsmäßige Allgemeinheit”.

¹⁶⁴ Original: “Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine ‘Universalität’ ist höher zu suchen”.

¹⁶⁵ Original: “the central circumstance is that being isn’t a being, isn’t an entity. Being does not exist”.

metafísica cristã” (PASQUA, 1993, p. 30). E apesar de tudo, o ser-aí o compreende, ainda que pré-ontologicamente.

Mas o que é que faz possível, então, algo como ‘transcender’? De acordo com Dahlstrom (2005, p. 38), “esse modo de representar o ser como separado dos entes é, Heidegger insiste, ‘a origem da transcendência’ em suas várias formas”.¹⁶⁶ Acontece que de alguma maneira, o ser que transcende é um algo comum aos entes transcendidos, o que faz, ainda de acordo com Dahlstrom (2005, p. 38), com que surja a ideia adjacente do ser-separado, da separação. O ser é completamente diferente, não obstante seja o que está logo em relação com o ente. O ser é sempre ser de um ente e o ente é em seu ser. É deveras importante notar, entretanto, que a diferença ontológica não deve ser interpretada única e exclusivamente de modo lógico-gramatical, conquanto esse tipo de análise passa ao largo da proposta heideggeriana no período fundamental ontológico, i.e., desvelar o sentido do ser do ente a que se chama ser-aí (NICHOLSON, 1996, p. 361). De certa maneira, ainda, o ser se mantém como um conceito obscuro, não porque não se lhe acha resposta, mas porque a resposta a que se dá é dependente de uma articulação de sentido específica a partir da tarefa do ser-aí. E como “de fato o ser *não* é equivalente às palavras e aos mecanismos lógicos por nós mencionados, ou aos conceitos, não importa o quão ‘fundamentais’ eles sejam. Ao invés disso, o ser é o que todos eles *significam* [...]”¹⁶⁷ (NICHOLSON, 1996, p. 362).

É apenas porque ser se dá que se pode usar a cópula, o ‘é’, e atribuir sentido aos enunciados, disposições e usos. Se não se dá ser, nesse sentido, o ser do ser-aí, não seria possível ao ser-aí mesmo, sendo, formar conjunturalmente o mundo de sua significância. Do mesmo modo, é a partir do sentido do ser que se descobrem os entes em suas remissões projetivas, lançadas, atuais. O ser a que se deu importância aqui, não é um ente, muito menos o mais exagerado deles; é um nada de entitativo. O ser transcende. E ainda assim, Heidegger (1978, p. 186) insiste que “[...] ele [o ser] não é nem onticamente nem logicamente anterior, senão ontologicamente. Mas esse é o problema. [...] O ser é o Anterior em um sentido obscuro”.¹⁶⁸ Essa obscuridade, como já se frisou, não impede que o ser-aí tenha uma compreensão de ser, ainda que não tematizada e pré-ontológica. Pelo contrário: uma qualquer compreensão já envolve a compreensão de ser e tem por base a abertura do ser-aí a algo como mundo. Mas

¹⁶⁶ Original: “*This manner of representing being as separate from beings is, Heidegger maintains, ‘the origin of transcendence’ in its various forms*”.

¹⁶⁷ Original: “*But in fact being is not equivalent to the words or the logical devices we have mentioned, or to the concepts no matter how ‘fundamental’ it might be. Instead of that, being is what they all signify [...]*”.

¹⁶⁸ Original: “*es ist weder ontisch noch logisch früher, sondern ontologisch. Aber dies ist das Problem. [...] Sein ist das Frühere in einem dunklen Sinn*”.

porque nem mundo nem ser-aí humano dizem respeito simplesmente a campos da metafísica especial, conquanto ela lide com âmbitos de ser nos quais os objetos são dados a partir da lida com entes *dados*, Heidegger (1989, p. 237) afirma que o mundo é medido a partir do ser-aí¹⁶⁹: “ele [o mundo] é uma determinação do ser-no-mundo, um momento da estrutura do modo de ser do ser-aí. O mundo é algo que tem o caráter do ser-aí. [...] o mundo não é *dado* à-mão, senão ele existe, i.e., ele tem o modo de ser do ser-aí”.¹⁷⁰ O mundo é o aberto na abertura compreensiva, dispositiva e falante do ser-aí (HEIDEGGER, 2006). E é a partir da transcendência fundamental-ontológica, dessarte, que se pode falar em algo como “ser é transcendente”.

3.2.2 Transcendente/transcendental para além da objetualidade do objeto ou da subjetividade do sujeito encapsulado

No seu pequeno, mas denso, tratado de 1928 (*A essência do fundamento*), Heidegger (1976b, p. 139) escreve que ‘transcendental’ (*transzendentaler*) é tudo aquilo que tem a ver com a transcendência, sendo que o mundo é o que constitui propriamente a estrutura unitária desse fenômeno, de tal maneira que o conceito de mundo é transcendental (*transzendentaler*). É nessa esteira que para Reis (1999, p. 343) “*Transcendental* diria respeito a tudo o que pertence à transcendência”. Pertencer à transcendência, nesse sentido determinado de transcendental, é atualizar-se enquanto o lançado, aberto para o mundo, que se projeta. Ora, continua Reis (1999, p. 343): “Mais ainda tudo o que remete, em função de sua própria possibilidade, para a transcendência. O conhecimento transcendental não seria a demonstração de que as representações *a priori* referem-se a objetos da experiência (porque são as condições da possibilidade da experiência), mas conhecimento transcendental é conhecimento ontológico”. Dessa maneira, transcendental não é, como diria Kant (1974, p. 63) na KrV, B 25: “[...] todo conhecimento [...], que em geral não se ocupa tanto com objetos, senão com o *nosso modo de conhecimento* de objetos, na medida em que este deve ser possível *a priori*.”¹⁷¹ E não o é por mais de um motivo: (a) primeiro que transcendental no tratado e, mesmo, no período da ontologia fundamental como um todo, não indica um modo de conhecimento *a priori* no qual

¹⁶⁹ Espera-se que isso tenha ficado claro a partir da seção 1.

¹⁷⁰ Original: “*Sie ist eine Bestimmung des In-der-Welt-seins, ein Moment der Struktur der Seinsart des Daseins. Die Welt ist etwas Daseinsmäßiges. [...] Die Welt ist nicht vorhanden, sondern sie existiert, d. h. sie hat die Seinsart des Daseins*”.

¹⁷¹ Original: “[...] *alle Erkenntnis [...], die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt*”.

as condições internas de um sujeito condicionam o conhecimento fenomenal (i.e., de objetos da experiência possível); e (b) transcendência e transcendental, no projeto heideggeriano, não se limitam à questão do conhecimento, pois não se fecham no pensamento meramente teórico, senão são algo quase como a condição para ambos os comportamentos, teórico e prático, diante dos entes intramundanos que vêm ao encontro. É desse modo que o mundo aparece como a estrutura unitária desse fenômeno.

Em geral, quando se fala de transcendência, como já se notou nas seções precedentes¹⁷², tende-se a se pensar em um fora – seja um fora do plano de realidade contingente (um incondicionado), seja um fora do plano da consciência imanente. O fora a que se tende a pensar é sempre um fora em relação a um dentro, mas isso fica ainda mais explícito quando do ponto de vista filosófico-epistemológico, no qual o sujeito se dá como um recinto fechado, individualíssimo – porta de abertura à liberdade enquanto auto-nomia¹⁷³ diante do fora da consciência a que se chama “mundo extenso”. Nesse sentido, acontece que “o sujeito é representado aqui quase como uma cápsula, com o seu dentro, uma parede capsular e um fora dela”¹⁷⁴ (HEIDEGGER, 1978, p. 205). E isso não se dá única e exclusivamente quando se comenta expressamente o problema da transcendência em termos de imanência – na verdade, não é necessário que se fale na distinção entre imanência e transcendência para que haja a possibilidade de uma tal visão “encapsulada”. Basta que haja a mera intuição de um fora, a mera representação de um para além dos limites do dentro. Talvez por isso seja algo tão difícil de se visualizar o problema da transcendência no período de 1926/29 – o que transcende já é um fora aberto. Observe-se as palavras de Heidegger (1978, p. 205) ainda sobre esse tema e sobre a tendência de voltar ao problema da cápsula: “mas como quer que seja e onde quer que seja colocado o problema da transcendência, sob a orientação expressa ou não expressa do seu contra-conceito da imanência, ali se encontra em princípio a chamada representação-capsular do sujeito, do ser-aí”.¹⁷⁵

O grande problema dessa interpretação, parece, é o fato de que, quer na noção transcendente quer na imanente, a questão se desenrola como um ancorar na subjetivação, de tal modo que se reduz o âmbito da “vida” ao da relação sujeito/objeto, i.e., ao âmbito da

¹⁷² Cf. particularmente a seção 2.2, *in fine*, para uma colocação preliminar do problema da transcendência na tradição a partir de dois pontos de vista delimitados, o teológico e o epistemológico.

¹⁷³ Cf. Heidegger (1982) em seu curso de verão na Universidade de Freiburg.

¹⁷⁴ Original: “Das Subjekt wird hier gleichsam als eine Kapsel vorgestellt, mit einem Inneren, einer Kapselwand und einem Außerhalb ihrer”.

¹⁷⁵ Original: “Aber wie immer und wo immer das Transzendenzproblem gestellt wird, in ausdrücklicher oder unausdrücklicher Orientierung am Gegenbegriff der Immanenz, da liegt im Prinzip die genannte Kapsel-Vorstellung vom Subjekt, vom Dasein zugrunde”.

transcendência dos objetos em relação ao ‘eu’ imanente. Isso fica claro em uma passagem do curso de inverso de 1919/20, quando Heidegger (1993, p. 145), ainda sofrendo influência de termos diltheynianos, escreve: “a vida e não o objeto, também não é, contudo, compreendida através de uma ancoragem no *sujeito*, através de um modo de compreensão do eu. Objetificação e subjetificação são modos de teorização. A reflexão imanente também incide sobre uma *transcendência* objetivada”.¹⁷⁶ Deve-se notar, complementando o que foi dito acima, que Heidegger sofria ainda certa influência do vocabulário de Dilthey, tanto que utiliza o termo ‘vida’ (*Leben*) para se referir a algo próximo a ser-aí – essa tese de uma equivalência conceitual é sustentada, v.g., por Tugendhat (1970) e por Inwood (1999, p. 118-119). Dessa maneira, aceitando que ‘vida’ seja um correlato – ainda frágil – de ‘ser-aí’, pode-se ver o intuito heideggeriano de retirada, de saída, da esfera subjetivista/objetivista em função de uma fenomenologia da vida fática, do ser-aí. Recorrer ao modelo de transcendência/imanência é permanecer na visão capsular. E desse modo, no que interessa à questão diretriz dessa dissertação, i.e., à transcendência na ontologia fundamental heideggeriana, o problema da apreensão do ‘eu’ a partir do viés subjetivista, se estabelece como um empecilho para se pensar a fundamentação do “si mesmo” (*Selbst* ou *Selbstheit*), conquanto, como coloca Heidegger (2006, p. 320), “pois o conceito ontológico do sujeito *não* caracteriza a *ipseidade do eu qua si-mesmo*, senão a *mesmidade e a constância de um já sempre dado presente à-mão*. Determinado ontologicamente como *sujeito*, o ‘eu’ quer dizer fixá-lo como um sempre já presente à-mão”.¹⁷⁷ Isso implica dizer que o terreno para a colocação e desenvolvimento do “eu *qua si-mesmo*” não tem suas bases na subjetividade, senão o contrário.¹⁷⁸

Mas surge então, demais, um obstáculo à concepção transcendente/imanente: sujeito é sempre sujeito em relação a um objeto. Bem, após discorrer sobre o conceito de sujeito de acordo com Natorp, indicando que para o autor ele é dividido em três momentos – conteúdo (*Inhalt*), Eu (*Ich*) e, por fim, consciencialidade (*Bewußtheit*) –, Heidegger (1989, p. 221-222) coloca: “pertence ao eu a relação para com o objeto, e vice-versa, o objeto qualifica a relação para com um sujeito. A relação é uma correlação”.¹⁷⁹ Isso significa dizer que há uma unidade correlacional entre sujeito e objeto dada pela consciencialidade, fazendo com que nem sujeito

¹⁷⁶ Original: “*Leben* nicht Objekt, ist aber auch nicht philosophisch erfaßt durch Verankerung im Subjekt, durch ichliche Betrachtungsweisen. Objektivierung und Subjektivierung sind Theoretisierungsweisen. Auch immanente Reflexion geht auf objektivierte Transzendenzen”.

¹⁷⁷ Original: “Denn der ontologische Begriff des Subjekts charakterisiert nicht die Selbstheit des Ich qua Selbst, sondern die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen. Das Ich ontologisch als Subjekt bestimmen, besagt, es als ein immer schon Vorhandenes ansetzen”.

¹⁷⁸ Isso será retomado, mas a partir de uma caracterização positiva, na seção 2.3.

¹⁷⁹ Original: “Es gehört zum Ich die Relation zum Objekt, und umgekehrt, dem Objekt eignet die Relation zu einem Subjekt. Die Relation ist eine Korrelation”.

e nem objeto possam vir separados – sempre que um aparecer, o outro surge em oposição. Não há, assim, quaisquer possibilidades de alteração na consciencialidade sem que haja uma total reestruturação do conteúdo: uma modificação na correlação é derivada única e exclusivamente de uma alteração no conteúdo objetual, causando uma relação diferenciada no Eu; porém, a consciencialidade é sempre a mesma e determina a *res cogitans* a partir de um conteúdo consciente relacionado com um Eu.¹⁸⁰ A questão toda é que esse tipo de apreensão objetual, típico da tradição filosófica moderna, sempre leva em consideração a necessidade da interpretação objetual dos entes *dados* presentes-à-mão, o que, para Heidegger (1989, p. 222), não é de modo algum evidente:

Pois algo contraposto é sempre algo contraposto a um compreendido. De fato. Mas todo ente é, necessariamente, um objeto? Para que eles sejam o que são, por acaso os objetos dos acontecimentos naturais têm de ser para um sujeito? Manifestamente não. O ente é tomado de antemão como um objeto. Daí pode-se deduzir que é preciso um sujeito para ele.¹⁸¹

Acontece, entretanto, que quando se entra no campo da fenomenologia, i.e., quando se insere no pensamento husserliano, essa estrutura correlacional que se dá entre sujeito e objeto se transpõe para uma questão mais profunda: a da intencionalidade. Isso faz com que a presença da consciência tenha um papel central na determinação do âmbito dos objetos “dados” – i.e., os atos intencionais radicam a estrutura “consciência é sempre *consciência de*”, e isso é fundamental para a compreensão da relação de cohecimento transcendental em Husserl. Gander (2009, p. 153) afirma que “com a intencionalidade Husserl designa a propriedade fundamental da consciência; sempre consciência *de algo*, i.e., sempre estar orientada a partir de alguma objetualidade”.¹⁸² Ora, tal perspectiva é, de fato, um salto ante à posição completamente transcendente da correlação sujeito imanente objeto transcendente. Mas de que modo? Bem, os objetos transcendentais ao eu, i.e., as coisas enquanto presentes-à-mão, passam a ser constituídas na consciência: elas são, por assim dizer, dadas na consciência; há um ser-dado (*Gegebensein*) próprio das objetualidades na “consciência *de*”, i.e., no ato intencional. Por tal motivo escreve Marques (2012, p. 61-62):

[...] a transcendência em Husserl não sustentaria um dualismo epistemológico, i. é, uma separação entre sujeito e objeto, ao contrário, os objetos só podem

¹⁸⁰ Cf. a introdução à seção 1.1 desta dissertação.

¹⁸¹ Original: “Denn etwas Entgegenstehendes ist immer entgegenstehend für ein Erfassendes. Gewiß. Allein, ist jedes Seiende notwendig Objekt? Müssen die Naturvorgänge Objekte für ein Subjekt sein, um zu sein, was sie sind? Offenbar nicht. Das Seiende wird im vorhinein als Objekt genommen. Dann kann hieraus deduziert werden, daß dazu ein Subjekt gehört.”.

¹⁸² Original: “Mit Intentionalität bezeichnet Husserl die Grundeigenschaft des Bewusstseins, immer Bewusstsein von etwas, d. h. immer auf irgendeine Gegenständlichkeit gerichtet zu sein”.

ser constituídos enquanto tais na medida em que são correlatos intencionais de um sujeito, ou ainda, na medida em que os objetos transcendentais são constituídos como imanentes no sentido intencional [...].

É algo a se considerar, entretanto, que, ainda que os objetos sejam imanentes no sentido transcendental, eles não de ser transcendentais ao sujeito. O que ocorre, parece, é que a correlação é mais estreita no sentido intencional da consciência husserliana, ao ponto de se permitir haver algo como uma imanência do objeto na consciência ao modo de uma constituição. Lembrando a citação de Heidegger mais acima: mesmo a tese da imanência se estabelece a partir da compreensão do sujeito capsular. E ainda que se admita haver uma imanência do objeto na consciência, há um caráter objetual externo no fato de que objeto é sempre um ob-jeto, um lançado para lá. Mas se não se atém a essa crítica a partir da perspectiva transcendente da imanência, deve-se observar que esse caráter intencional da consciência – como “consciência de” – na fenomenologia transcendental husserliana, entretanto, é posto como algo insuficiente e, mesmo, superficial a partir do pensamento de Heidegger (1989, p. 230), de tal maneira que ele afirma:

*[...] a característica até então unicamente habitual da intencionalidade, na fenomenologia, prova-se como insuficiente e superficial. Por outro lado, contudo, o ser-aí não se ‘transpõe’ às coisas de tal maneira que ele salte de uma esfera pretensamente subjetiva em um círculo de objetos.*¹⁸³

Mas o que se tem que perguntar é: estaria a intencionalidade completamente rechaçada? Seria a apreensão intencional de objetos para a consciência algo completamente equivocado? Obviamente que não: o problema da intencionalidade para Heidegger não está na intencionalidade em si, senão na sua pretensão ontológica, i.e., na ideia de que a intencionalidade seria o fundamento de todo o relacionamento para com os objetos, ou, numa linguagem heideggeriana, com os entes que vêm ao encontro na manualidade ou mesmo na apreensão teórica enquanto um conjunto de entes presentes-à-mão. Marques (2012, p. 62) afirma exatamente isso quando diz que o problema da tese husserliana para Heidegger se encontra na originalidade da consciência como horizonte da transcendência, ou seja, o problema é saber quão originária é a intencionalidade para o ser-aí. Sendo assim, Heidegger pensará em algo que fundamente a própria intencionalidade enquanto “consciência de”, i.e., ele pensará o que é isto que se estabelece como ainda mais originário do que o próprio ato intencional – e mais, ele tentará retirar o fundamento do ato intencional de sua ontologia fundamental, de tal

¹⁸³ Original: “[...] die bisher in der Phänomenologie einzig übliche Charakteristik der Intentionalität erweist sich als unzureichend und äußerlich. Andererseits aber ‘transponiert’ sich das Dasein nicht zu den Dingen dergestalt, daß es aus einer vermeintlichen subjektiven Sphäre herauspringt in einen Kreis von Objekten”.

maneira que o ser-aí seja já ele mesmo a própria transcendência, agora tomada como “transcendência primordial” ou “transcendência originária”. Nesse sentido, ao se falar em intencionalidade como recinto da transcendência na fenomenologia, só se está querendo dizer que uma vez que a transcendência originária tenha ocorrido, a intencionalidade é um modo possível de se relacionar para com os entes, no qual o conhecimento daí resultante seja a partir da noção de que o conhecimento é conhecimento de algo que se dá enquanto consciência de. Para tanto, Heidegger (1978, p. 194) assevera:

Nós vimos agora, porém, com a identificação da compreensão vulgar da transcendência ôntica, como ela se encontra na intencionalidade, que o comportar-se para com o ente, o comportar-se ôntico, pressupõe a compreensão de ser; ou seja: que a transcendência ôntica é ainda fundamentada na transcendência primordial, originária, que, por conseguinte, faz referência à compreensão de ser.¹⁸⁴

Mas se agora a transcendência se mostra ao mesmo tempo mais originária do que a correlação subjetivo-objetiva e, outrossim, do que a intencionalidade; e se à transcendência ôntica pressupõe-se uma transcendência originária, logo essa nova “figura” deve se estabelecer como uma transcendência ontológica, na qual a compreensão de ser tem um papel fundamental. Atente-se, entretanto, para o fato de que a compreensão de ser, assim como preliminarmente exposta na seção 1, é o que abre a possibilidade da existência do ser-aí enquanto o ente que é e desvela ser. A compreensão de ser é um fato constitutivo do ser-aí; ser-aí é o ente que, sendo, é e compreende ser, abre-se enquanto compreensão disposicional e se dá num já relacionar-se de tal ou qual modo com o seu ser. Desse modo, o ser-aí é o aberto que ultrapassa. E o que se ultrapassa é, de acordo com Heidegger (1978, p. 211), o próprio ser-aí, de tal maneira que:

O ser-aí não existe e só aí realiza ocasionalmente um ultrapassamento, senão existir quer dizer o ultrapassar originário. O ser-aí mesmo é o ultrapassado. Daí se diz: a transcendência não é qualquer comportar-se possível (entre outros comportamentos possíveis) do ser-aí para com os outros entes, senão é a constituição fundamental do seu ser, de cujo fundamento o ser-aí pode antes de mais nada comportar-se para com os entes.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Original: “Wir sahen nun aber bei der Kennzeichnung der vulgar verstandenen, der ontischen Transzendenz, wie sie in der Intentionalität liegt, daß das Verhalten zu Seiendem, das ontische Verhalten, Seinsverständnis voraussetzt, das heißt: daß die ontische Transzendenz noch selbst gegründet ist in der ursprünglichen, in der Urtranszendenz, die somit Bezug hat zum Seinsverständnis”.

¹⁸⁵ Original: “[...] das Dasein existiert nicht etwa und vollzieht dann gelegentlich einen Überschritt, sondern Existieren besagt ursprünglich Überschreiten. Das Dasein selbst ist der Überschritt. Darin liegt: die Transzendenz ist nicht irgendein mögliches Verhalten (unter anderen möglichen Verhaltungen) des Daseins zu anderem Seienden, sondern die Grundverfassung seines Seins, auf dem Grunde es sich allererst zu Seiendem verhalten kann”.

Mas isso poderia levar a um mal-entendido, qual seja, o de que o ser-aí é algo a se ultrapassar por ser uma cápsula: como se disse acima, a interpretação da cápsula remete à determinação do campo de imanência/transcendência. Entretanto, para Heidegger, a transcendência é algo completamente outro: transcender não significa sair do dentro ao fora, nem migrar de plano de existência, nem comunicar dois incomunicáveis, nem tornar subjetivo o objeto, nem determinar a objetualidade do objeto. Transcendência é anterior a tudo isso, pois não é jamais um superar barreiras ou dificuldades de transposição (HEIDEGGER, 1978, p. 212): “transcendência não quer dizer o ultrapassar de uma barreira que, antes de tudo o mais, aprisiona o sujeito em um habitáculo, um espaço interior”.¹⁸⁶ A transcendência, para Heidegger (1978, p. 212) é, muito antes, um ultrapassar do ser-aí ao mundo (desde/para): “o para onde o sujeito transcende é isso que nós chamamos de *mundo*”.¹⁸⁷ Por isso, exatamente, foi necessária uma seção neste trabalho para explicar o que é o mundo na concepção heideggeriana da ontologia fundamental. O mundo é o para onde o ser-aí transcende; o ser-aí transcende desde si mesmo para o mundo (ele mesmo uma estrutura do ser-aí) – com uma única ressalva: mundo não tem nada de objetual, não pode ser apreendido e não corresponde à natureza; mundo é nada de ente. Logo, a linguagem falha para dizer o que é o mundo, a não ser que opere uma indicação sem compromisso referencial a entes existentes – o que Heidegger, em sua juventude, chamara indicação formal¹⁸⁸. Assim, o ser-aí é o ente que, em seu ser, pondo-se a compreender ser, projeta-se enquanto existência fática (HEIDEGGER 1995c, p. 315): “o ser-aí não é precisamente, conquanto existe faticamente, um sujeito isolado, senão um ente que é e está essencialmente fora de si”.¹⁸⁹ E uma vez que o ser-aí transcende para o seu mundo significativo, deve ficar claro que (HEIDEGGER, 1978, p. 215):

a transcendência, o ser-no-mundo, não se iguala nem se identifica em nada com a intencionalidade; quando se faz isso, como acontece em diversos aspectos, então se prova com isso apenas que ainda se está realmente muito longe de uma compreensão desse fenômeno e que ele não pode ser efetivamente concebido sem dificuldades.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Original: “*Transzendenz besagt nicht das Überschreiten einer Schranke, die zunächst das Subjekt in einem Innenraum einsperrte*”.

¹⁸⁷ Original: “*Wohin das Subjekt transzendiert, ist das, was wir Welt nennen*”.

¹⁸⁸ Cf. seção 1.2.

¹⁸⁹ Original: “*Das Dasein ist gerade, sofern es faktisch existiert, nicht ein isoliertes Subjekt, sondern ein Seiendes, das wesentlich außer sich ist*”.

¹⁹⁰ Original: “*Die Transzendenz, das In-der-Welt-sein ist nirgends mit der Intentionalität gleichgestellt und identifiziert; wenn man das tut, wie es mehrfach geschieht, dann beweist man dadurch nur, daß man noch recht weit weg ist vom Verständnis dieses Phänomen und daß dieses in der Tat nicht ohne weiteres zu fassen ist*”.

Isso não quer dizer que ele não possa ser compreendido, pelo contrário; apenas não se lhe pode confundir com a intencionalidade. Foi dito acima que o para onde da transcendência é o mundo. Foi dito igualmente que o transcendido na transcendência é o ser-aí. Mas de que forma o ser-aí transcende a si mesmo rumo ao mundo sem que haja uma relação de imanência? Sendo o seu *já* como ser-no-mundo¹⁹¹. Exatamente por isso que “designamos o fenômeno fundamental da transcendência do ser-aí com a expressão: *ser-no-mundo*”¹⁹² (HEIDEGGER, 1978, p. 213). E mais, é também exatamente por isso que Heidegger (1978, p. 215) diz “[...] que a intencionalidade se fundamenta na transcendência [...]”.¹⁹³ O ponto central da distinção é que, assim como afirma Tugendhat (1970, p. 263), no que diz respeito à transcendência do mundo na ontologia fundamental, o conceito “ser-no-mundo” exprime a noção de que o ser-aí *já sempre* se relaciona – pode-se dizer, inclusive, relaciona-se essencialmente – com o seu mundo; por outro lado, a redução transcendental da “consciência de” tem com um separado aquilo para com que se relaciona, i.e., o mundo é um fora, ainda que esteja presente como imanente na intencionalidade. E desse modo, a *epoché*, i.e., a redução transcendental husserliana “é relativa à sua concepção de todo comportar-se humano enquanto ‘intencionalidade’ e isso significa enquanto configuração objetiva”.¹⁹⁴

Não obstante, retira-se daí que os entes intramundanos que vêm ao encontro no mundo não estão já completamente resolvidos no sentido de esclarecidos à consciência, senão muito pelo contrário: os entes intramundanos se dão no modo da resistência ao esforço da descoberta – verdade ôntica¹⁹⁵. Mas o problema é que esse descobrir (*Entdecken*) dos entes intramundanos, que tem sua base no ser-no-mundo, é o que leva, onticamente, é claro, à caracterização do mundo como mundo externo. Ao menos é isso o que afirma Heidegger (2006, p. 211): “a resistência caracteriza o ‘mundo externo’ no sentido dos entes intramundanos, mas nunca no sentido do mundo. [...] A partir desse fenômeno existencial fundamental volta necessariamente toda a problemática do mundo externo”.¹⁹⁶ E mais, se bem pesadas as coisas, uma vez que a transcendência é algo anterior à consciência e aos atos intencionais da consciência, e uma vez que com o tema da resistência/descoberta surge novamente a

¹⁹¹ Cf. sobre o *já* ser-no-mundo a seção 2.3.4.

¹⁹² Original: “[...] bezeichnen wir das Grundphänomen der Transzendenz des Daseins mit dem Ausdruck: In-der-Welt-sein”.

¹⁹³ Original: “daß die Intentionalität in der Transzendenz gründet [...]”.

¹⁹⁴ Original: “[...] sie ist relativ auf seine Auffassung alles menschlichen Verhaltens als ‘Intentionalität’ und d. h. als objektivierendes Setzen”.

¹⁹⁵ Para uma boa apreensão da caracterização ôntica e ontológica da verdade, cf. Heidegger (1976b, p. 130-131), onde, em linhas gerais, se coloca que o desvelamento (*Unverborgenheit*) é subdividido em: (a) descobrimento (*Entdecktheit*), a verdade do *dado* presente-à-mão; e (b) abertura (*Erschlossenheit*), a verdade do ser-aí.

¹⁹⁶ Original: “Widerstand charakterisiert die ‘Außenwelt’ im Sinne des innerweltlichen Seiende, aber nie im Sinne der Welt. [...] Auf dieses existenziale Grundphänomen kommt notwendig alle ‘Außenweltproblematik’ zurück”.

possibilidade ôntica de caracterização e vivência do mundo externo, pode ser inferido, junto com Heidegger (216, p. 211), que “a ‘consciência da realidade’ é ela mesma um modo de ser-no-mundo”.¹⁹⁷ É, de fato, um modo de ser-no-mundo, cujo acontecimento tem seu fundamento na transcendência. Poder-se-ia dizer, então, que a objetificação é uma modificação existenciária (*existentielle*) da transcendência originária do ser-aí para o mundo. Isso é o que Heidegger (2006, p. 363) indica ao abordar a questão da transcendência no § 69, b, de SZ: “para que a tematização dos objetos presentes-à-mão – do projeto científico da natureza – seja possível, o ser-aí tem que transcender o ente tematizado. A transcendência não consiste na objetificação, senão esta pressupõe aquela”.¹⁹⁸

E, assim, retorna-se ao início da seção 1.1.1, quando, ao se falar no mundo ob-jetual de Descartes, dissera-se que essa tradição do *dado* objetual tende a olhar para o “mundo” enquanto mundo externo e passível de apreensão intelectual por seres racionais; e que é nesse sentido (vulgar) que se opera uma transcendência do campo objetual. Contudo, isso só ocorre porque, bem pesadas as coisas, Descartes dá mais importância ao ‘*cogito*’ do que ao ‘*sum*’. Indo de encontro a essa linha de pensamento, Heidegger (2006, p. 211) expõe que:

a primeira afirmação é, então: ‘*sum*’ e, de fato, no sentido de que: eu-sou-em-um-mundo. Como um tal ente ‘eu sou’ na possibilidade de ser para diferentes comportamentos (*cogitationes*) como modo de ser junto aos entes intramundanos. *Descartes* diz, ao contrário: *cogitationes* são presentes-à-mão, nisso está um *ego* com *dados* presentes-à-mão enquanto *res cogitans* carentes de mundo.¹⁹⁹

Uma vez que no § 69, c, de SZ, se coloca a transcendência a partir da noção de sua temporalidade, é importante destacar, quanto ao contraste entre a originariedade da transcendência e a intencionalidade husserliana, o papel intencional da compreensão do tempo para Husserl (1966) – consciência do tempo, ou consciência interna do tempo (*innere Zeitbewußtsein*) –, fato que, para Heidegger torna a interpretação husserliana equívoca (ao menos no sentido de sua pretensa originariedade). Desse modo, Heidegger (1978, p. 263) argumenta que os fenômenos da ‘lembrança’ ou ‘memória’ (*Erinnerung*), da ‘presentificação’ (*Vergegenwärtigung*), ‘re-presentificação’ (*Wiedervergegenwärtigung*) e ‘espera’

¹⁹⁷ Original: “‘Realitätsbewußtsein’ ist selbst eine Weise des In-der-Welt-seins”.

¹⁹⁸ Original: Heidegger (2006, p. 363): “Damit die Thematisierung des Vorhandenen, der wissenschaftliche Entwurf der Natur, möglich wird, muß das Dasein das thematisierte Seiende transzendieren. Die Transzendenz besteht nicht in der Objektivierung, sondern diese setzt jene voraus”.

¹⁹⁹ Original: “Die erste Aussage ist dann: ‘sum’ und zwar in dem Sinne: ich-bin-in-einer-Welt. Als so Seiendes ‘bin ich’ in der Seinsmöglichkeit zu verschiedenen Verhaltungen (*cogitationes*) als Weisen des Seins bei innerweltlichem Seienden. Descartes dagegen sagt: *cogitationes* sind vorhanden, darin ist ein *ego* mit vorhanden als weltlose *res cogitans*”.

(*Erwartung*), todos eles fenômenos temporais, “[...] são para ele sugestionados para a pesquisa através de uma problemática completamente diferente, qual seja a da intencionalidade em geral, i.e., através de uma análise da consciência como consciência-de”.²⁰⁰ Desse modo, o que ocorre é que todos os fenômenos temporais, por serem intencionais, têm como base a relação do conhecimento, determinam-se como saberes. Desse modo, continua Heidegger (1978, p. 263), a lembrança, por exemplo, “é concebida, com isso, como um saber determinado sobre o passado. Assim o tempo permanece também aqui ainda como um escoamento do agora [...]”.²⁰¹ Entretanto, no que diz respeito à intencionalidade e à temporalidade, é certo que, assim como é estabelecido em uma nota ao final do § 69, b, a intencionalidade da consciência se funda na temporalidade ekstática do ser-aí – e logo antes de iniciar a alínea “c”, cujo título é “o problema temporal da transcendência do mundo” (*Das zeitliche Problem der Transzendenz der Welt*). Sendo assim, não só o tempo – enquanto o sentido do ser do ser-aí – é importantíssimo para a análise da transcendência, mas, uma vez que ela possibilita existencialmente a intencionalidade, esta permite algo como uma consciência interna do tempo.

Qual o modo, então, pelo qual o ser-aí se dá originariamente, i.e., antes de qualquer modificação ôntica que leve a apreensão dos entes como objetos *dados* descobertos apesar de sua resistência? Ele se dá pré-reflexivamente. Para ser bem pontual, Heidegger (1989, p. 226) discorre: “O si-mesmo é para o ser-aí para si mesmo aí, sem reflexão e sem percepção interna, *antes* de toda reflexão. A reflexão no sentido de um “voltar-se a” é apenas um modo de *aquisição* (ou compreensão) de si, mas não o modo da abertura-de-si primária”.²⁰² Não é de se espantar que o ser-aí se constitua como um ser anterior a todo o conhecimento objetual, anterior a todo processo de apreensão intelectual. Quanto ao ser aí se pode alegar, como o faz Sena (2012, p. 46) “[...] não apresenta *eidos* algum. Nesse “setor” da investigação fenomenológica *fracassaria necessariamente toda e qualquer eidética*.”. Pois de fato, o ser-aí não pode ser tomado como uma generalidade e nem pode ser tomado como *dado* presente-à-mão e aritmeticamente quantificável, “pois não há nada, nenhuma *essência* [*Wesen*], para uma possível *intuição* [*Anschauung*]. Assim como não há nada, nenhum *objeto* [*Gegenstand*] para uma possível *representação* [*Vorstellung*]” (SENA, 2012, p. 46). O fundamental para o ser-aí é o seu relacionar-se para com o seu ser, de tal maneira que ele seja pré-compreensão de ser,

²⁰⁰ Original: “[...] sind ihm für die Untersuchung nahegelegt durch eine ganz andere Problematik, nämlich die der Intentionalitäten überhaupt, d. h. durch eine Analyse des Bewußtseins als Bewußtsein-von”.

²⁰¹ Original: “Erinnerung wird dabei als ein bestimmtes Wissen um das Vergangene gefaßt. So bleibt Zeit auch hier noch ein Abfluß der Jetzt [...]”.

²⁰² Original: ““Das Selbst ist dem Dasein ihm selbst da, ohne Reflexion und ohne innere Wahrnehmung, vor aller Reflexion. Die Reflexion im Sinner der Rückwendung ist nur ein Modus der Selbsterfassung, aber nicht die Weise der primären Selbst-Erschließung”.”.

que baseada em um compreender como tal, possa permitir modificações existenciárias como o intuir, representar, pensar, quantificar, etc. – “‘intuição’ e ‘pensamento’ já são, ambas, derivados afastados da compreensão” (HEIDEGGER, 2006, p. 147). Atente-se ao fato supramencionado de que o ser-aí é o próprio transcendido no sentido de que ele já é um fora; logo, se o que é fundamental para o ser-aí é o caráter de sua compreensão, anterior a qualquer intuição ou pensamento, é mister salientar junto com Heidegger (1978, p. 236) que “a transcendência se encontra antes de qualquer modo possível de comportar-se em geral, antes da νόσις, mas também antes da ὁρεξις”, ou seja, é anterior quer ao inteligir quer aos apetites.

E no final das contas, a questão é a seguinte: ser-aí é ser-no-mundo de tal modo que ele já sempre é em um mundo junto aos entes intramundanos antecedendo a si mesmo, i.e., o ser-no-mundo se estabelece a partir do horizonte ekstático da temporalidade. E se ser-no-mundo quer dizer transcendência, então fica óbvio que ela se dá a partir desse horizonte ekstático e nele se determina. O fato de que o ser-aí é sempre já no mundo o coloca sempre junto aos entes, pois “pertence à essência do ser-aí existir de tal maneira que ele já sempre é junto aos outros entes”²⁰³ (HEIDEGGER, 1989, p. 224). Desse modo, fica claro que o campo objetual não é um fora do ser-aí, para o qual este precise ultrapassar e ser um sujeito numa correlação. O fora já é o ser-aí, já que, de acordo com Heidegger (1989, p. 229), “o ser-aí tem que ser *junto* às coisas [...] O ser-aí não se ‘transpõe’ para o lugar das coisas [...]”²⁰⁴. E nem poderia! É próprio do ser-aí ser transcendência, conquanto ela seja uma determinação fundamental da estrutura ontológica do ser-aí, i.e., de acordo com Heidegger (1989, p. 230) “o transcendente em sentido rigoroso é o ser-aí mesmo”²⁰⁵ e isso de tal maneira que, ainda seguindo Heidegger (1989, p. 239) “o ser-aí é, enquanto tal, já projetado”.²⁰⁶ Ou ainda, dito de outra forma, “em resumo, a concepção tradicional de transcendência do mundo é baseada na transcendência fundamental do ‘ser-aí’”²⁰⁷ (BRUZINAS, 2004, p. 133). E isso leva, enfim, a várias outras questões – se bem que todas elas com fundamento na existência do ser-aí. Surge daí, por exemplo, o problema de como o ser-aí torna-se si-mesmo próprio, como ele se dá como um projeto lançado, como ele se temporaliza, qual o seu fundamento e de que maneira a verdade é transcendental. Todas essas questões são tributárias do caráter transcendental do ser-aí.

²⁰³ Original: “*Es gehört zum Wesen des Daseins, so zu existieren, daß es immer schon bei anderem Seienden ist*”.

²⁰⁴ Original: “*Das Dasein muß bei den Dingen sein [...] Das Dasein ‘transponiert’ sich doch nicht an die Stelle der Dinge [...]*”.

²⁰⁵ Original: “[...] *das Transzendente im strengen Sinne ist das Dasein selbst*”.

²⁰⁶ Original: “[...] *das Dasein selbst ist als solches schon projiziert*”.

²⁰⁷ Original: “*In short, the traditional conception of the transcendence of the world is grounded in the fundamental transcendence of ‘Dasein’*”.

3.3 A TRANSCENDÊNCIA DO SER-AÍ ENQUANTO SER-NO-MUNDO

Deve-se levar em consideração, para a interpretação desta subseção aqui iniciada que ao falar de transcendência, há de se ter em conta um todo estrutural, unitário. Isso corrobora à noção de que ao se falar isoladamente de passos da ‘transcendência’, enquanto outras tantas subseções aqui apresentadas, procede-se, tão somente, uma análise, i.e., uma decomposição formal de partes estruturantes. Ao passo em que, para a analítica fundamental, partindo de suas lentes, nada disso seria possível, porquanto se está a indicar um só fenômeno. De fato, como indica Reis²⁰⁸ (1999, p. 341), a noção de transcendência, embora seja muito rapidamente tematizada de forma direta em SZ, tem uma profunda importância para o projeto da analítica fundamental. Acontece que Heidegger a aborda de várias maneiras distintas nas obras do período fundamental ontológico – e isso, parece, apenas para tentar situar o problema da transcendência como o problema fundamental da existência humana; e sempre e somente para indicar aquilo que não se deixa apreender de forma explícita, “precisamente porque ela não se deixa descrever, já que não pode estar aí como um objeto da ciência” (REIS, 1999, p. 349). O caráter indicativo formal coloca a questão do viver a realização do fenômeno como anterior ao dele se apropriar objetivamente e, assim, Marques (2012, p. 63) assevera que “em *ser e tempo*, a compreensão originária da transcendência não é um conceito propriamente tematizado”. Entretanto, há de se perceber que, embora praticamente silente quanto à transcendência em SZ, ela não só é um conceito central bem como, poder-se-ia afirmar, toda a obra gira em torno dessa problemática. Não é por menos que Heidegger (1978, p. 214-215), um ano após a publicação de SZ, coloca:

A análise da angústia (§ 40), os problemas do ser-aí, da mundanidade e da realidade, assim como também a interpretação da consciência, o conceito da morte, todos servem para a evidenciação progressiva da transcendência, até que então ela é renovada e explicitada enquanto problema (§ 69): a temporalidade do ser-no-mundo e o problema da transcendência do mundo. Aqui, portanto, a transcendência sempre já é mesmo o problema.²⁰⁹

²⁰⁸ O artigo de Reis (1999) foca no curso do semestre de inverno de 1928/29, sob o título “*Introdução à filosofia*”, GA 27 (HEIDEGGER, 1996), tendo como intuito apresentar a transcendência como jogo. Embora o curso realmente seja importante para o tema da transcendência, uma vez que ela é prioritariamente tratada a partir do conceito de ‘jogo’ (*Spiel*), o que extrapola conceitualmente os intuítos desse trabalho, ele será abordado no máximo de forma tangencial na seção 2.3.1, i.e., única e exclusivamente para os propósitos aqui expostos.

²⁰⁹ Original: “*Die Analyse der Angst (§ 40), die Probleme von Dasein, Weltlichkeit und Realität, ebenso auch die Auslegung des Gewissens und der Begriff des Todes, alle dienen der fortschreitenden Herausarbeitung der Transzendenz, bis sie dann erneut und ausdrücklich (§ 69) zum Problem wird: ‘Die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins und das Problem der Transzendenz der Welt’. Es ist also die Transzendenz hier immer noch, ja gerade erst Problem*”.

Sendo assim, pretende-se a seguir poder abordar de que modo a transcendência se dá a partir desses referidos problemas, i.e., de que modo o ser-no-mundo é transcendental.

3.3.1 Da significação à compreensão de ser

Muito embora o problema da transcendência, como se disse acima, pareça ser o cerne da questão de SZ, ela só é tematizada explicitamente muito rapidamente e quase ao final do tratado, no § 69 – de um total de 83. Além disso, deve-se tentar recordar que SZ é um livro incompleto e nem mesmo a primeira parte chegou a ser finalizada, uma vez que apenas duas seções de um total de três chegaram a ser publicadas em 1927.²¹⁰ Ainda sobre a composição de SZ, atente-se ao título da primeira parte: “A interpretação do ser-aí a partir da temporalidade e a explicação do tempo como o horizonte transcendental da questão pelo sentido do ser”.²¹¹ Logo, de fato, não só o ser-aí passa a ser a porta de entrada, ou, quiçá, o ponto de abertura para toda a questão pela transcendência, como, na proposta de SZ, é só quando a primeira seção está completa – i.e., quando foi apresentada a análise preparatória do ser-aí (com a redação do sexto capítulo, “a cura como ser do ser-aí”²¹²) – que Heidegger (2006) introduz o tema da temporalidade e, por ventura, apresenta-a a partir do tema da transcendência do mundo. Isso fica explícito quando, em WG, Heidegger (1976b, p. 162) afirma:

Pode-se aqui permitir a observação de que o que até agora se publicou das investigações sobre “Ser e Tempo” nada mais tem como tarefa do que um projeto concreto e inaugural da *transcendência* [...]. Isso, por sua vez, acontece em vista da possibilitação do *único* propósito orientador, o qual se mostra claramente no *título* de *toda* a primeira parte, alcançar o “Horizonte *transcendental* da *questão* pelo ser”. Todas as interpretações concretas, sobretudo a do tempo, *só* devem ser avaliadas no sentido da *possibilitação* da *questão* do ser.²¹³

De tal modo, é inegável, como atesta Reis (2012, p. 485) que para “o problema da transcendência, por sua vez, faz necessária a elucidação do conceito de mundo, na medida em que se parte de uma situação orientada para uma noção de mundo como espaço de origem da

²¹⁰ Sobre a divisão de SZ, cf. Heidegger (2006, p. 39-40), em seu § 8º. Cf., outrossim, o Anexo B.

²¹¹ Original: “*Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein*”.

²¹² Original: “*Die Sorge als Sein des Daseins*”.

²¹³ Original: “*Hier mag der Hinweis erlaubt sein, daß das bisher Veröffentlichte aus den Untersuchungen über ‘Sein und Zeit’ nichts anderes zur Aufgabe hat als einen konkret-enthüllenden Entwurf der Transzendenz [...]. Dies wiederum geschieht zur Ermöglichung der einzig leitenden Absicht, die in der Überschrift des ganzen ersten Teils klar angezeigt ist, den ‘transzendentalen Horizont der Frage nach dem Sein’ zu gewinnen. Alle konkreten Interpretationen, vor allem die der Zeit, sind allein in der Richtung auf die Ermöglichung der Seinsfrage auszuwerten.*”

significatividade”. Ora, o conceito de mundo na ontologia fundamental heideggeriana foi abordado justamente na seção 1 desta dissertação, na tentativa de mostrar que mundo é sempre um ex-cesso, é sempre “meu mundo”, i.e., mundo como ser-no-mundo, significação. Assim, preparar-se-ou, ao longo das subseções precedentes o caminho para se chegar, de fato, à transcendência do mundo na ontologia fundamental, tendo como base o existencial “ser-no-mundo”. Desse modo, afirma Heidegger (2006, p. 334): “A estrutura da mundanidade, a significância, mostrou-se, porém, como ligada ao para onde o compreender (essencialmente pertencente à abertura) se projeta; ligada ao ser-possível do ser-aí, *em virtude do qual* ele existe”.²¹⁴

A significância, própria do ser-no-mundo, então, é o “para onde o compreender se projeta”, i.e., é o modo pelo qual, sendo e compreendendo, o ser-aí aberto descobre e desvenda algo como seu mundo – interpreta-o. O ser aí, enquanto ser-no-mundo, tem na sua lida com utensílios à-mão um horizonte de compreensão determinado de tal maneira que, na sua interação, os entes que vêm ao encontro no uso se descobrem enquanto manuais e se dão ao modo da conjuntura. Esse aspecto significativo conjuntural é o modo pelo qual o ser-aí, faticamente, compreende e interpreta ser; estabelece para si tanto a sua ipseidade quanto o modo relacional de realização do mundo junto ao manual intramundano histórico. O ser-aí ultrapassa o mero extender-se espacialmente enquanto um *dado* ao passo em que é, significativamente, no mundo o seu próprio formar-se já junto a e em virtude de. Nesse sentido, Heidegger (2006, p. 148): “a partir da significância aberta no compreender de mundo é que se dá a compreender o ser ocupado junto aos manuais, no qual a conjuntura sempre pode ter com o que vem ao encontro. A circunvisão descobre, i.e., o mundo já compreendido é interpretado”.²¹⁵

A significância é, para tanto, “aberta” (*erschlossen*) no compreender – i.e., é a partir do compreender que algo como significância, conjuntura e interpretação (descoberta da circunvisão) pode acontecer. A abertura é propiciada pela compreensão, um existencial do ser-aí. E é porque, como coloca Heidegger (2006, p. 364), no § 69, b, de SZ, “o ser-aí, enquanto existe, já compreende algo como ser” que “porém, para que o ser-aí possa lidar com um nexo instrumental, ele tem de compreender, ainda que não tematicamente, algo como conjuntura: *um*

²¹⁴ Original: “Die Struktur der Weltlichkeit, die Bedeutsamkeit, aber erwies sich als verklammert mit dem, worauf sich das wesenhaft zur Erschlossenheit gehörige Verstehen entwirft, mit dem Seinkönnen des Daseins, worumwillen es existiert”.

²¹⁵ Original: “Aus der im Weltverstehen erschlossenen Bedeutsamkeit her gibt sich das besorgende Sein beim Zuhandenen zu verstehen, welche Bewandnis es je mit dem Begegnenden haben kann. Die Umsicht entdeckt, das bedeutet, die schon verstandene Welt wird ausgelegt”.

mundo lhe tem de estar aberto”²¹⁶. Não é por outro motivo que, ainda no § 31, quando da tarefa de explicitação do ‘compreender’, Heidegger (2006, p. 147) assevera: “a abertura do aí, no compreender, é, um modo do poder-ser do ser-aí. Na projeção de seu ser para o em virtude de e, em uníssonos, para a significância (mundo) encontra-se a abertura do ser em geral. No projetar de possibilidades a compreensão de ser já é antecipada”.²¹⁷ É exatamente nesse contexto da abertura – o horizonte no qual ocorre a pergunta pelo ser do ente – que o ser-aí se caracteriza por ser o ente que, no projetar-se ekstático, transcende, ultrapassa. Ele é o “de(sde) onde”, no qual o mundo se configura como o “para” – com uma única ressalva, se é que isso ainda permanece em dúvida, essa ultrapassagem não se dá em um “ir para fora”. Junto com Marques (2012, p. 72), poder-se-ia dizer sobre o ser-aí: “é o ponto de partida da ultrapassagem”. E isso única e exclusivamente porque “a significância é o de-onde-para”²¹⁸ o mundo como tal é aberto”²¹⁹ (HEIDEGGER, 2006, p. 143).

Da exposição da seção 1.3 como um todo ficou claro que o ser-no-mundo, a partir de sua estrutura cotidiana e mediana, lida praticamente com entes manuais que vêm à mão no mundo conjuntural no qual se estabelece algo como significância. Acontece que, como acabou de se evidenciar, tanto a conjuntura quanto a significância são fenômenos existenciais tributários de um fenômeno ainda mais originário: a compreensão – cuja ocorrência permite algo como “compreensão de mundo” e, ainda mais fundamentalmente, “compreensão de ser”. Assim, seguindo Heidegger (2006, p. 364), ao final do § 69, b, “então para o ser ‘prático’ junto aos manuais tem de subjazer uma transcendência do ser-aí”.²²⁰ Claro que ‘prático’ guarda o sentido de voltar-se em um fazer junto aos entes intramundanos em uma ocupação com manuais – mas pode-se tomar a ocupação teórica como derivada de uma prática na qual o próprio ser-aí transcende. E isso porque a compreensão, o compreender, é eminentemente um projetar-se para o aberto; ele tem a estrutura existencial do projeto aberto. Isso fica claro na seguinte passagem (HEIDEGGER, 2006, p. 145):

²¹⁶ Original: “[...] das Dasein, sofern es existiert, so etwas wie Sein schon verstehen. [...] Damit aber das Dasein mit einem Zeugzusammenhang soll umgehen können, muß es so etwas wie Bewandnis, wenngleich unthematisch, verstehen: es muß ihm eine Welt erschlossen sein”.

²¹⁷ Original: “Die Erschlossenheit des Da im Verstehen ist selbst eine Weise des Seinkönnens des Daseins. In der Entworfenheit seines Seins auf das Worumwillen in eins mit der auf die Bedeutsamkeit (Welt) liegt Erschlossenheit von Sein überhaupt. Im Entwerfen auf Möglichkeiten ist schon Seinsverständnis vorweggenommen”.

²¹⁸ É importante salientar que na tradução brasileira de SZ (HEIDEGGER, 2009), Marcia Schuback reserva a expressão “perspectiva em que” para o termo alemão “woraufhin”. Optou-se por “de-onde-para” para dar o sentido espacial de trajeto da ultrapassagem, fazendo referência à estrutura “de(sde)... para”, já trabalhada ao longo dessa seção 2.

²¹⁹ Original: “Bedeutsamkeit ist das, woraufhin Welt als solche erschlossen ist”

²²⁰ Original: “[...] dann muß schon dem ‘praktischen’ Sein beim Zuhandenen eine Transzendenz des Daseins zugrundeliegen”.

Porque o compreender tem, nele mesmo, a estrutura existencial a que damos o nome de projeto. Projeta-se o ser do ser-aí para o seu em virtude de tão originalmente quanto para a significância, tomada como a mundanidade do mundo a cada vez seu. O caráter projetivo do compreender constitui o ser-no-mundo em vista da abertura de seu aí enquanto aí de um poder-ser. O projeto é a constituição existencial de ser do “espaço de jogo” do poder-ser fático.²²¹

O projeto encaminha a questão para o horizonte de possibilidade aberta enquanto poder-ser constitutivo do ser do ser-aí. E o faz de tal maneira que surge a possibilidade de ter para si um “espaço de jogo” (*Spielraum*). Tradicionalmente a palavra alemã ‘*Spielraum*’ é entendida como a possibilidade que se tem de mover-se livremente – a liberdade de ir e vir, de pensar, tomar algo para si em posse ou propriedade – ou, ainda, de ser criativo para tomar a si mesmo em um decidir-se sobre si.²²² Desse modo, o espaço de jogo é o tornar possível da possibilidade de poder-ser, a qual todo ser-aí já sempre é, em sendo, o compreender: compreensão de ser e dação de sentido. E o jogo que se joga é o todo unitário da transcendência, i.e., é o formar mundo; ou, como coloca Reis (1999, p. 347):

A compreensão de ser que discrimina sentidos de ser, antes mesmo que seja feito qualquer enunciado sobre os entes, deve ser pensada como sendo da natureza do jogo. A totalidade de ser que é projetada na compreensão de ser articula-se em três direções de possibilidades: ser junto com o outro, os entes subsistentes ou disponíveis, o ser si mesmo. A compreensão de ser possui uma oscilação nestas direções. Este movimento, que pode ser reconhecido já na apresentação holística da significância do mundo, isto é, no seu atrelamento no *Dasein* como poder ser, é capaz de ser conceitualizado por meio da interpretação da transcendência como jogo.

Pois bem, qualquer coisa como uma formação de mundo se dá como uma formação significativa, na qual o que está em jogo é o todo conjuntural. E o ser-aí, em jogando o jogo da transcendência, joga o poder “voltar-se para” enquanto um direcionar-se espacialmente descoberto pela unidade ekstática. O ser-aí, então, modaliza-se direcionando-se quer aos entes presentes-à-mão (e isso ainda quando o voltar-se é ao modo da manualidade) quer aos outros entes com o caráter de ser-aí (no qual o seu entregar-se máximo ocorre quando o ser-aí é si mesmo em sendo ninguém, i.e., sendo impessoalmente si-mesmo) ou, ainda, quando o ser aí entrega-se a tarefa de assumir o seu si-mesmo (decidindo por ser o que si-mesmo é

²²¹ Original: “Weil das Verstehen an ihm selbst die existenziale Struktur hat, die wir den Entwurf nennen. Es entwirft das Sein des Daseins auf sein Worumwillen ebenso ursprünglich wie auf die Bedeutsamkeit als die Weltlichkeit seiner jeweiligen Welt. Der Entwurfcharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens. Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens”.

²²² As questões referentes ao si-mesmo, ao poder-ser e à decisão serão tratadas nas subseções subsequentes quando do desenrolar do problema da transcendência na analítica fundamental.

propriamente). Quaisquer que sejam os modos possíveis de ser, o ser-aí joga um jogo específico: mundo. Isso é o que aparece, por exemplo, no curso de inverno de 1928/29, sob o título “introdução à filosofia”, no qual Heidegger (1996, p. 312) explicita: “‘mundo é o título para o jogo que a transcendência joga. O ser-no-mundo é esse jogar originário do jogo, no qual cada ser-aí fático tem que se exercitar, a fim de poder ir do início ao fim, de tal modo que, de um jeito ou de outro, seja jogado em conjunto na duração da existência’”.²²³ Ora, mas de fato, poder exercitar-se nesse jogo é jogá-lo do início ao fim, i.e., viver. Vive-se, na duração da existência, o durar da “vida”²²⁴ do ser-aí que é para a sua própria morte. Esse entre do jogo é o espaço do jogo: a transcendência. E porque se joga em projetar-se compreensivamente, o que está em jogo é o ser mesmo.

Assim, afirma Heidegger (1978, p. 194), no semestre de verão do ano de 1928 (i.e., um semestre antes de dizer que o título do jogo da transcendência é ‘mundo’), que: “o ser não ‘é’, senão ele se dá, enquanto existe o ser-aí. – Na essência da existência encontra-se a transcendência, i.e., um dar-se de mundo anterior a todo e em função de todo ser para e junto ao ente intramundano”.²²⁵ Assim, é nesse jogar do jogo, cujo título é mundo que algo como ser ocorre. De tal maneira que se pode ter uma compreensão de mundo e, mais fundamentalmente, uma compreensão de ser em geral. É interessante notar que ainda no início de SZ, na tela de sua introdução, Heidegger (2006, p. 3) argumenta: “mas a ‘universalidade’ de ‘ser’ não é a do gênero. [...] A ‘universalidade’ do ser *ultrapassa* toda universalidade medida pelo gênero. O ‘ser’ é, de acordo com a designação da ontologia medieval, um ‘transcendens’”.²²⁶ Quando Heidegger afirma o que foi acima citado, o seu objetivo é o de mostrar três características do ser, a saber: (a) “o ser é o conceito mais geral”²²⁷, entretanto, “é o mais obscuro”²²⁸; (b) “o conceito ‘ser’ é indefinível”²²⁹, contudo, “a indefinibilidade do ser não dispensa da questão pelo seu sentido”²³⁰; e (c) “o ‘ser’ é o conceito autocompreensivo”²³¹, não obstante, “essa

²²³ Original: “‘Welt’ ist der Titel für das Spiel, das die Transzendenz spielt. Das In-der-Welt-sein ist dieses ursprüngliche Spielen des Spiels, auf das ein jedes faktische Dasein sich einspielen muß, um sich abspielen zu können, derart, daß ihm faktisch so oder so mitgespielt wird in der Dauer seiner Existenz”.

²²⁴ Aqui não se deve confundir com “vida” (*Leben*) no sentido específico dado por Heidegger (1983) para o modo de ser do animais.

²²⁵ Original: “Sein ‘ist’ nicht, sondern Sein gibt es nur, sofern Dasein existiert. – Im Wesen der Existenz liegt Transzendenz, d. h. Geben von Welt vor allem und für alles Sein zu und bei innerweltlichem Seiendem”.

²²⁶ Original: “Aber die ‘Allgemeinheit’ von ‘Sein’ ist nicht die der Gattung. [...] Die ‘Allgemeinheit’ des Seins übersteigt alle gattungsmäßige Allgemeinheit. ‘Sein’ ist nach der Bezeichnung der mittelalterlichen Ontologie ein ‘transcendens’”.

²²⁷ Original: “das ‘Sein’ ist der ‘Allgemeinste’ Begriff”.

²²⁸ Original: “ist vielmehr das dunkelste”.

²²⁹ Original: “der Begriff ‘Sein’ ist undefinierbar”.

²³⁰ Original: “die Undefinierbarkeit des Seins dispensiert nicht von der Frage nach seinem Sinn”.

²³¹ Original: “das ‘Sein’ ist der selbstverständliche Begriff”.

compreensibilidade mediana demonstra somente a sua incompreensibilidade”²³². Desse modo, o problema da compreensão de ser se estabelece como central, na medida em que o ser é o conceito que primeiro e mais facilmente aparece para o ser-aí, se bem que ainda é aquele que mais facilmente lhe escapa. Ainda assim, como ficou claro a partir do até então exposto, a compreensão de ser, originária do ser-aí, se dá no modo de uma significância originária, duma compreensão de mundo.

Sendo assim, o problema da compreensão de mundo, transladado ao problema do ser, tendo em vista a diferença ontológica, é, por si só, o problema da transcendência do ser-aí. Para ser mais específico, esse problema da diferença ontológica encaminha aos modos de compreensão da distinção entre ser e ente – e, por seu turno, ao problema mesmo da compreensão de ser, de sua “apreensão”. Aparentemente, o que se coloca como o problema da diferença ontológica, é a questão pelo fundamento, assim como fica claro em WG (HEIDEGGER, 1976b). Mas é mister notar que ‘fundamento’, assim como se argumenta no texto de 1929, não é mais um qualquer princípio da razão, quer suficiente (como para Leibniz) quer um *ens rationis* escolástico. Heidegger estabelece, dessarte, um abismo tanto entre o seu pensamento e o baixo medievo, quanto em relação ao pensamento moderno. O problema do ser, desse modo, não se apresenta como um puro transcendente (para usar a linguagem de Kant) ou um “mero” *ens perfectissimum* – a forma suprema dos transcendentais clássicos. Isso se dá pela própria caracterização e descrição do ser-aí, que, por seu turno, altera completamente o panorama filosófico de então: (a) temporalidade; (b) *ek-stasis*; (c) Projeto; (d) possibilidade e poder-ser; e, enfim, (e) ser-no-mundo. Todas, por assim dizer, “figuras” transcendentais, mas nem transcendentais nem transcendentalistas. Não há, para Heidegger, nesse viés, uma razão de ser: o fundamento é nulo – e passa a ser desvelado em seu sentido, assim como as filhas do sol, no poema parmenídico²³³, retiram-lhe os véus da face, deixando-o ver – i.e., ao modo do descobrimento, des-encobrimento, des-velamento: deixa ver o que já está aí, mas descoberto.

Mas então o que é essa transcendência na ontologia fundamental? Aliás, qual é exatamente a ligação entre ‘transcendência’ e ‘ser’ ou, ainda, “compreensão de ser”? Para tentar entender e explicar isso, é interessante recorrer ao que o próprio Heidegger (2003, p. 217) fala sobre o seu pensamento, no seu BT, de 1936/38:

A transcendência ‘fundamental ontológica’ em ‘ser e tempo’. Aqui a palavra ‘transcendência’ será devolvida ao seu sentido originário: a ultrapassagem enquanto tal, e ela será concebida como a distinção do ser-aí, a fim de com isso indicar que ele já sempre está no aberto do ente. Com isso, une-se e

²³² Original: “*diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit*”.

²³³ Cf. Mansfeld (2008, p. 212-213), DK 28 B1.

determina-se, simultaneamente, de maneira mais próxima a ‘transcendência’ ‘ontológica’, desde que ela seja concebida, na medida do ser-aí, precisamente originariamente como *compreensão de ser*.²³⁴

Ora, diante disso seria fácil cair no equívoco de tomar a transcendência como sendo, simplesmente, aquilo que Heidegger nomeia “transcendência ontológica”. Há, no texto, inclusive referência para isso. Acontece, porém, de haver um impedimento: essa “espécie” de transcendência deve ser interpretada a partir do ser-aí, i.e., a partir de sua abertura e compreensão: a compreensão de ser. Isso afasta qualquer possibilidade de se cair (ao menos necessariamente) no κοινόν (comum), no γένη (genérico) ou mesmo em estruturas ônticas *a priori* e “perfeitas”. Ora, e é justamente isso o que Heidegger (2003, p. 217) entende por “transcendência ontológica”: todo ultrapassar metafísico. E, como se vê (ou ao menos espera-se tentar mostrar), não é bem isso o que ele pretende com “transcendência fundamental ontológica”, conquanto o ponto fulcral é a determinação a partir do ser-aí. É ainda interessante notar que Heidegger (2003, p. 217) sugere que se reconheça que, uma vez que o ser-aí é o próprio aberto, há de se desprezar e descartar o termo ‘transcendência’ ao se falar da ontologia fundamental: “porque agora, contudo, o ser-aí, enquanto ser-aí, mantém-se originariamente no aberto do ocultamento, não se pode falar, rigorosamente, de uma transcendência do ser-aí; às voltas desse ponto de partida tem de desaparecer a representação da ‘transcendência’ em qualquer sentido”.²³⁵ Mas claro, ainda que, posteriormente, em fase revisional, Heidegger tenha chegado à conclusão de que ‘transcendência’ é um nome inapropriado, o termo fora utilizado e indica, exatamente, essa abertura permitida pela compreensão.

Para tanto, a transcendência é a constituição fundamental e unitária do ser-aí, na qual ele enquanto um ente que se abre compreensivamente e disposicionalmente ultrapassa em direção ao mundo. Desse modo, “transcendência diz então compreensão de ser e significância do mundo. A transcendência instaura sentido de ser, determina entes e edifica mundo” (FERREIRA, 2004, p. 114). A transcendência é o que permite todo e qualquer comportamento em direção aos outros com o caráter de ser-aí, aos entes intramundanos e, por mais que pareça estranho, ao si-mesmo enquanto tal. Mas essa ultrapassagem se dá – e tem de se dar – no modo de um ex-cesso, um enriquecimento. Obviamente não se trata de um aumentar para fora, mas

²³⁴ Original: “die ‘fundamentalontologische’ Transzendenz in ‘Sein und Zeit’. Hier wird dem Wort ‘Transzendenz’ sein ursprünglicher Sinn zurückgegeben: die Übersteigung als solche, und sie wird begriffen als Auszeichnung des Da-seins, um damit anzuzeigen, daß dieses je schon im Offenen des Seienden steht. Damit verkoppelt sich und bestimmt sich zugleich näher die ‘ontologische’ ‘Transzendenz’, sofern die daseinsmäßige eben ursprünglich begriffen ist als Seinsverständnis”.

²³⁵ Original: “Da nun aber das Da-sein als Da-sein ursprünglich das Offene der Verbergung besteht, kann streng genommen von einer Transzendenz des Da-seins nicht gesprochen werden; im Umkreis dieses Ansatzes muß die Vorstellung von ‘Transzendenz’ in jedem Sinne verschwinden”.

de um enriquecer-se significativamente. Ou, como Heidegger (1978, p. 273) afirma, “o ser-aí é o ente que enrique a si mesmo a partir de si mesmo no modo do compreender. No ser-aí mesmo encontra-se, essencialmente, a possibilidade de enriquecimento; ele sempre tem o caráter de ser-mais-rico-do-que, de superar-se”.²³⁶ Mas com isso surge uma questão: esse enriquecimento, a que se chama transcendência, que se estabelece como um jogar no entre da vida, projetado pela abertura, em significando mundo e compreendendo ser; de que modo exatamente ele se dá com a compreensão de ser? Aparentemente, de acordo com Heidegger (1978, p. 177), ao modo de uma equiparação: “O propósito fundamental dessa analítica é a demonstração da possibilidade interna da compreensão de ser e isso significa, simultaneamente, da transcendência”.²³⁷ Ora, isso quer dizer que: (a) primeiramente, toda analítica fundamental tem como propósito responder a questão pelo ser a partir do ser-aí, i.e., demonstrar a possibilidade do que se chamou compreensão de ser; e (b) isso traz simultaneamente a questão da transcendência. Acontece que no mesmo curso, no semestre de verão de 1928, Heidegger (1978, p. 170) é ainda mais explícito em dizer: “então tem de haver um parentesco entre a transcendência originária e a compreensão de ser em geral; se, no final das contas, eles são um e o mesmo”.²³⁸

Partindo da leitura dos §§ 31 e 69 de SZ, e tomando a palavra ‘sentido’, vê-se que ela passa a conotar – muito especificamente – a possibilidade de uma compreensão, ainda que não explícita ou tematizada, na medida em que se pode ler que “sentido é o onde a compreensibilidade de algo se conserva, sem que ele mesmo, expressamente e tematicamente, venha à vista. Sentido significa o de-onde-para do projeto primário, a partir do qual algo enquanto o que ele é possa ser concebido em sua possibilidade”²³⁹ (HEIDEGGER, 2006, p. 324). Sentido, antes de mais nada, diz respeito ao projetar-se do ser-aí no que implica afirmar a abertura de possibilidade e compreensão. O horizonte de sentido é este aberto pelo projeto, no qual o que se abre é, compreensivamente, o ser do seu poder-ser.

Desse modo, a orientação da questão é uma só e tem a ver com o todo estrutural de SZ (assim como foi marcado mais acima). Para deixar ainda mais claro, observe-se que em

²³⁶ Original: “*Das Dasein ist das Seiende, das sich selbst aus sich selbst bereichert in der Weise des Verstehens. Im Dasein selbst liegt wesentlich die ursprüngliche, innere Möglichkeit der Bereicherung; es hat immer den Charakter des Reicher-seins-als, des Über-schwunges*”.

²³⁷ Original: “*Die Grundabsicht dieser Analytik ist der Aufweis der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses und das Heißt zugleich der Transzendenz*”.

²³⁸ Original: “[...] *dann muß zwischen ursprünglicher Transzendenz und Seinsverständnis überhaupt eine innere Verwandtschaft bestehen; ja am Ende sind sie ein und dasselbe*”.

²³⁹ Original: “[...] *ist Sinn das, worin sich die Verstehbarkeit von etwas hält, ohne daß es selbst ausdrücklich und thematisch in den Blick kommt. Sinn bedeutet das Woraufhin des primären Entwurfs, aus dem her etwas als das, was es ist, in seiner Möglichkeit begriffen werden kann*”.

1969, no Seminário em Le Thor, 42 anos após a publicação de SZ, Heidegger (1986a, p. 334-335) revisa a sua ontologia fundamental e, com isso, afirma: “Em ‘ser e tempo’ o termo ‘sentido’ tem um significado totalmente preciso [...] ‘sentido’ deve ser entendido a partir do ‘projeto’, o qual se esclarece através da ‘compreensão’”.²⁴⁰ O projeto em questão é a projeção, i.e., o caráter projetivo particular do ser-aí *de-onde-para* o sentido do ser em geral, alcançado a partir do horizonte determinado do ser-aí, como aquele que desvela ser, por ser precisamente a abertura do seu *aí*, i.e., o *aí do seu ser*. Giacoia Júnior (2013, p. 62), por exemplo, ao falar sobre o ser-aí diz que ele consiste fundamentalmente em “*ex-sistere*: existir, subsistir, sustentar-se, colocar-se de pé, manter-se na exterioridade, na abertura”. É nesse contexto muito específico do uso do termo ‘transcendência’ que a palavra sentido passa a conotar exatamente tanto: (a) o colocar-se adiante; quanto (b) o manter-se na exterioridade. Ambos momentos constitutivos desse ente que, sendo, pode desvelar o *aí* do seu ser ao modo fundamental da temporalidade. O sentido é o temporal próprio permitido pelo horizonte *ek-stático* do ente que, estando fora de si, coloca-se junto ao ser, enquanto projeto. É por isso que Heidegger (2006, p. 324) complementa afirmando: “estritamente, sentido significa o de-onde-para do projeto primário da compreensão de ser”.²⁴¹

Mas o modo pelo qual o ser-aí se abre, colocando-se adiante e mantendo-se nessa exterioridade, é o que se chama ser-no-mundo. Já ser e estar em um mundo é estar aberto para, em sendo, compreender ser. Deve-se lembrar, não obstante, que é próprio do ser-aí, enquanto ser-no-mundo, interpretar significativamente os entes intramundanos que se dão primariamente em um contexto conjuntural, i.e., numa rede articulada de referencialidade, na qual, de fato, o mundo é existencialmente formado em função do já-ser-em-um-mundo, ser-junto-ao-ente e ser-adiante-de-si. Não é por outro motivo que Heidegger (2006, p. 151) diz que é a partir do mundo que “o ente intramundano em geral é projetado”.²⁴² É projetado porque, nesse sentido, o ente que se projeta o faz a partir do mundo, que, contudo, não quer dizer um fora, senão um fato do ser-aí, enquanto, existência – ou seja é “a partir de uma totalidade de significância, na qual as remissões referenciais fixaram, de antemão, a ocupação como ser-no-mundo. Quando o ente intramundano é descoberto com o ser do ser-aí, i.e., vem à compreensão, nós dizemos, ele tem *sentido*” (HEIDEGGER, 2006, p. 151).²⁴³ Dessa forma, o que está em jogo nessa posição

²⁴⁰ Original: “In ‘*Sein und Zeit*’ hat Sinn eine ganz genaue Bedeutung [...] ‘Sinn’ ist vom ‘Entwurf’ her zu verstehen, der sich durch ‘Verstehen’ erklärt.”

²⁴¹ Original: “Streng genommen bedeutet Sinn das Woraufhin des primären Entwurfs des Verstehens von Sein”.

²⁴² Original: “Das innerweltlich Seiende überhaupt ist auf Welt hin entworfen”.

²⁴³ Original: “[...] auf ein Ganzes von Bedeutsamkeit, in derem Verweisungsbezügen das Besorgen als In-der-Welt-sein sich im vorhinein festgemacht hat. Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat Sinn”.

heideggeriana é o próprio ser do ser-aí, entendido primariamente como um ente que, na medida de sua compreensão, desvela ser ao descobrir os entes e abrir a si mesmo, ou, dito de outro modo, “[...] vivo uma vida em si mesma significativa, pois sou *como* sou no modo de ser da *compreensão* [...]” (SENA, 2012, p. 58).

Tanto é assim que, nesse diapasão, o jogo é já sempre o de ser o seu poder-ser enquanto modo fundamental de existir, ou, como o próprio Heidegger (2006, p. 143) argumenta, “o que se pode no compreender, enquanto existencial, não é um quê, senão o ser enquanto existir. O modo de ser do ser-aí dá-se existencialmente no compreender como poder-ser”.²⁴⁴ Como se pode ver, o compreender e a compreensão (de mundo, de ser) são fundamentais para o entendimento da transcendência e a transcendência ela mesma, de tal modo que é o próprio ser do ser-aí, em existindo, que está em jogo – “a compreensão é o ser existencial do poder-ser próprio do ser-aí mesmo, de tal modo que esse ser abre, em si mesmo, o acerca de que o seu ser é”²⁴⁵ (HEIDEGGER, 2006, p. 144). O que se abre na abertura do ser, é, no final das contas o poder-ser mais próprio do ser-aí que é, para todos os desidérios de si mesmo, a sua possibilidade mais intrínseca. O contexto da transcendência, no que compete ao poder-ser é o que possibilita ao ser-aí tornar-se o que é, em um mundo, que já é sempre seu e projetar-se para o porvir de si mesmo, ou quiçá, para o atualizar a si mesmo enquanto sob as lentes do *dado* presente-à-mão. É interessante notar o seguinte: Heidegger (2006, p. 437), no âmbito do § 83, i.e., último parágrafo da versão publicada de SZ²⁴⁶, volta a esse tema para dizer:

algo como ‘ser’ é aberto na compreensão de ser, que, enquanto compreender, pertence ao ser-aí existente. A abertura de ser, que é preliminar, se bem que inexprimível, possibilita que o ser-aí enquanto ser-no-mundo existente possa se relacionar *com o ente*, o qual vem ao encontro intramundaneamente, assim como para consigo mesmo, enquanto existente.²⁴⁷

A abertura, a que Heidegger faz referência, não é simplesmente uma possibilidade ôntica, senão ontológica e, dessarte, íntima e intrínseca ao ser-aí. Quando da abertura, o aberto é o ser possível do poder-ser – aí sim onticamente possível – em um contexto de signifância específico. A abertura que Heidegger fala é abertura compreensiva de mundo enquanto um

²⁴⁴ Original: “*Das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist kein Was, sondern das Sein als Existieren. Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können*”.

²⁴⁵ Original: “*Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins selbst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt*”.

²⁴⁶ Cf. Anexo B.

²⁴⁷ Original: “*So etwas wie ‘Sein’ ist erschlossen im Seinsverständnis, das als Verstehen zum existierenden Dasein gehört. Die vorgängige, obzwar unbegriffliche Erschlossenheit von Sein ermöglicht, daß sich das Dasein als existierendes In-der-Welt-sein zu Seiendem, dem innerweltlich begegnenden sowohl wie zu ihm selbst als existierendem, verhalten kann*”.

poder-ser, de tal modo que Morriston (1972, p. 456-457) comenta que “na compreensão, não apenas... o mundo *qua* mundo é aberto como significância possível, mas quando aquilo que se encontra no mundo é libertado, esse ente é libertado para *suas próprias* possibilidades”.²⁴⁸ É esse contexto, exatamente, em que se dá o problema da transcendência em SZ e, ademais, no período ontológico fundamental. E aquilo que se tenciona, ao fim e ao cabo, em todo esse ato projetivo da compreensão é o que é possibilitado pela compreensão de ser: o ser mesmo; o ser dos entes e os entes em seu ser – ou, como coloca Heidegger (1976b, p. 123), “o nada é o não do ente e, assim, o ser experimentado a partir do ente. A diferenã ontológica é o não entre ente e ser”.²⁴⁹ É desse modo que o ser é o conceito mais universal, ainda que o mais obscuro; é indefinível, se bem que isso o torna, precisamente, digno de questionamento; e é, por fim, autocompreensível, embora com isso se lhe passe ao largo, atestando a sua incompreensibilidade mediana. No final das contas, o que a transcendência possibilita é a atribuição de sentido a partir da distinção entre ser e ente, i.e., a partir da constatação de que o que se está em jogo na compreensão é o ser mesmo, o nada de ente. Isso tudo fica claro quando Heidegger (2006, p. 183) escreve:

o ente é independentemente da experiência, do conhecimento e da apreensão, através das quais ele é aberto, descoberto e determinado. O ser, entretanto, ‘é’ apenas no compreender do ente, a cujo ser pertence algo como compreensão de ser. O ser pode, com isso, ser inconcebido, mas ele nunca é totalmente incompreendido.²⁵⁰

Mas o que de fato isso quer dizer? Queria isso dizer que o ser é algo que não se dá? De certa forma sim. Ele não se dá ao modo do ente e o seu modo de dar-se é medido a partir do ser-aí que compreende. É no relacionar-se com entes que, em compreendendo, o ser-aí significa o mundo e forma uma rede conjuntural de referências. Parece, é como assevera Pöggeler (1990, p. 85): “a transcendência, assim diz Heidegger, mantém um horizonte aberto, que torna possível, primeiramente, a perspectiva do ente, a qual torna o ser do ente visível”.²⁵¹ Numa primeira aproximação, o ser-aí encontra com entes intramundanos em sua lida prática, significando-os, tornando-os familiares, tomando-os em uma conjuntura. Mas, e isso é de veras

²⁴⁸ Original: “In understanding, not only... is the world *qua* world disclosed as possible significance, but when that which is within the world is freed, this being is freed for its own possibilities”.

²⁴⁹ Original: “Das Nichts ist das Nicht des Seienden und so das vom Seienden her erfahrenen Sein. Die ontologische Differenz ist das Nicht zwischen Seiendem und Sein”.

²⁵⁰ Original: “Seiendes ist unabhängig von Erfahrung, Kenntnis und Erfassen, wodurch es erschlossen, entdeckt und bestimmt wird. Sein aber ‘ist’ nur im Verstehen des Seienden, zu dessen Sein so etwas wie Seinsverständnis gehört. Sein kann daher unbegriffen sein, aber es ist nie völlig unverstanden”.

²⁵¹ Original: “Transzendenz, so sagt Heidegger, hält einen Horizont offen, der erst den Ausblick auf das Seiende möglich macht, das Sein des Seienden erblickbar werden läßt”.

curioso, algo acontece nesse relacionar-se com os entes que direciona o ser-aí para o seu ser, fazendo-o ver o ‘é’ que atesta o ser dos entes. Quando se estabelece uma cópula, ligando sujeito e predicado, algo anterior já ocorreu: compreendeu-se este ‘é’ copulativo; fez-se a compreensão de ser que possibilita a significância. Esse traço característico do ser-aí humano é o que leva Heidegger (1978, p. 199) a afirmar: “que o ente ‘humano’ compreende ser; no compreender de ser dá-se simultaneamente a realização da diferença entre ser e ente; só há ser quando o ser-aí compreende ser”.²⁵²

Isso atesta algo que é sumamente importante para perceber a diferença ontológica sem que se caia em qualquer interpretação de cunho metafísico-transcendente: o ser é, na ontologia fundamental heideggeriana, uma constituição de um ente e só há ser na medida em que há, não só entes, para cujo ser se lhe tornam possíveis, como há um ente específico que tem por tarefa, em existindo, compreender e desvelar o ser de entes que lhe vêm ao encontro – o ser-aí em sua lida prática com entes abertos projetivamente. Para ser mais preciso: não há nada a ser tomado como ser, pura e simplesmente, descolado do mundo e para além de toda a “realidade” sensível, física, material: ser é (antes e sempre e cada vez mais) ser de um ente. Isso fica claro na seguinte passagem (HEIDEGGER, 1978, p. 178): “ser é, em geral e em qualquer significado, ser do ente. Ser é diferenciado do ente – e, em geral, apenas essa diferença, essa possibilidade de diferença concede um compreender de ser”.²⁵³ Isso não significa, contudo, não haver uma diferença absurda entre ser e ente. Pelo contrário, não só há, como é justamente essa distância imensa que permite algo como a transcendência, ou, como esclarece Heidegger (2006, p. 38), no § 7º de SZ, i.e., já encaminhando ao final de sua introdução, “ser e estrutura de ser encontram-se para além de qualquer ente e de qualquer determinação ôntica possível de um ente. *Ser é o transcendens simplesmente*”.²⁵⁴ Muito interessante notar, na passagem acima citada, que a expressão “para além de” é tradução para “über... hinaus”²⁵⁵, i.e., para um advérbio alemão com função modal copulativa, e não o advérbio, tão familiar na filosofia de caráter transcendente, ‘jenseits’, cujo teor semântico agrega um movimento local – típico de passagens e migrações de planos. O ser, que é o ‘*transcendens*’ simplesmente, não está para além de um plano, senão para além de um modo. O caráter transcendental de ‘ser’ é um modo possível de

²⁵² Original: “*Daß das Seiende ‘Mensch’ Sein versteht; in dem Verstehen von Sein liegt zugleich der Vollzug des Unterschiedes von Sein und Seiendem; es gibt Sein nur, wenn Dasein Sein versteht*”.

²⁵³ Original: “*Sein ist überhaupt und in jeder Bedeutung Sein von Seiendem. Sein ist vom Seienden unterschieden – und überhaupt nur dieser Unterschied, diese Unterschiedsmöglichkeit gewährt ein Verstehen von Sein*”.

²⁵⁴ Original: “*Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. Sein ist das transcendens schlechthin*”.

²⁵⁵ Isso voltará a ser discutido mais adiante, conquanto WM faz várias referências a esse advérbio conjuncional, tão importante para a compreensão da transcendência heideggeriana.

relacionar-se com os entes e consigo mesmo, possibilitado pelo ser-no-mundo, colocando o ser-aí no jogo da ultrapassagem.

Ora, é nesse viés que Pöggeler (1990, p. 71-72), apesar de concordar que a expressão “transcendens simplesmente” se coadune com a doutrina dos transcendentais escolástica (tese não aceita no corpo dessa dissertação), expressa: “certamente, a transcendência do *ser-aí* é excepcional, na medida em que para o ser-aí, na transcendência (a ultrapassagem do ente ao ser), o que está em jogo é o ser [...]”.²⁵⁶ E não é simplesmente de modo arbitrário que não se compactua com a tese apresentada por Pöggeler (1990, p. 72), segundo a qual “como na doutrina dos transcendentais escolástica, o ser mesmo é declarado”²⁵⁷, senão é em vista do próprio pensamento heideggeriano, documentado e escrito. De fato, Heidegger (2006, p. 440), em suas notas marginais, comentando o ‘simplesmente’ (*schlechthin*) presente na expressão em comento, anota o seguinte:

Transcendens – apesar de todo o eco metafísico – certamente não é o *κοινόν* escolástico e greco-platônico, senão transcendência enquanto o ekstático – temporalidade – temporaneidade; mas ‘horizonte’! O ser ‘considerou pensando’ o ente. A transcendência, porém, a partir da verdade do ser: o acontecimento apropriativo.²⁵⁸

Claro, não se pretende entrar no mérito do acontecimento apropriativo (*Ereignis*)²⁵⁹ aqui nesta dissertação, não obstante seja inegável ter por certo o seguinte: transcendência não tem, de fato, nada em comum com o que Heidegger (2003, p. 216-217), em seu BT, chama de “transcendência ôntica” (a do Deus cristão tomado como *ens perfectissimum*) ou, ainda, com a “transcendência ontológica” (a de um comum, geral, relativo a todo o âmbito dos entes). A transcendência em questão é a que se estabelece a partir do ser-aí na compreensão de ser, no compreender, no para-o-mundo. Mas mesmo assim, ainda sobre a passagem acima transcrita, parece que se pode falar, ao menos em caráter preliminar, acerca da transcendência enquanto o ‘ekstático’ – desse modo, Davis (2014, p. 379): “a temporalidade do ser-aí, mais especificamente a ‘unidade estática’ do ‘esquema horizontal do futuro, ser-sido e presente’, proporciona ao mundo a sua mundanidade, i.e., permite ao mundo ser uma ‘totalidade

²⁵⁶ Original: “Gewiß ist die Transzendenz des Daseins eine ausgezeichnete, insofern es dem Dasein in der Transzendenz, dem überstieg über das Seiende zum Sein, um das Sein geht [...]”.

²⁵⁷ Original: “[...] wie in der scholastischen Transzendenzlehre, das Sein selbst angegeben”.

²⁵⁸ Original: “transcendens freilich nicht – trotz alles metaphysischen Anklangs – scholastisch und griechisch-platonisch *κοινόν*, sondern Transzendenz als das Ekstatische – Zeitlichkeit – Temporalität; aber ‘Horizont’! Seyn hat Seyendes ‘überdacht’. Transzendenz aber von Wahrheit des Seyns her: das Ereignis.”

²⁵⁹ Cf. para isso o BT (HEIDEGGER, 2003), cujo subtítulo é exatamente “do acontecimento apropriativo”.

referencial de significância’ [...]”.²⁶⁰ A temporalidade se apresenta, na ontologia fundamental, como o existencial para a indicação do tempo no projeto do ser-aí – i.e., o tempo enquanto sentido do ser do ser-aí pode ser interpretado como a temporalidade estrutural do cuidado. Desse modo, uma vez que a transcendência, como compreensão de ser, remete o ser-aí ao seu ser, pode-se dizer que a transcendência compreende a si mesma como que aberta a ser de si o cuidado ekstaticamente unitário, pois “como mostrado, sem dúvida o ser está muito mais em uma ainda obscura referência ao compreender de ser em geral”²⁶¹ (HEIDEGGER, 1978, p. 254).

3.3.2 Às coisas, ao ser-com e a si mesmo (ipseidade)

No § 40 de SZ, antes de entrar no tema da disposição da angústia (*Angst*), Heidegger (2006, p. 184-185) retoma a análise de como o ser-aí se dá na maior parte das vezes, a partir de sua cotidianidade mediana, i.e., sendo o que *se* é, assim como fizera no § 27. Este *se*, a que, em sintaxe da língua portuguesa, se dá o nome de “índice de indeterminação do sujeito” é o que se chama, costumeiramente de “se do impessoal” (*das Man*). O ‘*se*’ a que o impessoal se refere não é o sujeito oculto, a quem se aponta por deficiência – este ‘*se*’ é, entretanto, um alguém enquanto um afastar-se de si mesmo; um encaminhar-se “para longe de” (*weg von*) si mesmo ao dissolver-se no que todo mundo, sendo, ninguém em específico é. Nesse caso de impessoalidade, o si mesmo é impropriamente o seu ser-impessoalmente-si-mesmo (*Man-selbst*) e, dá-se ao obrar como *se* obra. De modo igualmente remoto e distanciado, é possível ao ser-aí o dar-se de si mesmo numa relação mediada por ocupações junto aos entes intramundanos que vêm manualmente ao encontro e, por outro lado, mas não exclusivamente, por preocupações, tirando do lugar da ocupação outros entes com o caráter de ser-aí que são-junto-a enquanto ser-com (*Mitsein*), i.e., na medida em que são ser-aí-junto (*Mitdasein*). Com o fenômeno da decadência, o ser-aí é e se encontra num modo decadente de ser si mesmo, a partir do qual tanto a ocupação com as coisas – enquanto coisas (*etwas als etwas*) – quanto a preocupação com a ocupação dos demais ser-aí-junto que vêm ao encontro no “mundo” das ocupações, se estabelece como um ser-impessoalmente-si-mesmo. Acontece, entretanto, que uma qualquer caracterização deficiente, como é o caso normalmente para Heidegger (2006), só

²⁶⁰ Original: “The temporality of Dasein, more specifically the ‘ecstatic unity’ of ‘the horizontal schemata of future, having-been, and present’, provides the world with its worldliness, that is, it allows the world to be a ‘referential totality of significance’ [...]”.

²⁶¹ Original: “Vielmehr steht die Zeit, wie gezeigt, in einem freilich noch dunklen Bezug zum Verstehen von Sein überhaupt”.

é possibilitada a partir de um fenômeno mais originário²⁶². Neste caso, a simesmidade ou ipseidade (*Selbstheit*) – daí que “aquilo em virtude de que o ser-aí existe, porém, é ele mesmo. À ipseidade pertence o mundo, o qual é essencialmente referido ao ser-aí”²⁶³ (HEIDEGGER, 1976b, p. 157). O si-mesmo é o para longe de que se foge na maior parte das vezes, ou, como Heidegger (2006, p. 185) coloca: “nós chamamos de uma ‘fuga’ de si mesmo essa decadência do ser-aí no *se* e no ‘mundo’ das ocupações”.²⁶⁴

Nesse “para longe”, aberto pela estranheza sem chão do estar suspenso sobre o nada – i.e., ser fundamento nulo de si mesmo (próprio da disposição da angústia) –, o ser-aí é transcendência pois exerce, sobre si mesmo, um salto compreensivo: é, antes de tudo, um salto sobre si mesmo no sentido de que ao saltar o que o ser-aí salta é um nada. Ao saltar, de fato, o ser-aí o faz “para além” de todo o âmbito dos entes, salta para além da totalidade conjuntural e referencial rumo ao ser – o que se abre, decididamente, como compreensão (de ser); diferença ontológica (*ontologische Differenz*)²⁶⁵. Esse abrir-se decidido o coloca num salto sobre si mesmo, de tal modo que, compreendendo ser – não mais simplesmente numa pré-compreensão, senão ontologicamente ao tomar propriedade de seu si mesmo –, o ser-aí compreende dispositivamente o seu angustiar-se sobre si mesmo, ser-no-mundo. O salto é, quiçá, não necessariamente e propriamente um saltar, senão um dançar – como a imagem da dança na obra de Nietzsche (1963, p. 529), especificamente no seu *Zarathustra*²⁶⁶. Uma dança na qual o dançarino, ao dançar, dança sobre si mesmo, como que jogando, rumo ao ser si-mesmo próprio (*eigentliche Selbstsein*), para longe do ser-impessoalmente-si-mesmo (*Man-Selbst*), antecedendo projetivamente os passos de sua existência. O ser-aí dança na clareira do ser que lhe é tão própria e tão sua, ainda que, antes de tudo e na maior parte das vezes, tenha lhe sido estranha por um afastamento propiciado pelo público. Mas claro que esse colocar-se para longe

²⁶² Cf. Heidegger (1976b, p. 155-156), onde se escreve dentre outras coisas: “Para uma *primeira caracterização* do fenômeno do mundo, a estrutura ontológica do ente ‘circumundano’ – na medida em que ele [o ente] é descoberto como instrumento – tem, certamente, por outro lado, a vantagem de conduzir à análise desse fenômeno e de preparar o problema transcendental do mundo.” Do original: “*Wohl hat dagegen die ontologische Struktur des ‘umweltlich’ Seienden – sofern es als Zeug entdeckt ist – für eine erste Kennzeichnung des Weltphänomens den Vorzug, zur Analyse dieses Phänomens überzuleiten und das transzendente Problem der Welt vorzubereiten*”.

²⁶³ Original: “*Worumwillen aber Dasein existiert, ist es selbst. Zur Selbstheit gehört Welt; diese ist wesentlich daseinsbezogen*”.

²⁶⁴ Original: “*Das Verfallen des Daseins an das Man und die besorgte ‘Welt’ nannten wir eine ‘Flucht’ vor ihm selbst*”.

²⁶⁵ Cf. especialmente Heidegger (1976b, p. 123) para uma visualização do projeto empreendido na elaboração da conferência WM e do tratado WG; particularmente no plano que se estabelece a partir do fundamento nulo (nada) e a diferença ontológica.

²⁶⁶ De fato, Nietzsche (1963, p. 529) escreve: “O passo revela se alguém já caminha sobre *sua* via: então me veja ir! Aquele que se aproxima de seu destino, dança”. Original: “*Der Schritt verrät, ob einer schon auf seiner Bahn schreitet: so seht mich gehn! Wer aber seinem Ziele nahe kommt, der Tanzt*”.

do ser-impessoalmente-si-mesmo, rumo ao si-mesmo próprio não quer dizer um renunciá-lo completamente, mas, como diz Sena (2012), um agudizar-se em relação ao si-mesmo. De certa maneira, é isso o que Dreyfus (2004, p. 269) está afirmando com a seguinte passagem:

[...] a situação concreta não tem algum tipo especial de intelegibilidade metafísica ou privada, amputado da inteligibilidade pública cotidiana. Ao invés disso, a inteligibilidade para o phronimos [saber prático] é o resultado de um aperfeiçoamento gradual do que começa como respostas genéricas que surgem de uma longa experiência atuando nas práticas culturalmente compartilhadas.²⁶⁷

Esse caráter específico do ser-aí o faz agudizado em determinado modo de ser, no qual e para o qual ele é o seu possível. E isso apenas porque, enquanto um ente que se abre compreensivamente, tendo para si o horizonte do ser como possível, é próprio do ser-aí transcender o âmbito dos entes. Sim, de fato, como coloca Heidegger (1978, p. 233), “ele transcende o ente; e o salto é um salto para o mundo”.²⁶⁸ Como já se mostrou nas seções precedentes, um tal salto, uma tal ultrapassagem ao mundo não se faz simplesmente como um saltar para fora – como que espacialmente saltando. Não é um deslocamento, senão, antes, é uma projeção modal. Tanto é assim, que Heidegger (1978) aponta precisamente que aquilo “sobre” o que se salta não é simplesmente o ente que não tem o caráter de ser-aí; é também, mas no salto ultrapassa-se, igualmente, o próprio ser-aí e assim se pode falar em ser si-mesmo. Observe-se o texto de Heidegger (1978, p. 233-234): “o ente que é saltado na transcendência não é, contudo, apenas aquele que o ser-aí, ele mesmo, não é; senão, na transcendência, o ser-aí salta precisamente si mesmo enquanto ente – para ser mais exato: esse salto possibilita que o ser-aí possa ser algo como si mesmo”.²⁶⁹ Ora, um tal saltar, que se faz enquanto constitutivo para o ser-aí, o entrega ao ser, i.e., o faz na compreensão de ser – colocando-o para além de todo o âmbito do ente. Realiza-se um salto ontológico, no sentido em que o ente é ultrapassado enquanto mero objeto, ou, ainda, enquanto algo *dado* presente-à-mão; realiza-se a possibilidade de interpretação do sentido do ser em geral. O que está em questão, no salto, é o abismo, ou seja, “apenas no salto sobre si mesmo abre-se o abismo que o ser-aí sempre e a cada vez é para si mesmo; e apenas porque esse abismo do ser si mesmo é aberto através da transcendência e,

²⁶⁷ Original: “[...] the concrete Situation does not have some special metaphysical or private kind of intelligibility cut off from public, everyday intelligibility. Rather, intelligibility for the phronimos is the result of the gradual refinement of what start out as general responses that grow out of long experience acting within the shared cultural practices”.

²⁶⁸ Original: “Dieses transzendiert das Seiende, und der Übersprung ist Übersprung zur Welt”.

²⁶⁹ Original: “Das Seiende, das in der Transzendenz übersprungen wird, ist aber nicht nur dasjenige, was das Dasein selbst nicht ist, sondern in der Transzendenz überspringt das Dasein gerade sich selbst als Seiendes – genauer: dieser Übersprung ermöglicht es, daß das Dasein so etwas wie es selbst sein kann”.

também, nela, é que esse abismo pode ser sobreposto e invisível”²⁷⁰ (HEIDEGGER, 1978, p. 234). Esse abismo é o que lança o ser-aí, no salto compreensivo, no nada de seu ser – ser é nada de ente; mas, ao mesmo tempo, *é*: é ser. A compreensão de ser. Esse é, de fato, o salto ontológico realizado pela transcendência: é antes de mais nada um modo de negar e sobrepujar a metafísica em sentido tradicional, conquanto o ser jamais é tomado como um modelo entitativo. O salto, estendido sobre o abismo, deixa o ser-aí ser como ele é em seu ser-possível.

É deveras interessante notar que, na conferência WM, de 1929, Heidegger (1976c, p. 115) colocará em questão o problema da transcendência nas seguintes palavras: “estar além do ente em sua totalidade”²⁷¹. A palavra que forma, tradicionalmente em filosofia alemã, o correlato português de “para além de” é ‘*jenseints*’ (assim como indicado em 2.3.1); entretanto, é mister observar como Heidegger forma o sentido pretendido a partir de outra palavra, ou, para ser mais específico, de uma locução prepositiva – marcada pela junção do advérbio ‘além’ à preposição ‘de’. No caso em questão, a locução, ora traduzida por ‘além de’, é, no original alemão, “*über... hinaus*”²⁷² – mantém-se aí ambos os momentos do “elevar-se” e do “atravessar”, entretanto sem realizar uma mudança de plano no sentido metafísico tradicional. ‘*über*’ quer dizer ‘acima’ e ‘*hinaus*’, “para fora”. Ora, o que está em questão é algo como um estar além do ente em sua totalidade no sentido de estar suspenso no nada – que é a condição mesma da possibilidade relacional do ser-aí com os demais entes, com os outros ser-aí e, ainda, consigo mesmo. Nesse sentido, passando ao problema do escolher a si mesmo, Heidegger (1978, p. 245) afirma que

[...] esse ente *qua* ser-aí já sempre é com outros e já sempre junto ao ente que não tem o caráter de ser-aí. No transcender, o ser-aí transcende todo e cada um dos entes: tanto si mesmo quanto qualquer ente de seu tipo (ser-aí-junto) e aqueles que não tem o caráter de ser-aí. No escolher a si mesmo do ser-aí, o ser-aí escolhe propriamente precisamente o seu ser-com e precisamente seu ser junto aos demais entes.²⁷³

²⁷⁰ Original: “*Erst im Übersprung seiner selbst eröffnet sich der Abgrund, der das Dasein je für es selbst ist, und nur weil dieser Abgrund des Selbstseins durch die und in der Transzendenz offen ist, kann er überdeckt und unsichtbar gemacht werden*”.

²⁷¹ Original: “[...] ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus.”

²⁷² Isso não significa dizer que Heidegger está inovando com o uso do “*über... hinaus*”, senão que é de se espantar o uso dessa expressão, consolidada coloquialmente no alemão, em um texto filosófico, uma vez que já há (ou haveria) um termo correlato ao que fora pretendido, i.e., ‘*jenseits*’, ou seja, “[para] além de”.

²⁷³ Original: “[...] *dieses Seiende qua Dasein ist immer schon mit Anderen und immer schon bei Seiendem von nicht daseinsmäßigen Charakter. Im Transzendieren transzendiert das Dasein jedes Seiende: sich selbst wie jedes Seiende seiner Art (Mitdasein) und solches von nicht daseinsmäßigem Charakter. Im Sichselbstwählen des Daseins wählt das Dasein eigentlich gerade sein Mitsein mit Anderen und gerade sein Sein bei nicht daseinsmäßigem Seienden*”.

O problema do escolher-se do ser-aí é um de tal ordem que o que está em jogo é o seu poder-ser, seu ser mesmo – e isso em sua totalidade conjuntural. A simesmidade surge na escolha de si impetrada pelo ser-aí como um deixar ser o seu si mesmo, deixar-se ao ser de si. Assim, Heidegger (1978, p. 245) assevera que “o concebido fenômeno existencial-ontológico do escolher-a-si-mesmo próprio revela o mais radicalmente a simesmidade metafísica do ser-aí [...]”²⁷⁴, o que significa que o ser-aí é em escolher o seu ser si mesmo. E mais além, continua dizendo: “[...] e isso quer dizer: a transcendência enquanto o transcender do próprio ser, do ente enquanto ser-com com os outros, e do ente no sentido da natureza e das coisas do uso”²⁷⁵ (HEIDEGGER, 1978, p. 245). No final das contas, parece, a transcendência é o que permite que o ser-aí, sendo o seu poder-ser em escolher a si mesmo, se constitua enquanto ser-no-mundo, i.e., a transcendência é o próprio “para além” de todo o ente, que permite, entretanto, que o ser-aí em transcendendo seja o seu si-mesmo, com os outros e junto aos entes. Isso fica claro quando no semestre de inverno de 1927/28, Heidegger (1995c, p. 20) escreve: “O ser-aí humano, que tem um mundo, é um ente, para o qual a sua existência está em jogo, de tal modo que ele escolhe a si mesmo ou acontece para a escolha”.²⁷⁶ Essa acontecência do ser-aí para a escolha de si mesmo é, quiçá, o que Heidegger posteriormente chamaria de acontecimento apropriativo (*Ereignis*) – o que não será fruto de tematização no corpo desta dissertação.

Importa ainda destacar que é a partir desse escolher-se que o ser-aí, em sendo propriamente-si-mesmo, é para si a sua de-cisão (*Entschlossenheit*), até ao ponto em que o próprio Heidegger (1995c, p. 20) coloca que: “a existência, que sempre constitui o nosso ser, e não apenas o determina, é um assunto da nossa *liberdade*, e apenas o ente que pode se de-cidir e que se de-cidiu de tal ou tal modo, pode ter um mundo.”²⁷⁷ Isso se dá porque, para Heidegger (1978, p. 238), há uma identificação entre a transcendência do ser-aí e a liberdade, assim como pode se ver na passagem a seguir:

Na medida em que agora a transcendência, o ser-no-mundo, constitui a constituição fundamental do ser-aí, então o ser-no-mundo também tem que originariamente crescer junto à determinação fundamental da existência do ser-aí, ou seja, ser um superá-la: a saber, a *liberdade*. Apenas onde há a liberdade, há também um em virtude de; e apenas lá, mundo. Em resumo: a transcendência do ser-aí e a liberdade são idênticas! A liberdade dá para si

²⁷⁴ Original: “Das existenzialontologisch gefaßte Phänomen des eigentlichen Sichselbstwählens bringt am radikalsten die metaphysische Selbstheit des Daseins zum Vorschein [...]”.

²⁷⁵ Original: “und das heißt: die Transzendenz als Transzendieren des eigenen Seins, des Seienden als Mitsein mit Anderen und des Seienden im Sinne von Natur und Gebrauchsdingen”.

²⁷⁶ Original: “Das menschliche Dasein, das eine Welt hat, ist ein Seiendes, dem es um seine eigene Existenz geht, so zwar, daß es sich selbst wählt oder sich der Wahl begibt”.

²⁷⁷ Original: “Die Existenz, die je unser Sein mit ausmacht, nicht aber allein bestimmt, ist Sache unserer Freiheit, und nur Seiendes, das sich entschließen kann und zu sich so oder so entschlossen hat, kann eine Welt haben”.

mesma a possibilidade interna; um ente enquanto livre é em si mesmo, necessariamente, transcendente.²⁷⁸

Ora, o que está em questão é o fato de que liberdade é, no entendimento heideggeriano, a própria transcendência – e isso na medida em que transcendência significa não apenas compreensão de ser, senão também o jogar do jogo. Joga-se compreensivamente o ser livre para ser, i.e., se é si mesmo livre, na liberdade: ser-aí é liberdade. O ser-aí só é o seu em virtude de²⁷⁹ porque livre – só é mundo porque transcendente. Mas liberdade não é um tudo poder, i.e., uma faculdade ôntica de poder ser/ter tudo o que se dá enquanto uma qualquer possibilidade metafísica (dentro dos padrões da metafísica tradicional) ou poder-fazer ôntico; senão, é o que Heidegger (2006, p. 366) escreve: “apenas *o que* a cada vez, em *qual* direção, *até onde* e *como* se descobre e se abre, é assunto de sua liberdade, ainda que sempre nos limites de seu estar lançado”.²⁸⁰ A liberdade a que Heidegger faz menção é *simplicitus* o que ele chama poder-ser: é, *simpliciter*, ser o que se pode-ser. Ser livre é poder ser o que se é. E transcendência é o *simplare*²⁸¹ do ser-aí: é o que o leva à unidade, possibilita o si-mesmo enquanto um tomar posse propriamente. Observe-se, nesse sentido, o que Sena (2012, p. 66) escreve:

Captar a fenomenologia como possibilidade significa apreendê-la como práxis terapêutica do ser-aí fático que se põe como tarefa, com base em sua liberdade, o apropriar-se de si mesmo e existir no *modo de ser* do estar-desperto agudo na facticidade de suas situações para essas situações mesmas.

Assim, a liberdade, enquanto identificada com a transcendência, é *originaliter* algo como a condição de possibilidade para o si-mesmo ser o que é em seu poder-ser o seu próprio si mesmo. Além do mais, sendo propriamente, ele é agudizado e desperto, de-cidido para as suas situações. A liberdade é a origem do fundamento de si-mesmo, ou, nas palavras de Ferreira (2004, p. 117), “[...] na existência, a liberdade é a origem de todo acontecimento. A liberdade, enquanto ultrapassagem em direção ao mundo, é a decisão que fundamenta a significância de mundo e institui um modo de ser”. Desse modo, toda a argumentação realizada nessa seção 2.3 culmina com a condição ou origem para a possibilidade: liberdade ou transcendência. E, ademais, essa abordagem encaminha a uma exposição existencial do fundamento (o que será

²⁷⁸ Original: “Sofern nun die Transzendenz, das In-der-Welt-sein die Grundverfassung des Daseins ausmacht, muß das In-der-Welt-sein auch mit der Grundbestimmung der Existenz des Daseins ursprünglich verwachsen bzw. dieser entwachsen sein: nämlich der Freiheit. Nur wo Freiheit, da ein Umwillen, und nur da Welt. Kurz gesagt: Transzendenz des Daseins und Freiheit sind identisch! Freiheit gibt sich selbst die innere Möglichkeit; ein Seiendes als freies ist in sich selbst notwendig transzendierendes”.

²⁷⁹ Cf. seção 1.3.3.

²⁸⁰ Original: “Nur was es jeweils, in welcher Richtung, wie weit und wie es entdeckt und erschließt, ist Sache seiner Freiheit, wenngleich immer in den Grenzen seiner Geworfenheit”.

²⁸¹ Verbo transitivo do latim, ‘*simplare*’ significa “trazer à unidade”, “tornar único”.

realizado na seção 3). Isso porque, como Heidegger (1978, p. 244) escreve, “aqui se encontra, contudo, a origem da ‘possibilidade’ em geral: apenas a partir da liberdade, apenas uma essência livre pode, enquanto transcendente, compreender ser – e está obrigada a isso, a fim de que exista enquanto tal, i.e., para ser ‘entre’ e ‘com’ o ente”.²⁸² E liberdade enquanto transcendência não é uma possibilidade entre tantas outras, mas é uma constituição ontológica do ser-aí, é um existencial – quiçá o mais fundamental – a partir do qual o ser-aí deixa ser e é deixado ser aquilo que ele é. Assim (HEIDEGGER, 1978, p. 217):

Aqui não será diferenciado, se existe facticamente ou não, senão, todavia, será indicado o que pertence à possibilidade interna do ser-aí, quando ele deve poder existir. O ser-no-mundo, a transcendência, caracteriza o modo fundamental do ser, da existência do ser-aí e nada diz sobre se ela existe ou não [...]. A afirmação da transcendência da existência é uma afirmação existencial (ontológica) e, dessarte, jamais existenciária (ôntica).²⁸³

A liberdade é o ponto originário a partir do qual o ser-aí pode tornar-se o si mesmo que ele já sempre é. É um existencial: e isso significa uma constituição ontológica, fundamental do ser-aí. Não é simplesmente uma caracterização possível entre tantas outras de cunho contingente, ôntico – e, mesmo, para além da determinação da liberdade enquanto espontaneidade (em um modelo causal), porquanto “*a ipseidade do si-mesmo já subjacente a toda espontaneidade se encontra, contudo, na transcendência*”²⁸⁴ (HEIDEGGER, 1976b, p. 164). Quando Heidegger se utiliza da palavra ‘possibilidade’, ele não o faz com referência aos conceitos cristalizados da metafísica dogmática: não é em oposição a uma necessidade (ser-necessário) que se opõe um possível (ser-possível), senão a possibilidade é a determinação ontológica fundamental do ser-aí e jamais como uma mera contingência lógica (HEIDEGGER, 2006, p. 143). Assim, Heidegger (2006, p. 317) é imperativo ao responder: “como pode o ser-aí existir unitário nos modos e possibilidades de seu ser? Manifestamente apenas de tal modo que, em suas possibilidades essenciais ele seja esse ser, de tal modo que *eu* sempre sou esse ente. O ‘Eu’ parece manter unida a totalidade do todo estrutural”.²⁸⁵ O eu é, unitariamente, o

²⁸² Original: “*Hier liegt aber der Ursprung von ‘Möglichkeit’ überhaupt: Nur aus Freiheit, nur ein freies Wesen kann als transzendierendes Sein verstehen – und muß es, um als solches zu existieren, d. h. ‘unter’ und ‘mit’ Seiendem zu sein*”.

²⁸³ Original: “*Hier wird überhaupt nicht entschieden, ob es faktisch existiert oder ob nicht, wohl aber wird angegeben, was zur inneren Möglichkeit des Daseins gehört, wenn es soll existieren können. Das In-der-Welt-sein, die Transzendenz charakterisiert die Grundweise des Seins, die Existenz des Daseins, und sagt nicht, ob es existiert oder nicht [...]. Die Aussage der Transzendenz von der Existenz ist eine existenziale (ontologische) Aussage, keine existenzielle (ontische)*”.

²⁸⁴ Original: “*Die Selbstheit des aller Spontaneität schon zugrunde liegenden Selbst liegt aber in der Transzendenz*”.

²⁸⁵ Original: “*Wie kann das Dasein einheitlich in den genannten Weisen und Möglichkeiten seines Seins existieren? Offenbar nur so, daß es dieses Sein in seinen wesenhaften Möglichkeiten selbst ist, daß je ich dieses Seiende bin. Das ‘Ich’ scheint die Ganzheit des Strukturganzen zusammenzuhalten*”.

ente que tem para si a possibilidade originária de ser: ser si-mesmo. Ora, a hermenêutica da facticidade do ser-aí tem como ponto originário e basilar o fato de que “*eu sou... eu mesmo*; eis o ponto de partida elementar, o *simplex* da analítica existencial do ser-aí. *Simesmidade* (*Selbstheit*) manifesta-se previamente como o modo de ser originário da vida humana” (SENA, 2012, p. 44). A simesmidade ou ipseidade é o elemento constitutivo da abertura do ente para si mesmo, i.e., o ser-aí é aberto não apenas aos entes que vêm junto, ou aos outros com quem somos, porém, primordialmente é aberto a si mesmo, embora nem sempre essa abertura esteja desperta e agudizada. Daí que Heidegger (1976b, p. 138) seja categórico: “*Na ultrapassagem o ser-aí chega antes de mais nada a esse ente que ele é, a ele enquanto ‘si mesmo’. A transcendência constitui a ipseidade*”.²⁸⁶

É importante salientar, não obstante, que “ontologicamente, o ser-aí enquanto é sempre ele mesmo a-cada-vez na facticidade da situação não se confunde com o *indivíduo factual* a si mesmo idêntico: $Eu = Eu$ ” (SENA, 2012, p. 55). Antes de tudo o mais, o eu existencial – que a cada vez sempre meu e que eu sempre já sempre sou – não é uma universalidade formal ao modo de uma identidade formal. A formalização também não se dá como uma identificação de âmbitos genéricos de corpos não misturáveis, na qual um indivíduo seria um eu-capsular. A afirmação indicativo formal aponta para um não referente ôntico, mas ao ser – si mesmo. $Eu =$ o livre transcendente que é si-mesmo. Assim, Heidegger (2006, p. 318) escreve que “o cuidado já contém em si o fenômeno do si-mesmo”, de tal maneira que “a expressão ‘cuidado de si’ [...] é uma tautologia”.²⁸⁷ O cuidado, que é o ser do ser-aí (que tem seu sentido na temporalidade), é o de onde e para onde o ser-aí, como ser-no-mundo, transcende em ser si-mesmo enquanto um poder-ser livre. O fenômeno da ipseidade se revela como uma possibilidade fundamental do ser desse ente que tem para si a possibilidade de tomar o seu si para si mesmo. Como Heidegger (1978, p. 241) anota: “essa ipseidade, porém, é sua liberdade, e ela é idêntica à egoidade, com base na qual o ser-aí antes de mais nada sempre pode ser egoísta ou altruísta”.²⁸⁸ No mesmo sentido anota Heidegger (1976b, p. 157) que a ipseidade “dá a condição de possibilidade para que o ser humano possa ‘se’ comportar ou ‘egoisticamente’ ou ‘altruisticamente’”.²⁸⁹ O fato de que se é si-mesmo (ipseidade) abre o ser-aí como um eu que

²⁸⁶ Original: “Im Überstieg kommt das Dasein allererst auf solches Seiendes zu, das es ist, auf es als es ‘selbst’. Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit”.

²⁸⁷ Original: “Die Sorge birgt schon das Phänomen des Selbst in sich [...], der Ausdruck ‘Selbstsorge’ [...] sei eine Tautologie”.

²⁸⁸ Original: “Diese Selbstheit aber ist seine Freiheit, und diese ist identisch mit der Egoität, aufgrund derem das Dasein allererst je egoistisch oder altruistisch sein kann”.

²⁸⁹ Original: “[...] gibt er die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der Mensch ‘sich’ entweder ‘egoistisch’ oder ‘altruistisch’ verhalten kann”.

tem para si seu poder-ser. A hermenêutica da facticidade aponta para o tomar posse de si mesmo. E dá o nome de liberdade (transcendência) a esse fenômeno.²⁹⁰

²⁹⁰ Cf. WG, seção III, particularmente na p. 163.

4 O CONCEITO EXISTENCIAL DO TRANSCENDENTAL ELABORADO A PARTIR DO FUNDAMENTO

A trajetória traçada por Heidegger em WG parte da análise do fundamento (especificamente do princípio de razão, próprio, de acordo com Heidegger, do pensamento metafísico) e encaminha ao problema da transcendência do ser-aí enquanto ser-no-mundo, para então, em um terceiro momento (e último), aclarar o próprio fundamento a partir da transcendência como fenômeno originário.²⁹¹ O caminho escolhido nessa dissertação foi traçado a partir do conceito de mundo e do existencial ser-no-mundo, para então analisar a transcendência e ver como ela se desdobra (papel desta presente seção). É importante, desde já, salientar que “assim, o ‘princípio de razão’ é questionável, tanto em seu modo de colocação quanto no ‘conteúdo’ por ele colocado, se, de outro modo, a essência do fundamento pode e deve ser colocada para além de uma ‘representação’ universal indefinida”²⁹² (HEIDEGGER, 1976b, p. 127). Nessa perspectiva, o problema do fundamento deve ser retirado de seu caráter universal enquanto princípio de razão, para que se deixe ver originariamente. Desse modo, o problema do fundamento a ser desenvolvido na fenomenologia hermenêutica é antes de tudo o mais uma questão de ordem formal, uma formalização no sentido defendido neste trabalho. Assim, formaliza-se a indicação, mas no ponto da singularização fenomênica. A análise heideggeriana deve ir para além (*über... hinaus*) da questão pelo fundamento real/ideal de todas as coisas. Mas não ao modo de um retornar para um âmbito anterior de fundamentação racional ou crono-genética da realidade²⁹³, pois, como afirma Sena (2014, p. 251):

[...] o conceito existencial de *a priori* não é convocado pelo questionamento heideggeriano para cumprir a tradicional função teórica de ordenar hierarquicamente âmbitos, antepodo, em sentido lógico, o ontológico-existencial ao ôntico-existenciário, mas comparece apenas para indicar um dos momentos temporais constitutivos de uma entidade, cuja ‘essência’ reside em temporalizar-se.

²⁹¹ Afirma Heidegger (1976b, p. 163): “A discussão do ‘princípio de razão’ remeteu o problema do fundamento ao recinto da transcendência. Essa determinou-se a partir do caminho de uma análise do conceito de mundo enquanto ser-no-mundo do ser-aí. Agora deve-se aclarar a essência do fundamento a partir da transcendência do ser-aí”. Original: “*Die Erörterung des ‘Satzes vom Grunde’ hat das Problem des Grundes in den Bezirk der Transzendenz verwiesen. Diese ist auf dem Wege einer Analyse des Weltbegriffes als das In-der-Welt-sein des Daseins bestimmt worden. Jetzt gilt es, aus der Transzendenz des Daseins das Wesen des Grundes aufzuhellen*”.

²⁹² Original: “*So ist der ‘Satz vom Grunde’ sowohl in seiner Setzungsweise als auch in dem von ihm gesetzten ‘Gehalt’ fragwürdig, wenn anders das Wesen von Grund über eine unbestimmt allgemeine ‘Vorstellung’ hinaus Problem werden kann und soll*”.

²⁹³ Para Nascimento (2002, p. 119): “[...] o uso de um ‘princípio de razão’ não alcança toda a ‘essência do fundamento’. Não se conta mais com a compreensão do princípio do mundo existente baseada nas ‘razões’ que constituem o ‘porquê’ de tal existente. Não é mais aceito o fato de que o princípio se identificaria com este ‘porquê’; e que as ‘razões’ que explicariam tal ‘porquê’ teriam de explicar o princípio – o fundamento”.

A metafísica, entretanto, em sua busca por uma justificação do real/ideal, i.e., dos âmbitos (antepostos) de real-idade (*res*) presentificados teoreticamente, tem como objetivo a fundamentação ou fundação do mundo (fora do eu que conhece) e, pode-se dizer, junto com Silva (2015, p. 88), que “cumprirá, sobretudo, à representação conjungir-se com um ato notadamente insigne: o da fundação”. Acontece que o ato de re-present(ific)ação, como uma re-apresentação leva a uma série de problemas para cuja ontologia fundamental procura se afastar. O fundamento, nesse contexto de questionamento ontológico fundamental, não pode se contentar com a explicação metafísica do fundar como um estar em busca do primeiro de uma série²⁹⁴. A pergunta pelo fundamento deve ser direcionada ao questionamento ontológico fundamental pela origem do fundamento em geral, sem, contudo cair na pré-existência metafísica de um antes genético fundacional, conquanto assevera Sena (2012, p. 9):

[...] ser *como* humano (existir) significa *ser-o-acontecer-do-meu-próprio-aí-a-cada-vez* determinado historicamente [...]. E, como tal, não há rigorosamente nada *atrás, no fundo* ou *acima* do *acontecimento* das minhas concreções situacionais. A vida humana acontece a cada vez nas situações mesmas e a partir dessas situações, e de qualquer uma delas, há de ser fenomenologicamente arrancado o sentido originário do seu ser.

Assim, trasladando ao problema da transcendência na fenomenologia hermenêutica e levando em consideração, junto com Heidegger (1976b, p. 165), que “a liberdade enquanto transcendência”, tema presente na seção 2.3.2, “não é, todavia, apenas um ‘tipo’ particular de fundamento, senão a *origem do fundamento em geral*”, deve-se compreender que “*liberdade é liberdade para o fundamento*”.²⁹⁵ A ideia central de Heidegger em tal passagem é a de que há um relacionamento originário entre a liberdade e o fundamento, um “entre” os dois que os unifica: o fundar (*Gründen*). Esse fundar – que (como será explorado mais a frente) é tripartido, ou, por quê não, constituído de modo tríplice, conquanto multiplamente disperso – é o entre que, “fundando, *dá* liberdade e *toma* fundamento”²⁹⁶ (HEIDEGGER, 1976b, p. 165). Ora, particularmente significativo é que o fundar *dá* (*gibt, geben*) e toma (*nimmt, nehmen*); há, nele, outrossim, um colocar-se entre dois e fazê-los firmemente atados: dá de um lado e toma de outro, mas não porque oferece e retira, senão porque quando o ser-aí funda, ele é livre em fundar para si o fundamento. Não para menos,

²⁹⁴ Cf. Heidegger (1976b, p. 126-137) em seu WG, no qual, na seção I, expõe a temática do “princípio da razão” (*principium rationis sufficientis*).

²⁹⁵ Original: “Die Freiheit als Transzendenz ist jedoch nicht nur reine eigene ‘Art’ von Grund, sondern der Ursprung von Grund überhaupt. Freiheit ist Freiheit zum Grunde”.

²⁹⁶ Original: “Gründend gibt Freiheit und nimmt sie Grund”.

Heidegger (1976b, p. 165) coloca que este fundar é “enraizado na transcendência”²⁹⁷ – há uma relação entre ser existente (compreendendo ser no jogar de si mesmo formador de mundo, que, sendo a cada vez seu si-mesmo é já-em-um-mundo, antecedendo-a-si-mesmo e junto-ao ente) e ter para si enquanto seu poder-ser o fundar que constitui sua liberdade em tomar para si um fundamento. “Até que ponto, porém, o transcendente do ser-aí é um fundar?”²⁹⁸ (HEIDEGGER, 1976, p. 165), é uma questão que ainda se deve colocar, a fim de se ver esclarecido o conceito existencial do transcendental a partir do fundamento.

Para tanto, dever-se-á explorar, nesta seção, os três modos de fundar elencados por Heidegger em WG: (a) erigir (*Stiften*); (b) tomar-chão (*Bodennehmen*); e (c) fundamentar (*Begründen*) – pois tomando as palavras de Silva (2015, p. 92): “[...] fundamento é, para Heidegger, um movimento tríplice de *projeção de mundo* (erigir) por parte do *Dasein*, arremesso deste a uma situação (tomar-chão) e legitimação”. Antes de mais nada, cumpre salientar: o § 65 de SZ (*A temporalidade como o sentido ontológico do cuidado*) elucida o modo da temporalização da estrutura do cuidado de tal modo que Heidegger (2006, p. 328) afirma:

A formulação da estrutura do cuidado indica, com os termos ‘ante’ e ‘já’ o sentido temporal da existencialidade e da facticidade. Ao contrário, resta uma tal indicação para o terceiro momento constitutivo do cuidado: o ser-junto-a decadente... Isso não quer dizer que a decadência não se funde também na temporalidade, senão indica que a *atualização*, na qual se funda *primariamente* a *decadência* do estar-à-mão ocupado e do *dado* simplesmente presente, também permanece incluída nos modos da temporalidade originária no porvir e no ser-sido. Decidido, o ser-aí retrai-se justamente da decadência a fim de ser mais propriamente no ‘*instante*’²⁹⁹ existencial da situação aberta.³⁰⁰

O que se pretende com tal passagem? Bem, os três modos de fundar, expostos em WG tem correspondência com as três estruturas da existência do ser-aí, a dizer, (a) existencialidade, (b) facticidade e (c) decadência – e assim também, com as suas temporalizações, embora esse seja um tema que ultrapasse os objetivos deste trabalho. Pois bem, o erigir está para a existencialidade, enquanto um anteceder-a-si-mesmo (*Sich-vorweg-*

²⁹⁷ Original: “[...] in der Transzendenz gewurzelte [...]”.

²⁹⁸ Original: “Inwiefern ist aber das Transzendieren des Daseins ein Gründen [...]?”.

²⁹⁹ O termo original em questão é ‘*Augenblick*’, que significa ‘momento’, ‘instante’, algo repentino esvanecente como o piscar de olhos. Literalmente o termo quer dizer ‘piscar de olhos’, entretanto, parece, essa tradução afasta do significado temporal pretendido. Sobre o termo, Cf. Melo (2014, p. 56).

³⁰⁰ Original: “Die Formulierung der Sorgestruktur zeigt mit den Ausdrücken ‘Vor’ und ‘Schon’ den zeitlichen Sinn von Existenzialität und Faktizität an. Dagegen fehlt eine solche Anzeige für das dritte konstitutive Moment der Sorge: das verfallende Sein-bei... Das soll nicht bedeuten, das Verfallen gründe nicht auch in der Zeitlichkeit, sondern andeuten, daß das Gegenwärtigen, in dem das Verfallen an das besorgte Zuhandene und Vorhandene primär gründet, im Modus der ursprünglichen Zeitlichkeit eingeschlossen bleibt in Zukunft und Gewesenheit. Entschlossen hat sich das Dasein gerade zurückgeholt aus dem Verfallen, um desto eigentlicher im ‘Augenblick’ auf die erschlossene Situation ‘da’ zu sein”.

sein); o tomar-chão está para a facticidade, na qualidade de um já-ser-em-um-mundo (*Schon-sein-in-der-Welt*); e, por fim, o fundamentar se caracteriza como um ser-junto-a (*Sein-bei*). Tais estruturas da existência se desdobram como um momento totalizante no cuidado e passam a indicar o todo da existência do ser-aí. O fundar que erige, projeta ao anteceder; o fundar que toma-chão, situa-se ao modo da disposição afetiva; e o fundar que fundamenta, legitima o relacionar-se e comportar-se intencional.

4.1 O CARÁTER PROJETIVO DO SER-AÍ: TRANSCENDÊNCIA COMO ERIGIR

De SZ (HEIDEGGER, 2006, p. 133), dentre tantas outras coisas, apreende-se que o ser-aí é um ente que, sendo, é o seu aberto, a sua abertura. O que se abre na abertura é o aí (*Da*) do ser-aí, de tal modo que aberto ele é o ente que projeta. Claro, a abertura, a que o ser-aí (em sendo o seu aí) se dá, é tanto compreensiva quanto dispositiva – não obstante, cumpre salientar, neste momento, o seu aspecto compreensivo, a fim de elucidar o que quer dizer o fundar enquanto erigir. Pois bem, perceba-se que “apenas porque o ser do aí obtém sua constituição através da compreensão e de seu caráter projetivo, porque ele é tanto o que será quanto o que não será, é que ele pode, em compreendendo a si mesmo, dizer: ‘torna-te o que tu és’”³⁰¹ (HEIDEGGER, 2006, p. 145). Tornar-se quem se é, contudo, só é possível na medida em que o ser-aí se coloca na tarefa de, aberto, projetar e formar mundo: só se é quem se é, em sendo ser-no-mundo, i.e., em sendo o em virtude de projetado. Claro que isso já aponta para o todo estrutural do cuidado; inclusive, não poderia ser de outra forma, porquanto ao cuidado não cabem partes, mas momentos co-origenários e fundantes. É nesse diapasão que Heidegger (2006, p. 193) expressa: “o cuidado não caracteriza apenas a existencialidade, isoladamente da facticidade e da decadência, senão encompassa a unidade dessas determinações de ser”.³⁰² Daí a dificuldade em conseguir abordar cada um dos momentos de forma separada, pois eles já sempre apontam para a unidade estrutural. Ainda assim, surge como tarefa justamente seu desenvolvimento, e, assim, deve-se dizer, junto com Heidegger (1989, p. 241-242): “o ser-aí é nesse pro-jeto *já sempre retirado de si*, ex-sistere, ele é em um mundo”.³⁰³ O ser-aí é retirado de si porque se põe para fora de si mesmo, assim como foi marcado na seção 2, i.e., o ser-aí é

³⁰¹ Original: “[...] nur weil das Seins des Da durch das Verstehen und dessses Entwurfcharakter seine Konstitution erhält, weil es ist, was es wird bzw. nicht wird, kann es verstehend ihm selbst sagen: ‘werde, was du bist!’”.

³⁰² Original: “Die Sorge charakterisiert nicht etwa nur Existenzialität, abgelöst von Faktizität und Verfallen, sondern umgreift die Einheit dieser Seinsbestimmungen”.

³⁰³ Original: “Das Dasein ist in diesem Vorwurf immer schon aus sich heraus getreten, ex-sistere, es ist in einer Welt”.

um fora aberto, projetado em virtude de, de tal modo que ele já sempre se situa no todo do ente, embora tenha um sentido privativo-horizontal (como será visto em 3.2). Nas palavras de Nascimento (2002, p. 116):

O deslocamento se dá quando conseguimos tomar nosso mundo como a mera *forma* que ganha nosso ultrapassar nós próprios [...]. O mundo passa a ser nada mais que um registro que testemunha o *estar-a-superar-se* próprio ao *Dasein*. Razão porque em vez de mundo enquanto totalidade, temos sempre somente o *poder-ser* como o *abrir-se* de mundo, como mundanizar.

A supracitada passagem, ao tematizar a abertura e projeção próprias do ser-aí, inclui na conta da abordagem, de igual modo, o poder-ser. Esse poder-ser (*Seinkönnen*) do ser-aí quer dizer, antes de tudo o mais, o seu ser e estar aberto à compreensão de ser. Compreensão, assim como abordada em 2.3.1, não é um compreender no sentido de apreender temas e entes; compreensão é estar aberto na clareira do ser – deixar-se à luz do desvelamento em projetando-se. O poder-ser a que a abertura projetiva faz menção é, ao fim e ao cabo, o que permite que o ser-aí compreenda ser, e, para tanto seja enquanto ser-no-mundo – fundando compreensivamente o seu projetar-se, antecipando a si mesmo. Não para menos, “enquanto livre, o ser-aí projeta-se a partir do seu em virtude de enquanto o todo das possibilidades essenciais de seu poder-ser”³⁰⁴ (HEIDEGGER, 1978, p. 252). Esse projetar-se, próprio do ser-aí que erige, o coloca diante de seu porvir, pois suas possibilidades se dão abertas no anteceder-a-si-mesmo. O ser-aí, enquanto um ente que funda, erige ou institui projetivamente o seu si-mesmo, de tal modo que “a compreensão é (entre outras coisas) como um ato de ‘projeção’ (*Entwurf*) em que os seres humanos ‘lançam-se’ em possibilidades futuras”³⁰⁵ (MORRISTON, 1972, p. 456). Sendo assim, em íntima ligação com o caráter projetivo está, por sua vez, a antecipação, cujas possibilidades de ser se dão enquanto abertas, ou como coloca Ferreira (2003, p. 255):

[...] a finitude diz respeito ao caráter antecipativo da existência humana. Conforme Heidegger, o homem é finito não porque tem um fim, mas porque vive antecipando-se, porque são as possibilidades de ser do homem que determinam o seu modo de ser em cada momento de sua existência. A possibilidade de ser (a antecipação), característica distintiva do homem, tem a propriedade de colocar, frente ao homem, a sua existência em forma de totalidade. Esse modo de estar no mundo como uma totalidade antecipada é a própria finitude do homem. A totalidade antecipada exige o ultrapassamento da realidade já existente rumo à atualização de uma outra. Isto significa que a

³⁰⁴ Original: “Als freies entwirft sich das Dasein auf das Umwillen seiner als das Ganze der wesenhaften Möglichkeiten seines Seinkönnens”.

³⁰⁵ Original: “Understanding is (among other things) as act of ‘projection’ (*Entwurf*) whereby human beings ‘throw’ themselves into future possibilities”.

existência do homem se dá como não sendo toda. Eis o caráter de finitude do homem.

Já no §42 de SZ, ao interpretar o tempo como sentido do ser (cuidado), Heidegger (2006, p. 197-198), comentando a fábula de Higino, aponta que o juiz da querela sobre a originariedade e o nome do “ser humano” (*homo*) é Saturno, o deus romano para o tempo. O tempo é o juiz que atribui o sentido da ascendência originária do *homo* ao cuidado e lhe põe o ser no ser lançado (ocupado/preocupado) enquanto um tal ente que abre o poder ser suas próprias possibilidades, ao escolher-se; que “o lança adiante” de seu próprio ser. É desse modo que o erigir funda: ele dá o fundamento do mundo e devolve o ser-aí para si-mesmo projetivamente. Mais à frente, no §58, Heidegger (2006, p. 284) dirá:

E como é esse fundamento lançado? Unicamente de tal modo que ele se projeta em possibilidades nas quais está lançado. O si-mesmo, que enquanto tal tem que colocar o fundamento de si-mesmo, *nunca* pode apoderar-se dele e, entretanto, enquanto existindo, tem de assumir-se ser-fundamento. Ser o próprio fundamento lançado é o poder-ser, no qual o cuidado está em jogo.³⁰⁶

Já se viu em 2.3.2 que o poder-ser é o que a liberdade indica – o ser-aí pode ser tudo o que tem aberto em seu poder-ser. Assim, “o que agora, porém, de acordo com sua essência, antecipa projetando algo como o em virtude de em geral e não o produz, também, quase como uma realização ocasional, é o que nós chamamos *liberdade*”³⁰⁷ (HEIDEGGER, 1976b, p. 163). O “em virtude de” não é algo que às vezes ocorre e às vezes não – pelo contrário, em razão do fundar como erigir, ele é sempre projetado, pois como afirma Silva (2015, p. 95), o erigir é “também denominado projeção de mundo ou precedência do *Dasein* em relação a *si mesmo* [...]”. É por isso mesmo que Heidegger (1976b, p. 165) especifica que o primeiro modo de fundar, a que se dá o nome de erigir, “é o projeto do em virtude de”. E o que se projeta nada mais é do que o mundo, o que se tem em virtude é o por mor de que se projeta. De tal maneira, o ser-aí “volta” ao ente, ou, para ser mais claro “na verdade, sempre faz parte do projeto de mundo do ser-aí que ele retorne ao ente na e pela ultrapassagem. O em virtude de projetado na antecipação remete ao todo do ente desvelado nesse horizonte de mundo”³⁰⁸ (HEIDEGGER, 1976b, p. 165). Acontece que os entes todos seriam desde já velados ao ser-aí se não fosse o

³⁰⁶ Original: “Und wie ist es dieser geworfene Grund? Einzig so, daß es sich auf Möglichkeiten entwirft, in die es geworfen ist. Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen nie mächtig werden und hat doch existierend das Grundsein zu übernehmen. Der eigene geworfene Grund zu sein, ist das Seinkönnen, darum es der Sorge geht”.

³⁰⁷ Original: “Was nun aber seinem Wesen nach so etwas wie das Umwillen überhaupt entwerfend vorwirft und nicht etwa als gelegentliche Leistung auch hervorbringt, ist das, was wir Freiheit nennen”.

³⁰⁸ Original: “Zwar liegt im Weltentwurf des Daseins immer, daß es in und durch den Überstieg auf Seiendes zurückkommt. Das im Vorwurf entworfene Umwillen weist auf das Ganze des in diesem Welthorizont enthüllbaren Seienden zurück”.

segundo aspecto (ou modo de fundar), i.e., o tomar-chão. Nele, o ser-aí já é situado (*sich befinden*), de tal sorte que ele é e está no meio do ente. E é ele que deve agora ser analisado.

4.2 O CARÁTER AFETIVO DO SER-AÍ: TRANSCENDÊNCIA COMO TOMAR-CHÃO

Assim como ao erigir, enquanto primeiro modo de fundar, relaciona-se a existencialidade, no caso do tomar-chão, o que está em questão é a facticidade. Nessa perspectiva, se o erigir antecipa projetando, o tomar-chão funda em “já-ser-em-um-mundo”, ou seja, em situar o ser-aí em meio ao ente; privá-lo de um formar ao bel prazer e ao seu querer “infinitos”. O tomar-chão situa, porque é constitutivo do ser-aí já sempre estar situado no que o rodeia, i.e., ele tem um modo de privação a partir do estar-lançado (*Geworfenheit*). Sobre isso Silva (2015, p. 96) afirma:

[...] a magnitude de mundo já sempre se vê concatenada com outro modo de fundar (tomar-chão) – que, por sua vez, remete ao segundo elemento constitutivo do cuidado: o *já*. Este segundo processo de fundação se deixa descrever pelos seguintes termos: o *Dasein* já sempre se encontrou adstrito a determinada textura e/ou situação independentemente de seu arbítrio e sem que pudesse acompanhar a trajetória deste arremesso.

E como já deve ter ficado claro, tanto o erigir quanto o tomar-chão são, não apenas co-originários, mas apontam um para o outro. Heidegger (1976b, p. 167), diria que “o ser-aí funda (erige) mundo apenas enquanto se funda no meio do ente”.³⁰⁹ Desse modo, seguindo o raciocínio de Heidegger (1976b, p. 167), a transcendência é, na esteira do erigir, um exceder (*überschwingen*), e segundo o tomar-chão, um privar (*entziehen*), de tal modo que o que está em jogo é o ser-no-mundo: o ser-aí é-no-mundo em projetando as possibilidades que lhe são possíveis em sua finitude. Essa privação que ocorre no tomar-chão tem o sentido do *já* e remete ao ser-sido fáctico. Para tanto, observe-se o que afirma o próprio Heidegger (2006, p. 328): “ele ‘se encontra’ sempre apenas como fato lançado. Na *disposição* o ser-aí é assaltado por si mesmo enquanto o ente que, ainda sendo, já foi; ou seja, é constantemente o ser-sido. O primeiro sentido existencial da facticidade reside no ser-sido”.³¹⁰ Desse modo, se o ser-aí, na abertura, realiza uma projeção antecipativa e isso indica o erigir, então é possível dizer que é próprio do tomar-chão, enquanto um ser e estar lançado fáctico no já de sua constituição, que ele descubra (*entdecken*) mundo. De um lado, a projeção leva de volta o ser-aí a si-mesmo; de outro lado,

³⁰⁹ Original: “Das Dasein gründet (stiftet) Welt nur als sich gründend inmitten von Seiendem”.

³¹⁰ Original: “Es ‘findet sich’ immer nur als geworfenes Faktum. In der Befindlichkeit wird das Dasein von ihm selbst überfallen als das Seiende, das es, noch seiend, schon war, das heißt gewesen ständig ist. Der primäre existentielle Sinn der Faktizität liegt in der Gewesenheit”.

em fundação da facticidade, o ser-aí se vê no meio do ente e com ele se relaciona ao modo da descoberta. É isso, parece, que Heidegger (2006, p. 194) quis dizer quando escreveu: “o poder-ser, em virtude do qual o ser-aí é, tem mesmo o modo de ser do ser-no-mundo. Nele reside ontologicamente portanto a relação para com os entes intramundanos”.³¹¹ A abertura que se estabelece do ser-aí para si-mesmo tem um correlato no estar-lançado junto aos entes intramundanos com a descoberta.

É nesse sentido de já-estar-em-um-mundo, que se pode falar em cativação (*eingenommenheit*) dos entes em relação ao ser-aí. De fato, Heidegger (1976b, p. 166) escreve: “com tal *cativação* do ente, pertencente à transcendência, o ser-aí tomou-chão no ente, ganhou ‘fundamento’. Esse ‘segundo’ fundar não surge *após* o primeiro. Senão ele é ‘simultâneo’”.³¹² A cativação é o que estabelece o ser-aí, em fundando-se no ente, como um demorar-se nele e apreender. Cativa-se aquilo que se conquista enquanto um tomar para si, fincando os pés por sobre. A cativação é um modo de fundar no qual, em projetando, o ser-aí descobre-se já sobre um terreno, se encontra, se situa – é a situação de si mesmo. Nas palavras de Heidegger (1976b, p. 165-166):

[...] entes como o ser-aí e aqueles que não tem o caráter de ser-aí. Mas no projeto de mundo, contudo, esse ente não está ainda revelado em si mesmo. Deveria, sim, permanecer oculto, se o ser-aí projetante, enquanto *projetante*, não estivesse também *no meio* desse ente. [...] Esse no meio de... pertence muito mais à transcendência. O que ultrapasa e assim se eleva tem que *encontrar-se* [*sich befinden*] no ente.³¹³

O que Heidegger traz em WG como o ‘*sich befinden*’ é o que ele chamara no §29 de SZ de ‘*Befindlichkeit*’, a disposição (afetiva). ‘*Befindlichkeit*’ e ‘*befinden*’ trazem em si o sentido de encontrar-se de tal forma, estar de tal modo cativado pelo ente que se pode dizer produziu um humor, um *pathós*. É por isso que Fogel (1996, p. 39) assevera: “O homem é já sempre no mundo. Mundo não fala de coisa ou “das” coisas, mas de um sentido – um pathos -, o sentido-mundo, que instaura uma situação, uma circunstância, a qual *define* ‘ser-no-mundo’”. Essa situação ou circunstância é um modo de encontrar-se, um “estado dispositivo” de humor.

³¹¹ Original: “*Das Seinkönnen, worumwillen das Dasein ist, hat selbst die Seinsart des In-der-Welt-seins. In ihm liegt demnach ontologisch der Bezug auf innerweltliches Seiendes*”.

³¹² Original: “*Mit solcher zur Transzendenz gehörigen Eingenommenheit von Seienden hat das Dasein im Seienden Boden genommen, ‘Grund’ gewonnen. Dieses ‘zweite’ Gründen entsteht nicht nach dem ‘ersten’. Sondern ist ihm ‘gleichzeitig’*”.

³¹³ Original: “*[...] Seiendes als Dasein und nichtdaseinsmäßiges Seiendes. Aber im Weltentwurf ist doch dieses Seiende an ihm selbst noch nicht Offenbach. Ja es müßte verborgen bleiben, wenn nicht das entwerfende Dasein als entwerfendes auch schon inmitten von jenem Seienden wäre. [...] Dieses Inmitten-sein von... gehört vielmehr zur Transzendenz. Das Übersteigende und so sich Erhöhende muß als solches im Seienden sich befinden*”.

O ser-aí, por estar no meio do ente, com os pés fincados e nele disperso, encontrar-se situado: “a disposição é um modo existencial fundamental, no qual o ser-aí é o seu aí”³¹⁴ (HEIDEGGER, 2006, p. 139). O ser-em, em sendo tocado pelo ente que vem ao encontro, descobre mundo: dispositivamente. A disposição é um modo de ser, no qual o ser-aí projetante, ao ter fincado os pés e fundado para si a situação em meio aos entes que vêm ao encontro e o tocam, abandona-se ao mundo e é por ele dominado. É exatamente por isso que o terceiro modo de fundar, o fundamentar, precisa ser explicitado, conquanto o abandono ao mundo é evidenciado no fenômeno da decadência.

4.3 O CARÁTER INTENCIONAL DO SER-AÍ: TRANSCENDÊNCIA COMO FUNDAMENTAR

De acordo com Heidegger (1976b, p. 168), tanto o “projeto de mundo” (*Weltentwurf*) quanto a “cativação” (*Eingenommenheit*) são “em sua já mencionada unidade – a possibilitação transcendental da intencionalidade, de tal modo que, com isso, como modos do fundar, *co-temporaliza* um terceiro: *o fundar como fundamentar*”.³¹⁵ Esse fundamentar surge como último modo do fundar e permite a revelação (*offenbarmachen*) do ente em si mesmo. Seguindo Heidegger (1976b, p. 168) “O *projeto de mundo* possibilita, na verdade [...] uma compreensão preliminar do ser do ente, mas não é ele mesmo nenhuma relação do ser-aí ao ente”; ademais, “a *cativação*, por outro lado, que deixa o ser-aí situar-se no meio do ente (e, de fato, jamais sem desvelamento de mundo), não é nenhum *comportar-se* diante do ente”.³¹⁶ Pode-se dizer que de certa forma a transcendência culmina no fundamentar (e, para tanto, na intencionalidade), entretanto, isso não autoriza a sua identificação³¹⁷, conquanto o ato intencional não é um todo estrutural que projeta mundo e nele se situa, para então, e só então, relacionar-se intencionalmente com ele. À intencionalidade está apenas o último modo do

³¹⁴ Original: “*Die Befindlichkeit ist eine existenziale Grundart, in der das Dasein sein Da ist*”.

³¹⁵ Original: “*in ihrer gekennzeichneten Einheit – die transzendente Ermöglichung der Intentionalität, so zwar, daß sie dabei als Weisen des Gründens eine dritte mitzeitigen: das Gründen als Be-gründen*”.

³¹⁶ Original: “*Der Weltentwurf ermöglicht zwar [...] vorgängiges Verständnis des Seins von Seiendem, ist aber selbst kein Daseinsbezug zu Seiendem. Die Eingenommenheit wiederum, die das Dasein inmitten von Seiendem (und zwar nie ohne Weltenthüllung), von ihm durchstimmt, sich befinden läßt, ist kein Verhalten zu Seiendem*”.

³¹⁷ Cf. WG (HEIDEGGER, 1976b, p. 168): “*Esse comportar-se em direção ao ente é mesmo, antes de tudo e na maioria das vezes, identificado com a transcendência. Sendo, também, uma má compreensão da essência da transcendência, então a possibilidade transcendental do comportar-se intencional tem que se tornar, contudo, um problema*”. Original: “*Dieses Verhalten zum Seienden wird zunächst und zumeist sogar der Transzendenz gleichgesetzt. Ist dies auch eine Verkenning des Wesens der Transzendenz, so muß doch die transzendente Möglichkeit des intentionalen Verhaltens Problem werden*”.

fundar transcendental. Claro está que esses modos específicos do fundar não são sequenciais, senão cooriginários, entretanto é porque o ser-aí antecede a si mesmo e, também, é *já* em um mundo, que ele pode comportar-se diante do ente. O comportamento diante do ente traz à tona o ser-junto-a próprio da decadência.

Aqui há de se falar da intencionalidade³¹⁸ porque no fundamentar, uma vez que o ser-aí é junto ao ente, temporaliza-se o presente enquanto um comportar-se atual. Tal comportar-se em direção ao ente, possibilita a questão pelo porquê (*Warumfrage*) em geral, o que significa que o ser-aí, em compreendendo ser (transcendência), abre-se de tal modo que projeta, situa-se e descobre e, então, questiona. E Heidegger (1976b, p. 169) diz:

a compreensão de ser, como a resposta mais preliminar, oferece simplesmente a primeira e última *fundamentação*. Nela a transcendência é, enquanto tal, fundamentante. E porque ser e constituição de ser se desvelam nela [transcendência], é que o fundamentar transcendental chama-se *verdade ontológica*.³¹⁹

A verdade ontológica, ou para bem dizer, o fundamentar transcendental, é o que possibilita o comportamento diante do ente, de tal maneira que há sempre de haver uma compreensão de ser a fim de que o ente venha a se revelar como aquilo que ele em si mesmo é. “porque agora, porém, todo o revelar-se do ente (verdade ôntica) é de antemão dominado transcendentalmente pelo (já caracterizado) *fundamentar*, então todo o descobrir e abrir ôntico tem que ser, ao seu modo, ‘fundamentante’, i.e., ele tem que se *legitimar*”³²⁰ (HEIDEGGER, 1976b, p. 169). A partir daqui poder-se-ia questionar acerca da relação entre transcendência, fundamento e verdade; ou, ainda, o sentido transcendental da verdade. Entretanto, por extrapolar os limites desta dissertação, compreende-se que isso pode ser realizado como uma tarefa posterior, bastando para agora o que foi mencionado. Importa apenas que fique claro o papel da fundamentação, como terceiro modo de fundar: como formadora da compreensão de ser, o fundamentar permite os diversos modos de justificar e legitimar, assim como Heidegger estabelece ao final de sua apresentação no WG.

³¹⁸ Acerca da transcendência e da intencionalidade, cf. seção 2.2 desta dissertação.

³¹⁹ Original: “Das Seinsverständnis gibt als vorgängigste Antwort schlechthin die erst-letzte Begründung. In ihm ist die Transzendenz als solche begründend. Weil darin Sein und Seinsverfassung enthüllt werden, heißt das transzendente Begründen die ontologische Wahrheit”.

³²⁰ Original: “Weil nun aber alles Offenbarwerden von Seiendem (ontische Wahrheit) von vornherein transzendental durchwaltet ist von dem gekennzeichneten Begründen, deshalb muß alles ontische Entdecken und Erschließen in seiner Weise ‘begründend’ sein, d. h. Es muß sich ausweisen”.

4.4 A TRANSCENDÊNCIA E O TRANSCENDENTAL EM SENTIDO FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL

Atribui-se o início da filosofia transcendental à Kant, para quem, de acordo com Eisler (1964, p. 538), transcendental é o conhecimento e, para além, tudo aquilo que se dá como condição de possibilidade a priori da experiência possível. O próprio Gadamer (2007, p. 84-85), de acordo com quem o período ontológico fundamental ainda é deveras transcendental, no sentido de uma busca por condições de possibilidade, iria inferir que SZ “[...] é, como freqüentemente acentuo, uma mera estação no caminho do pensamento de Heidegger”. Que Gadamer veja parte do pensamento de seu antigo mestre como transcendental não é algo que causa espanto, porquanto tantos outros pensadores já o fizeram e não sem razão. É o caso de Reis (2014, p. 59 *apud* SENA, 2014, p. 259), ao vaticinar que “segundo uma direção reconstrutiva da obra de Heidegger, entendo o projeto fenomenológico hermenêutico como uma investigação transcendental”. Não obstante, há algumas vozes que parecem indicar que, ainda que haja uma filosofia transcendental heideggeriana, ela não deva ser equiparada a outra – é o caso, por exemplo, de Carman (2001, p. 569), quando, criticando Philipse, escreve: “[...] assim como ele [Phlipse] atou a fenomenologia de Heidegger muito próxima a de Husserl, me parece que ele ata o transcendentalismo heideggeriano perto demais dos compromissos específicos do idealismo kantiano”.³²¹ Mas uma coisa se deve considerar, quando da questão acerca do transcendentalismo heideggeriano: diante das inúmeras interpretações acerca do pensamento heideggeriano, não é certo que haja um período muito bem delimitado entre o seu pensamento transcendental e a destranscendentalização do seu pensamento, tendo como ponto de transição a virada. Isso é o que argumenta Sena (2014, p. 240):

[...] reconstruir o movimento da interrogação heideggeriana em sua totalidade através do esquema ‘pensamento transcendental (*Fundamentalontologie*) → *Kehre* → destranscendentalização do pensamento (*Ereignisdenken*)’ foi, desde o início, com sustentação documental, um procedimento hermenêutico recusado, pois apresenta o inconveniente de dissolver a ‘inevitável ambivalência’ da questão pelo sentido do ser, atribuindo-lhe *univocidade* transcendental decerto questionável.

No final das contas, parece ser o caso de que em primeiro lugar definir uma filosofia transcendental heideggeriana lastreada na ontologia fundamental, na analítica existencial, e afirmar com certeza categórica a existência de um momento (a virada) em que Heidegger

³²¹ Original: “[...] just as he tied Heidegger’s phenomenology too closely to Husserl’s, it seems to me he ties Heidegger’s transcendentalism too closely to the specific commitments of Kantian idealism”.

abandona o seu projeto e inicia uma nova fase de seu pensamento, deixa de lado uma série de confusões e aparentes contradições presentes ao longo de sua obra e não somente no período fundamental ontológico. E concordando com Carman (2001) no sentido de que não há uma filosofia transcendental em Heidegger a exemplo de uma reconstrução do pensamento de Husserl ou de Kant, mas, a bem da verdade, indo além e radicalizando o conceito de ‘transcendental’, Sena (2014, p. 246) estabelece:

Assim como ‘transcendental’, em uso genuinamente fenomenológico-hermenêutico, *é* o próprio ser-aí, pois este *é* transcendência, compreensão, o ser-aí ‘essencialmente’ transcendente será, em seu *ser-compreensivo*, um ente de ‘essência’ apriorística, isto é, a estrutura ontológica do cuidado (*Sorge*), o ser do ser-aí, e todos os caracteres existenciais, que encontram nesse fenômeno sua mais íntima unidade, serão *transcendentais* e serão *apriorísticos* de uma maneira, que filosofia transcendental alguma, enquanto forma sobre-elevada de metafísica, poderia conceber [...].

Não apenas o conhecimento³²², como ocorre em Kant, e algumas estruturas específicas do ser humano serão transcendentais, no sentido das condições de possibilidade apriorísticas da experiência possível de objetos para a consciência, senão o todo estruturante do ser do ser-aí é transcendental, pois aponta completamente para o fenômeno da transcendência, que tem no ser-no-mundo a sua constituição transcendental como compreensão de ser, colocar-se em jogo existencialmente. Todos os existenciais, os momentos constitutivos do ser-aí, serão transcendentais, pois transcendental, assim como marcado em WG (HEIDEGGER, 1976b, p. 139), já referenciado neste trabalho (seção 2.2.2), é tudo aquilo que diz respeito à transcendência. De fato, Heidegger (1976b, p. 139) chega a dizer:

Nós chamamos de *mundo* o *em direção ao qual* o ser-aí, enquanto tal, transcende, e determinamos agora a transcendência como *ser-no-mundo*. O mundo constitui a estrutura unitária da transcendência; enquanto a ela pertencente, o conceito de mundo chama-se um *transcendental*. Com esse termo, designamos tudo o que pertence essencialmente à transcendência e traz consigo de empréstimo a sua possibilidade interna. E apenas por isso a clarificação e interpretação da transcendência também pode ser chamada de ‘transcendental’.³²³

³²² Contrário a essa posição é Marques (2014, p. 75), quando afirma: “Enquanto Kant se pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento dos entes, e, a esta pergunta, ele denomina transcendental, em Heidegger a transcendentalidade se apresenta recolocando a pergunta fundamental em termos mais originários, a saber, a condição de possibilidade do conhecimento do ser”. Aqui apenas utilizou-se da diferença ontológica para separar âmbitos do conhecimento.

³²³ Original: “Wir nennen das, woraufhin das Dasein als solches transzendiert, die Welt und bestimmen jetzt die Transzendenz als In-der-Welt-sein. Welt macht die einheitliche Struktur der Transzendenz mit aus; als ihr zugehörig heißt der Weltbegriff ein transzendentaler. Mit diesem Terminus wird alles benannt, was wesentlich zur Transzendenz gehört und seine innere Möglichkeit von ihr zu Lehen trägt. Und erst deshalb kann auch die Erhellung und Auslegung der Transzendenz eine ‘transcendentale’ Erörterung genannt werden”.

O que surge como curioso é que transcendental não está aí como um projeto de filosofia do conhecimento, de epistemologia. Transcendental é tudo o que tem a ver com a transcendência, mas de tal modo que toda a ontologia fundamental é uma “ontologia fundamental transcendental”. Mesmo os modos de fundar, discutidos anteriormente nesta seção 3, são transcendentais, porquanto se reportam e dizem respeito à transcendência. O compreender ser, situar-se dispositivamente e o fundamentar intencional legitimador são transcendentais, pois o fundo de suas “tarefas” é a transcendência. É este já projetar-se fora aberto e lançado no meio dos entes para com eles ser junto que se pode dizer transcendental da mesma forma que se diz que tudo o que diz respeito à transcendência é transcendental. O que deve ficar marcado, entretanto, é que há uma tendência a um possível equívoco terminológico, para aqueles que não atentam ao papel da destruição/desconstrução da cristalização metafísica, e contra isso, como coloca Sena (2014, p. 243), Heidegger adverte com certa frequência “[...] e o faz não em meio àquele que viria a ser o segundo período de suas reflexões [...], mas nos escritos pertencentes ao próprio período ontológico-fundamental [...]”. Heidegger, com SZ, marca um novo modo de se pensar a transcendência e o transcendental, ao ponto de se estar autorizado a pensar que o único modo de não ser transcendental é não sendo ser-aí, assim como afirma Sena (2013, p. 247):

“[...] os correlatos conceituais contrários para estes ‘a priori’ e ‘transcendental’ existenciais não podem ser, respectivamente, ‘a posteriori’ e ‘empírico’, porém, para ambos, em uma única expressão: *inexistência*. Mais precisamente, não ser o próprio aí, não já-ser-se-adiante-em-um-mundo (cuidado), mas ser uma entidade radicalmente diversa, em virude da sua modalidade ontológica *inexistencial* de ser-destituída de mundo: o mineral, o número; de ser-pobre de mundo: a besta, o inseto; de ser-além (e condição da possibilidade) de mundo: o deus, o ‘eu penso’, o *ego puro*”.

Ora, isso fica patente quando se recorda que os problemas das estruturas binárias “a priori/a posteriori” ou, ainda “transcendental/empírico” só fazem sentido dentro de uma tradição de pensamento que leva em consideração a transcendência dentro de um modelo metafísico-epistemológico, o que não é o caso para Heidegger (cf. seção 2.2). Ele mesmo chega a afirmar (HEIDEGGER, 1976b, p. 139): “o que, sem dúvidas, quer dizer ‘transcendental’, não pode agora ser retirado de uma filosofia, para a qual se atribui o ‘transcendental’ enquanto ‘ponto de vista’ e totalmente ‘epistemológico’”.³²⁴ O que significa transcendental, diria

³²⁴ Original: “Was allerdings ‘transzendental’ besagt, darf nun nicht einer Philosophie entnommen werden, der man das ‘Transzendente’ als ‘Standpunkt’ und gar ‘erkenntnistheoretischen’ zuweist”.

Heidegger em seu *‘Introdução à filosofia’* só pode ser adquirido depois de uma explicitação e determinação da transcendência do ser-aí (HEIDEGGER, 1996, p. 207). E, entendeu-se que a transcendência só se poderia deixar ver se aquilo (perceba-se: não entitativo!) em direção ao qual se transcende fosse apresentado e determinado: mundo. Sendo assim, transcendental é tudo o que diz respeito ao ser-aí e, correspondendo à existencialidade, facticidade e decadência, como momentos constitutivos, mesmo “a essência do fundamento é tríplice dispersão que provém transcendentemente do fundar no projeto de mundo, cativação pelo ente e fundamentação ontológica do ente”³²⁵ (HEIDEGGER, 1976b, p. 171). Além do mais, “à essência do ser, contudo, pertence o fundamento, pois só há ser (não ente) na transcendência enquanto fundar projetante de mundo e situado”³²⁶ (HEIDEGGER, 1976b, p. 172). O ser é o que, enquanto compreensão, está para além – o ente que transcende é o ser-aí: tudo que se situa entre é transcendental.

³²⁵ Original: “Das Wesen des Grundes ist die transzendental entspringende dreifache Streuung des Gründens in Weltentwurf, Eingenommenheit im Seienden und ontologische Begründung des Seienden”.

³²⁶ Original: “Zum Wesen des Seins aber gehört Grund, weil es Sein (nicht Seiendes) nur gibt in der Transzendenz als dem weltentwerfend befindlichen Gründen”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação teve como objetivo principal analisar o conceito de transcendência na ontologia fundamental, especialmente em SZ, e, com isso, questionar de que modo esse conceito se relaciona (a) dentro de seu próprio projeto fenomenológico existencial, (b) diante da tradição e, outrossim, (c) de que maneira os existenciais são dele tributários. Para tanto, uma vez que tanto no §69 de SZ, quanto em outras obras do mesmo período, o conceito de transcendência aparece acoplado ao de mundo (*transcendência do mundo*), pretendeu-se, antes mesmo de abordar o quê e o como da transcendência do ser-aí, elaborar uma apresentação do conceito de mundo. Sendo assim, toda a primeira seção fora dedicada à tentativa de resposta pelo ‘mundo’, tomado existencialmente.

Ora, em um momento inicial (seção 1.1), a fim de mostrar o quanto a analítica do ser-aí estava afastada da exposição metafísica, inclusive na caracterização do problema do mundo, compreendeu-se que seria necessário elucidar este conceito de forma negativa, mostrando como, em uma primeira aproximação e na maior parte das vezes, o mundo é “conhecido” como um fora a qual se contrapõe um dentro (*eu*, consciência, sujeito). Mundo apareceria, nesse sentido ora como ordenação (*kósmos*, *ordo*) ora como realidade extensa (seja ela apreensível ou não). A seguir (seção 1.2), com o intuito de desconstruir a imagem preponderantemente metafísica do mundo, tentou-se estabelecer de que modo a apresentação fenomenológica de mundo faria ruir, a partir da indicação formal, a noção de mundo como uma mera coisa (*res*) plasmada para fora e âmbito da totalidade do real/ideal. Desse modo, mundo apareceria não mais como um algo substancial (*quiditas*) e para além do âmbito interno, senão como um nada de ente, mas o de onde o ser é desvelado e de onde o ser-aí retira sentido. Por fim (seção 1.3), em relação ao mundo, uma vez que esse problema se encaminhou a um de outra espécie (e agora dependente do ser-aí), o mundo foi apresentado como um existencial originário: ser-em(-o-mundo), i.e., ser-no-mundo, no qual o ser-aí já sempre é – o ‘de(sde) onde... para’ foi então tematizado como mundo, sendo que este não deve e nem pode, em sentido originário, ser interpretado como um local: antes ele é um modo de ser do ser-aí (ser-no-mundo) e, para tanto, se descobre como em sua lida prática. Assim, ser-no-mundo conota o ente que é no aberto, em direção a si mesmo, ao ente e aos outros, articulado pelo cuidado como uma totalidade unificada. Isso, por sua vez, tentou-se mostrar, encaminha à transcendência.

Observe-se, em primeiro lugar, que na apresentação da noção de transcendência heideggeriana (seção 2.1), fez-se necessário uma colocação do problema a partir de um viés fenomenológico, afastando-o da tradição metafísica, i.e., retirando o ultrapassar de uma questão

de preeminência onto(teo)lógica (metafísica), como advogado pela tradição filosófica (quer pela corrente transcendente quer transcendental). Na verdade, o que se provou com a transcendência como ser-no-mundo é que, antes de tudo o mais, se há de se falar em tradição metafísica teológica ou epistemológica a delimitar a problemática transcendente/transcendental, é porque antes de mais nada o ser-aí é o ente para o qual, em seu ser, há uma ultrapassagem. Assim, a possibilidade de correntes filosóficas diversas e de distintas formas de interpretação de mundo e vivências, é estruturada na transcendência aqui em questão. Em um segundo momento (seção 2.2), a tarefa foi dividida em duas outras, se bem que integradas uma à outra e, ainda, conectadas às seções precedentes. Com ambas as tarefas pretendeu-se analisar o caráter incondicionado da transcendência teológica e o caráter subjetivo-objetivo da transcendência epistemológica. Isso culminou em duas coisas: (a) o transcendente como o incondicionado (ente-divino) foi apresentado como um ente para o qual o ente (ser humano) tenta ultrapassar a partir do esquecimento da finitude, já que o incondicionado perfeitíssimo, *ration ens* e *ens rationis*, se mostra como o que há de anterior numa série causal (causa eficiente); e, também, (b) a problematização acerca da determinação epistemológica de transcendência corroborou a pensar que aquele que conhece se põe em uma situação privilegiada de conhecimento ao mesmo tempo em que, dele se priva, porquanto um dentro (interioridade) que se enraíza no fora (exterioridade). Ora, é certo, além disso, que o problema do conhecimento de mundo, por um sujeito encapsulado far-se-ia presente quando da tematização da intencionalidade como recinto da transcendência (fora/dentro, interno/externo). Assim, na tentativa de mostrar que esta é que, na verdade, possibilita algo como intencionalidade (não devendo haver confusão entre ambas), foi argumentado que uma vez que o ser-aí é o ente que ultrapassa, conhecendo ser, é que se pode falar em ato intencional como uma correlação entre si-mesmo e ente intramundano (essa questão voltou à tona na identificação do fundamental, na seção 3.3). Na última parte, contudo, fez-se uma exposição da transcendência enquanto ser-no-mundo, de forma inteiramente positiva. Nela foi necessário investigar as diversas formas pelas quais Heidegger fala da transcendência, o que, parece, apontou para o “fato” de que transcendência é a estrutural total e unificadora do fenômeno do ser-aí e, por conseguinte, do ser-no-mundo. Isso foi feito a partir de dois passos: (a) expôs-se o como da passagem da lida significativa à compreensão de ser e como esta, por conter em si mesma, a estrutura existencial a que se dá o nome de projeto, encaminha o ser-aí para o consumir-se de si mesmo enquanto poder-ser de suas possibilidades (o que fez necessária uma apresentação sumária da questão do ‘jogo’) e encaminhou ao problema da liberdade. (b) justamente a partir do poder-ser, procurou-se articular a

transcendência a partir da tarefa de conquista de si-mesmo no que se chama de ipseidade ou simesmidade.

Já na última seção, com o intuito de apresentar o conceito existencial do transcendental a partir do fundamento, tarefa necessária de acordo com WG, conquanto o fundamento levaria à transcendência e esta, de volta ao fundamento (mas de uma perspectiva transcendental), apresentou-se os três modos de fundar abordados no denso opúsculo de 1929. Dessa maneira, expôs-se o caráter projetivo do ser-aí enquanto primeiro momento do fundar (seção 3.1), o caráter afetivo enquanto segundo momento do fundar (seção 3.2) e, ademais, o caráter intencional enquanto terceiro momento (seção 3.3). Mostrou-se que não há uma precedência temporânea entre os diversos modos de fundar, mas que, ao contrário, são todos eles cooriginários e apontam para o todo articulado do cuidado (transcendência). Como esses três modos de fundar tem seus correlatos no cuidado, também em cada um deles há de se vislumbrar uma temporalidade – e isso, ainda que de maneira bastante primária e incompleta, foi trazido à tona. É de se notar, além do mais o seguinte: toda a questão pelo fundamento, na qual o ser-aí fundamenta os seus porquês a partir de uma tentativa de legitimação, mostram que o problema do fundamento – que é um problema transcendental (seção 3.4), e guardadas as peculiaridades do termo ‘transcendental’ no léxico heideggeriano – abre tutela para a questão da verdade, ou mais especificamente, para a questão pela verdade transcendental (*veritas transcendentalis*). Fica claro que, embora essa problemática seja identificada, a sua tematização no corpo dessa dissertação tornou-se impossível, pois, para tanto seria necessária uma reestruturação do projeto. Isso guarda, não obstante, o interesse em posteriormente retornar aos desdobramentos transcendentais do problema da verdade na ontologia fundamental.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **O ente e a essência**. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

ARISTÓTELES. **Aristotle: on the soul; parva naturalia; on breath**. Tradução de W. S. Hett. Cambridge: Harvard University Press, 1957. (Loeb Classical Library, 288).

AUBENQUE, Pierre. **Desconstruir a metafísica?**. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 2012. (Coleção leituras filosóficas).

BARTKY, Sandra Lee. Heidegger and the modes of world-disclosure. **Philosophy and Phenomenological Research**, [S.l.], v. 40, n. 2, p. 212-236, dez. 1979. Disponível em: <http://is.muni.cz/el/1423/podzim2014/ENS210/um/51272721/Heidegger_World_disclosure.pdf>. Acesso em: 8 jan. 2017.

BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e simulação**. Tradução de Maria João da Costa Pereira. Lisboa: Relógio d'Água, 1991. (Antropos).

BONACCINI, Juan A. Sobre o projeto kantiano de uma filosofia transcendental. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 27, n. especial, p. 211-232, 2013. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/22776/12733>>. Acesso em: 15 jan. 2016.

BRENTANO, Franz Clemens. **Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos**. Mainz: Verlag von Frank Kirchheim, 1867.

BRUZINAS, Ronald. **Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and ends of phenomenology, 1928-1938**. New Haven: Yale University Press, 2004. (Yale studies in hermeneutics).

CARMAN, Taylor. On making sense (and nonsense) of Heidegger. **Philosophy and Phenomenological Research**, [S.l.], v. 63, n. 3, p. 561-572, nov. 2001. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3071155?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 8 jan. 2017.

CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff. Introduction: transcendental Heidegger. In: CROWELL, Steven (Ed.); MALPAS, Jeff (Ed.). **Transcendental Heidegger**. Stanford: Stanford University Press, 2007. p. 1-9.

DAHLSTROM, Daniel O. Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications. **Review of metaphysics**, [S.l.], v. 47, n. 4, p. 775-795, jun. 1994. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/20129578?Search=yes&resultItemClick=true&searchText=heidegger%27s&searchText=method&searchUri=%2Faction%2FdoBasicSearch%3FQuery%3Dheidegger%2527s%2Bmethod&seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em 10 jul. 2016.

_____. Heidegger's transcendentalism. **Research in Phenomenology**, Leiden, n. 35, p. 29-54, 2005. Disponível em: <<https://www.bu.edu/philo/files/2013/09/d-heidegger-transcendentalism.pdf>>. Acesso em: 28 mar. 2016.

DAVIS, Bret W. Returning the world to nature: Heidegger's turn from a transcendental-horizonal projection of world to an indwelling releasement to the open-region. **Continental Philosophy Review**, Dordrecht, v. 47, n. 3, p. 373-397, dez. 2014. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007/s11007-014-9304-2>>. Acesso em: 31 out. 2016.

DESCARTES, René. **Meditações sobre a filosofia primeira**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

DREYFUS, Hubert L. The priority of *the* world to *my* world: Heidegger's answer to Husserl (and Sartre). **Man and World**, Haia, v. 8, n. 2, p. 121-130, maio 1975. Disponível em: <link.springer.com/article/10.1007%2FBF01256431>. Acesso em 10 out. 2016.

_____. Coments on Cristina Lafont's interpretation of *Being and Time*. **Inquiry: na Interdisciplinary Journal of Philosophy**, [S.l.], v. 45, n. 2, 191-194, 2002. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/002017402760093270?needAccess=true>>. Acesso em 7 jan. 2017.

_____. What could be more intelligible than everyday intelligibility? Reinterpreting Division I of Being and Time in the light of Division II. **Bulletin of Science, technology & Society**, v. 24, n. 3, p. 265-274, jun. 2004. Disponível em: <<http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0270467604264993>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

EISLER, Rudolf. **Kant-Lexikon**: Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass. Hildesheim: Georg OLMS Verlagsbuchhandlung, 1964.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. O destino como serenidade. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 30, n. 97, p. 249-262, 2003. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/500>>. Acesso em: 10 jan. 2017.

_____. Heidegger, Schelling e a liberdade. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, 101-120, 2004. Disponível em: <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/718>>. Acesso em: 11 jan. 2017.

FOGEL, Gilvan. Martin Heidegger, *et coetera* e a questão da técnica. **O que nos faz pensar**, v. 2, n. 10, out. 1996. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_10_02_03_gilvan_fogel.pdf>. Acesso em: 2 jul. 2017.

FONTANIER, Jean-Michel. **Vocabulário latino da filosofia**: de Cícero à Heidegger. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

FREIRE, Sônia Barreto. A determinação ontológica do Mundo: um perfeito a priori. **Aprender – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação**, Vitória da Conquista, ano 6, n. 10, n. especial: Heidegger e a educação, p. 101-121, jan./jun. 2008. Disponível em: <http://periodicos.uesb.br/index.php/aprender/article/viewFile/4195/pdf_207>. Acesso em: 10 out. 2016.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**: Heidegger em retrospectiva. 2. ed. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007. v. 1.

GANDER, Hans-Helmuth. **Husserl-Lexikon**. Darmstadt: WBG, 2010.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. **Heidegger urgente**: introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GIACHINI, Enio Paulo. Introdução. In: ECKHART, Mestre. **Sermões alemães**: sermões 1 a 60. Tradução de Enio Paulo Giachini e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006. v. 1.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Phänomenologie des Geistes**. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011. (Philosophische Bibliothek).

HEIDEGGER, Martin. **Hebel – Der Hausfreund**. 2. ed. Pfullingen: Günther Neske, 1958.

_____. **Logik**: die Frage nach der Wahrheit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976a. (Gesamtausgabe, 21).

_____. Vom Wesen des Grundes. In: HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976b. p. 123-175. (Gesamtausgabe, 9).

_____. Was ist Metaphysik. In: HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976c. p. 103-122. (Gesamtausgabe, 9).

_____. **Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978. (Gesamtausgabe, 26).

_____. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriff**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. (Gesamtausgabe, 20).

_____. **Von Wesen der menschlichen Freiheit**: Einleitung in die Philosophie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982. (Gesamtausgabe, 31).

_____. **Grundbegriffe der Metaphysik**: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983. (Gesamtausgabe, 29/30).

_____. Seminar in Le Thor 1969. In: HEIDEGGER, Martin. **Seminare**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986. p. 326-371. (Gesamtausgabe, 15).

_____. **Ontologie**: (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. (Gesamtausgabe, 63).

_____. **Die Grundprobleme der Phänomenologie**. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. (Gesamtausgabe, 24).

_____. **Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993. (Gesamtausgabe, 58).

_____. **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles**: Einführung in die phänomenologische Forschung. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994a. (Gesamtausgabe, 61).

_____. **Der Begriff der Zeit:** Vortrag vor der Marburger Theologenschaft, Juli 1924. 2. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1995a.

_____. **Phänomenologie des Religiösen Lebens.** 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (1920/21). 2. Augustinus und der Neuplatonismus (1921). 3. Die Philosophischen Grundlagen der Mittelalterlichen Mystik (1918/19). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995b. (Gesamtausgabe, 60).

_____. **Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft.** 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995c. (Gesamtausgabe, 25).

_____. **Einleitung in die Philosophie.** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. (Gesamtausgabe, 27).

_____. **Kant und das Problem der Metaphysik.** 6. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

_____. **Beiträge zur Philosophie:** vom Ereignis. 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003. (Gesamtausgabe, 65).

_____. **Sein und Zeit.** Tübingen: Max Niemeyer, 2006.

_____. **Ser e tempo.** Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. (Coleção pensamento humano).

HÖLDERLIN, Friedrich. **Gedichte.** Stuttgart: Reclam, 2003. 240p. (Reclams Universal-Bibliothek, 18242).

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.** Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004.

HUSSERL, Edmund. **Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins.** Den Haag: Martinus Nijhoff. 1966. (Husserliana, X).

_____. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie:** Erstes Buch: allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Haia: Martinus Nijhof, 1976. v. 1.

IMDAHL, Georg. "Formale Anzeige" bei Heidegger. **Archiv für Begriffsgeschichte**, Hamburg, v. 37, p. 306-332, 1994. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/24363050?seq=1&loggedin=true#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 08 nov. 2016.

INWOOD, Michael. **A Heidegger dictionary.** Oxford: Blackwell Publishing, 1999. (The Blackwell philosopher dictionaries).

KING, Magda. **A guide to Heidegger's *Being and Time*.** Nova Iorque: State University of New York Press, 2001.

LARENZ, Karl. **Metodología de la ciencia del derecho**. Tradução de M. Rodríguez Molinero. Barcelona: Editorial Ariel, 2010.

MACDOWELL, João A. **A Gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit. São Paulo: Loyola, 1993. (Coleção filosofia).

MANSFELD, Jaap (org.). **Die Vorsokratiker**. Stuttgart: Reclam, 2008. v. 1. (Reclams Universal-Bibliothek, 7965).

MARQUES, Victor Hugo de Oliveira. **O problema do fundamento nos escritos de Heidegger**: de 1927 a 1930. 2012. 123f. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Universidade Federal de Goiás, 2012. Disponível em: <<https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/788#preview-link0>>. Acesso em: 13 mar. 2017.

_____. A compreensão do horizonte transcendental do problema do fundamento em Heidegger. **Theoria**, Porto Alegre, v. 6, n. 16, p. 67-82, 2014. Disponível em: <<http://www.theoria.com.br/edicao16/03ACOMPREENSAODOHORIZONTETRASCENDENTAL.pdf>>. Acesso em 11 ago. 2016.

MELO, Tássia Sobreira Honório. **Ereignis e temporalidade no pensamento do jovem Heidegger**. 2014. 99f. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Universidade Federal de Pernambuco, 2014. Disponível em: <<http://repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/10834/DISSERTA%20T%20S%20Sobreira%20Hon%20de%20Melo.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

MELVILLE, Herman. **Moby Dick**: or the whale. Hertfordshire: Wordsworth Classics, 2002.

MORRISTON, Wesley. Heidegger on the world. **Man and World**, Haia, v. 5, n. 4, p. 452-467, 1972. Disponível em: <http://link.springer.com/article/10.1007%2F978-94-007-1250-6_18>. Acesso em 10 set. 2016.

NASCIMENTO, Miguel Antônio do. Leitura de Heidegger – Sobre o fundamento. **Princípios**, Natal, v. 9, n. 11-12, p. 109-125, jan./dez. 2002. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/613>>. Acesso em: 17 set. 2016.

NICHOLSON, Graeme. The ontological difference. **American Philosophical Quarterly**, v. 33, n. 4, p. 357-374, out. 1996. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20009875?seq=1#page_scan_tab_contents>. Acesso em: 8 dez. 2016.

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

PLATÃO. Parmenides. In: PLATÃO. **Werke**: Phaidros, Parmenides, Epistolai (Briefe). Tradução de Friedrich Schleiermacher e revisão de Dietrich Kurz. 4. ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005b. p. 195-219. v. 5.

PÖGGELER, Otto. **Der Denkwerk Martin Heideggers**. 3. ed. Pfullingen: Günther Neske, 1990.

REIS, Róbson Ramos dos. Heidegger: a transcendência como jogo. **Praxis Filosófica**, [S.l.], v. 10, n. 11, p. 341-353, 1999. Disponível em: <https://www.academia.edu/639088/Heidegger_a_transcend%C3%Aancia_como_jogo>. Acesso em: 5 jan. 2017.

_____. Heidegger: a vida como possibilidade e mistério. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 24, n. 35, p. 481-507, jul./dez. 2012. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/rf?dd99=issue&ddd0=412>>. Acesso em: 6 jan. 2017.

SCHALOW, Frank. Re-opening the issue of world: Heidegger and Kant. **Man and World**, Dordrecht, v. 20, n. 2, p. 189-203, jun. 1987. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007%2FBF01252289>>. Acesso em: 30 out. 2016.

SCHLÖTERMAN, Heinz. **Einführung in die Philosophie: Erkenntnistheorie**. Meisenheim am Glan: Westkulturverlag, 1947. v. 1.

SEMBERA, Richard. **Rephrasing Heidegger: a companion to Being and Time**. Ottawa: The University of Ottawa Press, 2008.

SENA, Sandro Márcio Moura de. Jogue a escada fora: fenomenologia como terapêutica. **Natureza Humana**, v. 14, n. 2, p. 37-73, 2012. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v14n2/a03.pdf>>. Acesso em: 25 jun. 2014.

_____. Mundano, demasiado mundano: filosofia como o problema da liberdade a partir de Heidegger e Aristóteles. **Ekstasis**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 111-141, 2013. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/8185/7679>>. Acesso em: 28 dez. 2015.

_____. O outro começo: além do histórico e aquém do transcendental. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n. 34, p. 229-264, mar. 2014.

SILVA, Taciane Alves da. Heidegger e a temporalidade dos modos de fundar. **Ipseitas**, São Carlos, v. 1, n. 1, p. 86-105, jan.-jul. 2015. Disponível em: <<http://www.revistaipseitas.ufscar.br/index.php/ipseitas/article/view/27>>. Acesso em 2 jul. 2017.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre “ser e tempo”**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

TUGENDHAT, Ernst. **Die Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger**. 2. ed. Berlin: Walter de Gruyter, 1970. (De Gruyter Studienbuch

VAN BUREN, John. The young Heidegger, Aristotle, ethics. In: DALLERY, Arleen B.; SCOTT, Charles E.; ROBERTS, P. Holley. **Ethics and danger: essays on Heidegger and continental thought**. Albany: State University of New York Press, 1992. p. 169-185.

XUANJI, Yu. **Poesia completa de Yu Xuanji**. Tradução de Ricardo Primo Portugal e Tan Xiao. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

APÊNDICE A – CRONOLOGIA DOS TEXTOS HEIDEGGERIANOS DO PERÍODO FUNDAMENTAL-ONTOLÓGICO

1. GA 21 – **Logik**. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26);
2. GA 22 – **Grundbegriffe der antiken Philosophie** (Sommersemester 1926);
3. GA 80 – **Begriff und Entwicklung der Phänomenologischen Forschung** (Vortrag im Marburger kulturwissenschaftlichen Kränzchen 4. Dezember 1926);
4. GA 23 – **Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant** (Wintersemester 1926/27);
5. GA 24 – **Die Grundprobleme der Phänomenologie** (Sommersemester 1927);
6. GA 02 – **Sein und Zeit** (1927);
7. GA 09 – **Phänomenologie und Theologie** (1927);
8. GA 80 – **Phänomenologie und Theologie**. 1. Teil: Die nichtphilosophischen als positive Wissenschaften und die Philosophie als transzendente Wissenschaft (Vortrag vor der evangelischen Theologenschaft in Tübingen 8. Juli 1927);
9. GA 09 – **Aus der letzten Marburger Vorlesung** (1927);
10. GA 25 – **Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft** (Wintersemester 1927/28);
11. GA 26 – **Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz** (Sommersemester 1928);
12. GA 27 – **Einleitung in die Philosophie** (Wintersemester 1928/29);
13. GA 09 – **Was ist Metaphysik?** (1929);
14. GA 09 – **Vom Wesen des Grundes** (1929);
15. GA 03 – **Kant und das Problem der Metaphysik** (1929);
16. GA 80 – **Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins** (Vortrag in der Kantgesellschaft Frankfurt 24. Januar 1929);
17. GA 28 – **Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart** (Sommersemester 1929) / Im Anhang: Nachschrift **“Einführung in das akademische Studium”** (Sommersemester 1929);
18. GA 80 – **Die heutige Problemlage der Philosophie** (Vortrag in der Kantgesellschaft Karlsruhe 4. Dezember 1929 und vor der wissenschaftlichen Vereinigung zu Amsterdam 21. März 1930);
19. GA 29/30 – **Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit** (Wintersemester 1929/30);

20. GA 09 – **Vom Wesen der Wahrheit** (1930);
21. GA 31 – **Vom Wesen der menschlichen Freiheit**. Einleitung in die Philosophie (Sommersemester 1930);
22. GA 80 – **Hegel und das Problem der Metaphysik** (Vortrag in der wissenschaftlichen Vereinigung zu Amsterdam 22. März 1930).

APÊNDICE B – PROPOSTA DE DIVISÃO DE SZ

O que se segue é constante das páginas 39-40, do § 8º de SZ. Entretanto, aqui, diferentemente do que proposto no livro, discrimina o que foi publicado à época, sem levar em consideração outras obras de Heidegger que fazem referência a seções não publicadas, pois não cabe, ao menos no interior desta presente dissertação avaliar até que ponto o projeto inicial de SZ veio à luz ou não.

PUBLICADO

1. *Erster Teil*: Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein:
 - a) *Erster Abschnitt*: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins;
 - b) *Zweiter Abschnitt*: Dasein und Zeitlichkeit.

NÃO PUBLICADO

1. *Erster Teil*: Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach dem Sein:
 - c) *Dritter Abschnitt*: Zeit und Sein.
2. *Zweiter Teil*: Grundzüge einer phänomenologischen Destruktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalität:
 - a) *Erster Abschnitt*: Kants Lehre vom Schematismus und der Zeit als Vorstufe einer Problematik der Temporalität;
 - b) *Zweiter Abschnitt*: Das ontologische Fundament des ‘cogito sum’ *Descartes*’ und die Übernahme der mittelalterlichen Ontologie in die Problematik der ‘res cogitans’;
 - c) *Dritter Abschnitt*: Die Abhandlung des *Aristoteles* über die Zeit als Diskrimen der phänomenalen Basis und der Grenzen der antiken Ontologie.