

A COMPREENSÃO DO HORIZONTE TRANSCENDENTAL DO PROBLEMA DO FUNDAMENTO EM HEIDEGGER

UNDERSTANDING THE TRANSCENDENTAL HORIZON OF THE PROBLEM OF GROUND IN HEIDEGGER

Victor Hugo de Oliveira Marques¹

RESUMO:

O presente artigo procura articular tanto a mudança do pensamento de Heidegger depois de *Ser e Tempo* com a tematização do fundamento, qual seja, a caracterização do conceito de transcendência, enquanto estrutura fundamental do *Dasein*, no lugar do cuidado; quanto compreender em que sentido Heidegger descreve o fenômeno da transcendência, na medida em que ela é o recinto do problema do fundamento, atribuindo-lhe um horizonte transcendental. Para tanto, é necessário reconstruir o caminho que Heidegger percorreu na tematização do fundamento, a partir de suas duas obras do final da década de vinte - *Os fundamentos metafísicos da Lógica nos escritos de Leibniz e Da essência do fundamento* -, e seu esforço de delinear uma noção transcendental para o fundamento.

Palavras-chave: Heidegger; Transcendental; Fundamento.

ABSTRACT:

This article tries to articulate both the change of the Heidegger's thought after *Being and Time* with the issue of ground i.e. the care to give rise to the characterization of concept of transcendence like *Dasein*'s fundamental structure; and to understand in that sense Heidegger describes the phenomenon of transcendence to the extent that it's the enclosure of the problem of ground, assigning it a transcendental horizon. To the end, it is necessary to reconstruct the way that Heidegger has done to deal with ground from your two works of the end of the twenty decade - *The metaphysical foundations of logic in the Leibniz's writings and On the essence of ground* - and your effort of to outline a transcendental concept to the ground.

Keywords: Heidegger; Transcendental; Ground.

Considerações Iniciais

A discussão sobre o *fundamento* no pensamento de Heidegger, o que não é estranho, encontra-se no interior da dimensão da questão do sentido do ser enquanto tal. Essa exigência do filósofo o obriga a manter sua tese da diferença ontológica, diferença esta pressuposta na constituição da ontologia fundamental exposta em *Ser e Tempo*, mas não explicitada em sua

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. Professor da Universidade Católica Dom Bosco (Campo Grande-MS). E-mail: vicgo@bol.com.br. Artigo recebido em 25/05/2014 e aprovado para publicação em 01/07/2014.

possibilidade. Intentando uma adequada compreensão fenomenológica da diferença ontológica, as duas obras de Heidegger do final dos anos vinte, a saber: *Os fundamentos metafísicos da Lógica nos escritos de Leibniz* (GA 26) e *Da essência do fundamento* (GA 09), onde está em jogo a temática do fundamento (*Grund*), apontam para a discussão da *Transcendência do Dasein*. Segundo o filósofo, somente a partir desta discussão em específico – da transcendência – entende-se em que base está calcada a referida diferença e de que modo esta diferença possibilita a condição ontológica do fundamento.

Diferentemente de *Ser e Tempo* (1927), a noção de cuidado (*Sorge*) desenvolvida por Heidegger – fenômeno unificador e o todo aglutinador das possibilidades do *Dasein* – após esse tratado, passa a ser compreendida no interior da discussão sobre o fundamento (1928/29) tendo por base o tema da Transcendência (*die Transzendenz*). O cuidado, explica Heidegger no § 41 de *Ser e Tempo*, é o modo de ser do *Dasein* que o determina enquanto aquilo que ele ainda pode ser de modo mais próprio, uma espécie de antecipação (*vorweg*) de si mesmo nas diversas possibilidades existenciais. Esse *poder-ser mais-próprio* (*eigensten SeinKönnen*) do *Dasein* mostra ainda que ele já está sempre além-de-si-mesmo (*über sich hinaus*) e se constitui como abertura ao mundo, é seu modo jogado ou lançado entregue à sua responsabilidade.

Com efeito, na elaboração do projeto denominado Metafísica do *Dasein* – projeto esse subsequente ao tratado de 1927 – Heidegger passa a investigar sobre o problema da fundamentação e na preleção de 1928, publicada com o título *Os fundamentos metafísicos da Lógica nos escritos de Leibniz*, bem como no tratado de 1929, intitulado *Da essência do fundamento*, a noção de cuidado já não mais aparece como essa antecipação do *Dasein*. No lugar dela, Heidegger amplia a compreensão do projetar do *Dasein* indicando uma acepção mais fundamental: a da transcendência (*Transzendenz*). Comenta Jaran (2010, p.210) que:

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

Enquanto o cuidado funcionava como um fenômeno “antecipativo” do próprio si-mesmo do *Dasein*, a transcendência já é o ultrapassamento (*überstieg*) em direção ao si-mesmo. Nada deve antecipar o si-mesmo a não ser o próprio direcionar-se para ele. Esse

“ultrapassar a si mesmo” intrínseco ao *Dasein*, enquanto desvelamento de sua ispeidade, o si-mesmo, lança-o nas possibilidades de seu próprio poder-ser. Além disso, o ultrapassar lança as bases da própria diferença ontológica instaurada pelo *Dasein*, pois ultrapassado a si mesmo como ente, o *Dasein* abre-se para o *si-mesmo* como modo de ser.

Essa tematização da transcendência, efetuada em substituição da noção de cuidado, é para Heidegger o horizonte transcendental de compreensão do fenômeno do fundamento em sua essência², haja vista que: “esclarecer o problema da transcendência significa então esclarecer o próprio problema do fundamento, pois aquela é o âmbito em que pode ser colhido o problema do fundamento” (PAIVA, 1998, p.109). A partir dessas considerações, o caminho a ser percorrido neste artigo será, primeiramente, o esclarecimento fenomenológico do termo transcendência em contraposição aos significados na filosofia, para, em seguida, reconhecer o sentido transcendental da acepção de transcendência na constituição de uma ontologia transcendental.

Caracterização fenomenológica da transcendência

O termo Transcendência, é claro, não é próprio de Heidegger. Entretanto, sua apropriação lhe garante um sentido próprio. Na preleção *Os fundamentos metafísicos da lógica*, Heidegger apresenta a transcendência sob dois sentidos: um verbal e outro filosófico. O sentido verbal, que remete a sua etimologia latina (*transcendere*), tem o mesmo sentido platônico de *ir além de*.³ (HEIDEGGER, 1992, p.160). No segundo, o filosófico, ele distingue duas interpretações: uma epistemológica e outra teológica. O sentido epistemológico de transcendência é aquele que tem por oposto o conceito de imanência, na medida em que por imanência se entende: “o que permanece dentro, a qual se designa aquilo que está no sujeito, dentro da alma, permanecendo na consciência”. (HEIDEGGER, 1992, p. 160). Com efeito, o transcendente seria aquilo que está *fora* da consciência.

² Essa afirmação, com caráter de exclusividade, a saber: *somente a partir da transcendência se evidencia a diferença ontológica*, só é válida para os textos que permeiam *Ser e Tempo* até meados de 1930, pois, após a *Kehre*, a diferença ontológica não mais está necessariamente vinculada com a transcendência do *Dasein*. (DUBOIS, 2004, p. 88).

³ “Confessa também que as coisas inteligíveis não devem apenas ao bem sua inteligibilidade, mas devem-lhe ainda o ser e a essência, conquanto o bem não seja de forma nenhuma a essência, mas esteja **muito acima desta** em dignidade e em poder” (PLATÃO, *Rep.*, VI, 509 b, grifo nosso).

Por outro lado, a transcendência também pode assumir um sentido teológico quando ela implica uma oposição à contingência: “O transcendente, ao contrário, é o que está além de tudo, enquanto aquilo que o condiciona, como incondicionado, mas ao mesmo tempo como a realidade inexequível, que nos excede [*Überschwängliche*]” (HEIDEGGER, 1992, p.161). Esse sentido teológico da transcendência expressa ainda uma gradação tal nos entes que justificaria a diferença entre o ente condicionado e o ente incondicionado, assumida pelo cristianismo com a finalidade de demonstrar a distinção entre criatura e criador, reservando, exclusivamente, ao totalmente transcendente o papel da divindade cristã, o Deus criador.

Efetivamente, prossegue o filósofo, o sentido epistemológico de transcendência não se opõe ao teológico, pelo contrário, possui um sentido comum: “o transcendente, neste duplo sentido, é o Eminente, o ser que ultrapassa e excede toda a experiência” (HEIDEGGER, 1992, p.162). No entanto, essa implicação mútua entre o sentido epistemológico e teológico de transcendência marcou decisivamente todo o pensamento metafísico, justamente pelo modo como ela foi introduzida na própria filosofia. Segundo Heidegger na preleção de 1928, a noção platônica das ideias – uma das referências mais antigas da transcendência – além de determinar o modo de ser dos entes como “ideia intuída”, ao mesmo tempo, reforçou um tipo particular de compreensão dos entes, a saber, a “intuição” (*Anschauung*). Neste caso, toda intuição de ideias pressupõe um espírito que as intui, que, no modo platônico de compreender o ser dos entes, enquanto ideias intuídas por algum tipo de espírito que as intui, resulta apenas num modo de reduplicar os entes, sem determiná-lo em seu ser como já havia criticado Aristóteles⁴.

Assim, Heidegger nota que a relação entre transcendência e doutrina das ideias conduziu a compreensão do ser dos entes a partir do movimento do olhar (contemplar, intuir), i. é, a transcendência foi compreendida como relação entre intuição e intuído, de modo que todo ente intuído está sempre posto *para além de* qualquer intuição. Essa compreensão de transcendência, de certo modo, preparou o terreno para as relações epistemológicas entre sujeito e objeto da modernidade: “isso é preparado já na antiguidade e depois levado para a relação epistemológica de sujeito e objeto, de modo a orientar o problema da transcendência”

⁴ Afirma Heidegger (1992, p.182-183): “O olhar para o qual tudo converge tem por seu correlato uma definida totalmente parcial concepção de ser. Na *idéa, theoria, intuitus*, intuição essencial, o recurso é ter uma consciência que olha, um recurso tão incapaz de resolver o problema da transcendência que nem mesmo é capaz de ver o fenômeno da transcendência. [...] Enquanto o ser for atribuído às ideias em si mesmas, elas serão apenas uma reduplicação dos entes, como disse Aristóteles”.

(HEIDEGGER, 1992, p.183). Logo, a questão central levantada por Heidegger, que marca a história do sentido da transcendência, é que ela, nesses termos, admite um dentro de nós e um fora de nós. Especificadamente, o problema surge de modo a pôr em questão a possibilidade da ultrapassagem do sujeito que intui em direção ao objeto a ser intuído:

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

Para resolver o problema instaurado pela transcendência, enquanto saída para fora do sujeito em direção ao objeto, Heidegger lança mão da noção de intencionalidade, tal como entende Husserl, a fim de ampliar o modo de compreensão da transcendência. Não obstante, a ruptura de Heidegger com Husserl ocorre, principalmente, quando este último apresenta a consciência e sua estrutura intencional como horizonte transcendental, o que significa que, para Heidegger, Husserl não estaria de todo errado quando propõe a intencionalidade. Seu erro, talvez, foi não tê-la tematizada a partir de uma originariedade tal que pudesse mostrá-la em sua essência, à luz da questão do sentido do ser, dissolvendo os pseudo-problemas engendrados pela epistemologia na relação entre sujeito e objeto. Husserl, portanto, haveria se equivocado no modo de compreender o âmbito transcendental.

Sentido heideggeriano da Transcendência: A Ontologia transcendental

Em *Ser e Tempo*, ao contrário de outros, a transcendência não é um conceito que aparece tematizado numa base originária⁵. Mesmo assim, suas breves aparições já indicam certo teor de importância para a constituição da ontologia fundamental. Já no início desse tratado, afirma Heidegger sobre a transcendência:

⁵ “É algo notável que a relevância do conceito de “transcendência” de Heidegger em sua ontologia fundamental só é encontrada mais completamente em suas preleções do que em *Ser e Tempo*. Transcendência pode ser o termo que Heidegger prefira como elemento estrutural chave da análise do Dasein neste livro, mas não entra nele até sua última exposição, no §69. Enquanto caracterização adequada do Dasein, ele é muito mais aquilo que conduz a longa tematização do que aquilo partir do qual deveria proceder toda exposição. Em resumo, a tradicional concepção de transcendência do mundo é embasada na fundamental transcendência do *Dasein*” (BRUZINA, 2007, p.133).

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

Nessa passagem, a própria aceção de ser é tomada enquanto *transcendens*, i. é, o que se deve entender por ser extrapola toda e qualquer noção ôntica que lhe pretenda determinar⁶. Ulteriormente, Heidegger, em uma nota marginal de seu exemplar de uso comumente chamada de “exemplar da cabana” (CASTILHO, 2012, p.35), explica sobre essa referência do ser ao *transcendens*:

[...] decerto, *transcendens* – apesar de toda sua ressonância metafísica – não à maneira escolástica e greco-platônica do κοινόν, e sim transcendência como estática-temporalidade (Temporalität)-temporalidade (Zeitlichkeit); mas “horizonte”! O Ser [Seyn] “pôs um teto cobrindo” o ente [Seyendes]. Mas transcendência a partir da verdade do ser: o Ereignis [acontecer apropriante]. (HEIDEGGER, 2012, p.129).

Mesmo depois das mudanças ocorridas em seu pensamento, como se percebe pelo excerto acima, Heidegger mantém a idéia original de que o *transcendens*, não pertencendo à metafísica em geral, deve ser necessariamente reconduzido à questão da verdade do ser. A determinação ontológica da transcendência (reconduzida à luz da questão do sentido do ser) já antecipa o traço mais importante para a discussão do fundamento que será desenvolvida um ano depois em sua preleção sobre Lógica, a saber: “a possibilidade e a necessidade da individuação mais radical”⁷. Além do mais, a transcendência está vinculada à noção de abertura do *Dasein*. Este, enquanto ente que pergunta pelo sentido do ser e ao mesmo tempo é determinado por este mesmo sentido, estabelece uma relação consigo mesmo se colocando numa situação hermenêutica de abertura “para si mesmo em seu poder-ser mais próprio” (HEIDEGGER, 1988, p.290). Nesse sentido, a compreensão de seu ser leva o *Dasein* a transcender-se como abertura para si mesmo.

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

⁶ Comenta Pasqua (1993, p.30): “O ser diz respeito a cada ente. E, por certo, se o ente não fosse, não estaria aqui para poder interrogar-se sobre o ser! Mas, o próprio ser não é um ente. Transcende-o: ‘O ser é o transcendens puro e simples’. Contudo, esta transcendência não é, para Heidegger, a do Ser soberano e independente dos entes e que é o nome de Deus na metafísica cristã. É a ‘transcendência’ de um ser envolvido nos entes e arrastado com eles no seu curso em direção a um ‘horizonte’ inacessível”.

⁷ Aqui, faz-se alusão à tematização da liberdade.

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

A transcendência, esta abertura originária do *Dasein*, aparece como o modo que se deve responder ao problema do mundo. É neste sentido que se deve compreender o que já havia sido dito na alínea “C” do §7 e não explicitado: “Toda e qualquer abertura do ser enquanto *transcendens* é conhecimento transcendental” (HEIDEGGER, 1988, p.69), já que um ano depois Heidegger escreveria: o “mundo é um conceito transcendental em sentido estreito” (HEIDEGGER, 1992, p.170). Dizendo de outra forma, Heidegger quer entender uma relação possível entre a noção de transcendência e a de mundo desenvolvida em *Ser e Tempo*, só que agora a partir da perspectiva transcendental, pois, segundo ele, transcender é remeter-se ao mundo.

Um ano depois de *Ser e Tempo*, a transcendência é posta como algo digno de tematização e condição *sine qua non* para a exposição da discussão do fundamento na preleção sobre Lógica de 1928 (*Os fundamentos metafísicos da lógica*). Subsequente a esse tratado, em *Da essência do fundamento*, o filósofo da Floresta Negra reafirma a importância da aceção da transcendência como “recinto em cujo interior se deverá confrontar o problema do fundamento” (HEIDEGGER, 2007, p.35), desde que aquela seja vista em sentido transcendental. Não obstante, Heidegger não deixa tão claro assim de que modo deve ser pensado o transcendental, apenas afirma que ele não corresponde totalmente à tradição da filosofia transcendental kantiana que alcançou Husserl, mas também não a nega por completo:

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

Para compreender em que sentido Heidegger discute a transcendência e até que ponto esse conceito deve funcionar como horizonte de fundamentação, é necessário aclarar o próprio sentido do transcendental. No tratado *Da essência do fundamento*, uma assertiva de Heidegger talvez pudesse funcionar como uma definição de transcendental: “tudo o que faz essencialmente parte da transcendência e dela toma de empréstimo a sua possibilidade interna” (HEIDEGGER, 2007, p.41). Primariamente, o que se pode dizer da compreensão

heideggeriana do transcendental é que ela não possui o sentido gnosiológico nem como pensara o kantismo, nem como propôs Husserl, pois está articulada essencialmente à noção ontológica da transcendência: “Sem dúvida, o que significa ‘transcendental’ não pode ir buscar-se a uma filosofia a que se atribui o ‘transcendental’ como ‘ponto de vista’ e porventura gnosiológico” (HEIDEGGER, 2007, pp.41.43).

Mesmo assim, o tratado de 1929 não descarta a importância de Kant para o esclarecimento do sentido originário do transcendental: “Isto não exclui a constatação de que justamente Kant reconheceu o ‘transcendental’ como um problema da possibilidade interna da ontologia em geral [...]” (HEIDEGGER, 2007, p.43), até porque: “A problemática ontológica tem tão pouco a ver com o ‘realismo’ que justamente Kant, na e com sua abordagem transcendental, pôde realizar o primeiro passo decisivo para uma expressa fundamentação da ontologia, desde Platão e Aristóteles” (HEIDEGGER, 2007, p.29). E finaliza: “Em Kant, ‘transcendental’ tem um significado equivalente ao ontológico, mas pertencendo à ontologia da ‘natureza’ no amplo sentido. Para nós, o termo tem um significado equivalente à ‘ontológico-fundamental’.” (HEIDEGGER, 1992, p.170). Que diferenças caracterizam a crítica de Heidegger à filosofia transcendental de modo a considerá-la como ontologia, e mais precisamente, o modo de ser da transcendência do *Dasein* para o mundo?

Na leitura de Heidegger, Kant foi quem deu o primeiro passo para a constituição de uma ontologia a partir da reflexão transcendental⁸. Isto é possível na medida em que, consoante Heidegger, “a intenção filosófica fundamental da obra de Kant não consiste em mostrar a impossibilidade da metafísica, mas, inversamente, encontrar a base firme da sua possibilidade [...]” (BLANC, 1998, p. 287). Esse argumento mostra a crítica heideggeriana à interpretação epistemológica e anti-metafísica Neo-kantiana de Kant. O dito “primeiro passo”, a partir da revolução copernicana para a fundação da metafísica, foi o de levantar o problema da possibilidade do conhecimento ontológico, i. é, o conhecimento dos entes. Sendo assim, a preocupação kantiana não era estritamente metafísica, sendo esta entendida como pensava a tradição escolástica, senão “remontar as suas condições transcendentais de possibilidade” (BLANC, 1998, p.291). Nessas condições, o domínio a partir do qual se constitui a metafísica

⁸ “A obra Kant e o Problema da Metafísica é consagrada à elaboração da primeira etapa da retomação, ou seja, à explicitação do resultado autêntico da fundação kantiana da metafísica” (BLANC, 1998, p.289).

é seu fundamento, i. é toda a reflexão transcendental kantiana diz respeito à instauração do fundamento da metafísica.

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

A passagem da pergunta pelas condições de possibilidade de todo e qualquer conhecimento, o transcendental kantiano, para a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento ontológico, enquanto analítica do *Dasein*, define o sentido do transcendental para Heidegger. De acordo com este pensador, as condições de possibilidade de todo e qualquer conhecimento ontológico, no qual se põe em questão o sentido do ser, deve ter por horizonte a analítica do *Dasein*. Deduz-se que Heidegger compreende a transcendentalidade como ontologia transcendental, ou também como ontologia fundamental⁹ que tem por ponto de partida a análise existencial do *Dasein*. Por isso, como comenta Blanc (1984, p.69), as relações entre transcendência e transcendental em Heidegger, predominam muito mais um sentido kantiano, que o husserliano: “O transcendental característico da razão kantiana torna-se desta maneira a transcendência constitutiva do ser-aí [*Dasein*]”

Por fim, pode-se compreender o horizonte de compreensão da transcendência no pensamento heideggeriano. A antiga tese do mundo transcendente, independente daquele que

⁹ “Não deixa, porém de ser significativo e determinante, para o destino do pensamento de Heidegger, que a ontologia fundamental tivesse sido originalmente concebida, a partir do modelo de uma filosofia transcendental, como uma analítica das estruturas ontológicas do homem” (BLANC, 1984, p.48).

o compreende, seria um equívoco em nível epistemológico e demandaria uma determinação em níveis mais originários, o nível ontológico. A intuição husserliana da intencionalidade, para Heidegger, apenas se equivoca em atribuir à consciência este papel intencional, pois a intencionalidade mesma deve ser vista a partir da transcendência: “... até este ponto está determinado que a intencionalidade tem por base a transcendência...” (HEIDEGGER, 1992, p.168). A aparente dificuldade trazida pelo transcendente para a epistemologia, portanto, se diluiria quando a compreensão do ser que está envolvida em tal tese for tematizada, dando a devida primazia à ontologia.

Com isso, Heidegger instaura sua filosofia como ontologia transcendental e remete o problema da relação entre subjetividade e constituição do mundo, o problema da transcendência, a uma compreensão do ser capaz de liberar o horizonte de compreensão da própria ontologia que, a seu ver, deve estar “doada previamente” (DUBOIS, 2004, p.76). Essa compreensão do ser *a priori* capaz de resolver o problema da transcendência é a mesma que constitui essencialmente o *Dasein*. *Ser e Tempo*, na tematização essencial do *Dasein*, atribuiu a este a constituição essencial de ser-no-mundo. Portanto, Heidegger conclui que há uma identificação entre transcendência e ser-no-mundo.

Transcendência e Ser-no-mundo

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

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

O acontecer próprio do ente, não é um constitutivo ontológico de qualquer ente, mas uma “constituição fundamental deste ente antes de todo o comportamento” (HEIDEGGER, 2007, p.37). Para que haja uma compreensão contraditória é necessário anteriormente já ter ocorrido a ultrapassagem. Portanto, não se pode utilizar aqui a noção de ‘sujeito puro’ que existe, em sentido idealista, antes do objeto, fazendo da transcendência uma relação entre sujeito e objeto, pois um ente de tal natureza só existe e só pode existir ultrapassado.

Esse ente constituído pela transcendência é o *Dasein*. Heidegger, na preleção de 1928, faz notar que o *Dasein* satisfaz essa exigência na medida em que ele não tem a opção de transcender ou não, como se o ultrapassamento dependesse de uma vontade sua. Pelo contrário, existir já é ultrapassar: “[...] *Dasein* não é um tipo de existência, e então, ocasionalmente alcança um ultrapassamento para fora de si, mas a existência, originariamente, significa ultrapassar” (HEIDEGGER, 1992, p.165). Desse modo, a transcendência não poderá ser tomada como contemplação puramente teórica de objetos já existentes, sobre os quais o *Dasein*, tomando-os como alvo da sua intuição neles viesse a projectar a inteligibilidade do ser. Ela assume, na medida em que é constituição ontológica fundamental de todo comportamento do *Dasein*, não mais um caráter epistemológico de compreensão cognitiva dos entes, mas “possibilita algo como a existência em geral e, por conseguinte, também um mover-se no espaço” (HEIDEGGER, 2007, p.37).

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

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

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

Sem dúvida, num primeiro momento, a caracterização da transcendência como estrutura fundamental da ‘subjectividade’ de pouco nos servirá para a exploração da constituição do estar-aí (Dasein). Pelo contrário, uma vez que agora nos está proibido introduzir um conceito de sujeito explícita ou implicitamente, a transcendência também não pode determinar-se como ‘relação sujeito-objeto’. Além disso, porém, o estar-aí transcendente (uma expressão já tautológica) não ultrapassa nem uma ‘barreira’ posta diante do sujeito e forçando-o primeiro a permanecer em si (imanência), nem um ‘precipício’, que o separa do objecto (HEIDEGGER, 2007, p.39).

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

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

O *Dasein* como transcendente (que permanece na ultrapassagem) ultrapassa a si mesmo como ente e direciona-se para *si-mesmo (selbst)*¹⁰. Isso quer dizer que a ultrapassagem é “uma transcendência a partir da qual é possível ao *Dasein* voltar-se de modo mais próprio às coisas, ao ser-com e a si mesmo” (PAIVA, 1998, p.111). Nessa perspectiva, a transcendência,

¹⁰ Silva (2008, p.28) comenta sobre a alusão da ipseidade na transcendência: “A referência a si mesmo (*Selbst*) evocada por Heidegger constitui uma espécie de recusa a um certo psicologismo, bem como ao binômio essência-existência que marcou a tradição metafísica. Tratava-se, para esta, de saber quem existia antes. Uma espécie de essência do sujeito, ou um sujeito em si não é mais possível de se entender na metafísica fundacional inaugurada por Heidegger. Sujeito, doravante, só existe no e com o mundo. Desde sempre, para Heidegger, sujeito e mundo são elementos indissociáveis no plano da existência e do conhecimento”.

diz Heidegger, “constitui a ipseidade (*Selbstheit*)”, pois ela revela o que o *Dasein* é enquanto si-mesmo e, ao mesmo tempo, aquilo que ele não é, já que é a abertura do horizonte de compreensão ontológica na qual o ente é ultrapassado para ser desvelado em seu ser. Na ultrapassagem se dá a diferença ontológica (HEIDEGGER, 2007, p.31), pois, na “ultrapassagem de si mesmo, o Abismo (*Abgrund*) é aberto, no qual o *Dasein*, em cada caso, é para si mesmo” (HEIDEGGER, 1992, p.182). É na ultrapassagem, enquanto transcendência do *Dasein* para si mesmo, que se abre o abismo da diferença entre ser e ente: “Este diferenciar, a ascensão do ente para o ser, designa Heidegger por ‘transcendência’” (PÖGGELER, *s.d.*, p.93).

Entre ser e ente, portanto, não há nada e ao mesmo tempo um abismo os separa. Esse, portanto, é o paradoxo da ontologia heideggeriana, o motor de sua filosofia. De modo mais claro, o “ente privilegiado” ao perguntar por si mesmo em seu ser¹¹, se coloca em condição hermenêutica de ultrapassagem, i. é, se abre para compreender o ser, uma vez que um sentido já se manifestou mediante a pré-compreensão que o *Dasein* possui dele. Essa abertura (movimento de resposta e não de causa) ocorrida no ente que se pergunta pelo seu ser, além de estabelecer o horizonte fenomenal onde os entes são referenciados em seu ser, revela o modo de ser do *Dasein* e é caracterizada pela terminologia heideggeriana de transcendência ou ultrapassagem. Logo, o *Dasein* constitui o primeiro pólo de compreensão da transcendência, é o ponto de partida da ultrapassagem.

A transcendência, na medida que constitui o ultrapassamento dos entes pelo *Dasein*, o faz em direção a si mesmo. De acordo com Heidegger, o “*direcionar-se para*” constituinte do ultrapassamento chama-se mundo¹² (HEIDEGGER, 1992, p.166), ou seja, “a ultrapassagem acontece dentro de um espaço onde o ente revela sempre o ser. A esse espaço podemos

¹¹ “Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser.” (HEIDEGGER, 1988, p.33).

¹² O problema do mundo em Heidegger, em si mesmo, é uma temática própria que demanda maiores delongas. Neste sentido, a problematização da acepção heideggeriana de mundo se faz desnecessária, ainda que para este artigo ela esteja pressuposta. O que se pode dizer do mundo em relação à transcendência é que esta relação deve ser compreendida em nível transcendental, i. é, deve se referir às condições de possibilidade da própria compreensão ontológica. Neste sentido, o mundo deixa de ser pensado como a somatória ou encadeamento empírico dos entes e passa a constituir a possibilidade mesma de totalidade. Essa possibilidade de constituição da totalidade se dá apenas com o *Dasein* em seu transcender. Do mesmo modo que o *Dasein* se abre para totalidade do mundo ele o faz situado no mesmo, revelando seu modo próprio de ser “no-mundo”. O mundo, portanto, muito mais que algum ente é a possibilidade de revelação das relações ontológicas dos entes, ou seja, é aquilo a partir do qual o *Dasein* anuncia não só os existentes com os quais pode entrar em relação, mas ainda como é que essas relações podem ser formadas.

chamar mundo” (SILVA, 2008, p.28). Ou ainda, “transcender expressa um horizonte em direção ao qual se transcende” (PAIVA, 1998, p.111), esse horizonte “não se realiza e não se exaure no ente particular, mas na totalidade” (PAIVA, 1998, p.111), no mundo. De certo modo, Heidegger oferece com a transcendência a garantia do próprio sentido de unidade dos fenômenos enquanto constituição de mundo; quer dizer, a transcendência confere sentido para aquilo que deve ser compreendido por mundo, a transcendência do *Dasein* se verifica no sentido do próprio mundo, considerando este como unidade e totalidade.

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

Considerações Finais

A importância da transcendência para a constituição fundamental do *Dasein* enquanto ser-no-mundo se dá justamente na medida em que o “*direcionar-se*” do ultrapassamento é o próprio mundo, pois na abertura do *Dasein* para seu ser este se constitui existencialmente como ser-no-mundo. Se a meta do ente no movimento da transcendência é o *Dasein* enquanto ser-no-mundo, não há possibilidades de transcender fora de uma abertura de mundo, sem estabelecer as relações possíveis consigo e com os entes. Por isso, Heidegger compreende que a tematização do mundo não é simplesmente uma constituição *a posteriori* oriunda da transcendência, senão que é tão originário quanto o ultrapassamento, pois, “o mundo constitui a estrutura unitária da transcendência” (HEIDEGGER, 2007, p.41). Há, desse modo, uma circularidade entre a transcendência e o mundo, sendo ambos considerados transcendentais,

como continua o filósofo, “enquanto pertencente a tal estrutura [da transcendência], o conceito de mundo chama-se transcendental” (HEIDEGGER, 2007, p.41). O mundo é transcendental já que sua compreensão se dá a partir do movimento da transcendência, ou seja, ele pertence à constituição essencial do *Dasein* que é compreendido mediante a analítica existencial que por sua vez é o mesmo que ontologia transcendental.

Contudo, para Heidegger, a explicitação da transcendência enquanto ser-no-mundo em âmbito transcendental não só procura resolver os problemas entre subjetividade e objetividade, mas ainda possui um segundo sentido que, para este estudo, é impreterivelmente essencial. O interesse de Heidegger com a clarificação do sentido da transcendência está justamente no fato de que tal temática remete ao que Blanc (1998, p.295) denomina de “domínio de origem”, i. é, a dimensão que assegura originalmente o acesso ao ser, e por isso mesmo, instaura a compreensão do fundamento. A temática da transcendência em termos transcendentais conduziu a discussão para os fundamentos da metafísica, enquanto condição de possibilidade do conhecimento do ser. Mas não é só a possibilidade da fundamentação da metafísica, a partir da tematização do ser, que alcança o fenômeno do próprio fundamento em geral, pois, como diz Heidegger, “o fundamento pertence ao ser”. Nesse sentido é que se compreende que a transcendência é o recinto para a compreensão do fundamento, é o “domínio de origem” no qual é possível compreender a própria constituição da fundamentação. E “nesta relação se encontra o domínio da liberdade” (PAIVA, 1998, p.106).

Referências Bibliográficas

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

_____. **Estudos sobre o ser**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, v.1.

BRUZINA, R. **Edmund Husserl and Eugen Fink: beginnings and ends in phenomenology, 1928–1938**. New Haven: Yale University Press, 2004.

CASTILHO, F. “Nota explicativa”. In: HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Edição em alemão e português. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

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

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

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

_____. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 7. Ed. 2000, parte II.

_____. **Ser e Tempo**. Edição em alemão e português. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

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

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

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

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

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

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

SILVA, B. L. “A questão de mundo como problema em Heidegger”. **Cadernos UFS - FILOSOFIA**, **6** (5), 2008, pp. 21-32.