



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ARNIN ROMMEL PINHEIRO BRAGA**

**A QUESTÃO DA FINITUDE  
NOS ESCRITOS DE HEIDEGGER DE 1927-1930:  
TRANSCENDÊNCIA, MUNDO E LIBERDADE.**

**BELÉM-PA  
2019**

ARNIN ROMMEL PINHEIRO BRAGA

**A QUESTÃO DA FINITUDE  
NOS ESCRITOS DE HEIDEGGER DE 1927-1930:  
TRANSCENDÊNCIA, MUNDO E LIBERDADE.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Pará (UFPA) como requisito para obtenção do título de Mestre, na área de concentração de Teoria do Conhecimento, Epistemologia e Filosofia da Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Nelson José de Souza Júnior.

BELÉM-PA  
2019

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

---

B813q Braga, Arnin Rommel Pinheiro.  
A Questão da Finitude nos Escritos de Heidegger de 1927-1930: Transcendência, Mundo e Liberdade /  
Arnin Rommel Pinheiro Braga, . — 2019.  
129 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Nelson José de Souza Júnior  
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

1. Heidegger. 2. Finitude. 3. Transcendência. 4. Mundo. 5. Liberdade. I. Título.  
CDD 121

---

CDD 121

ARNIN ROMMEL PINHEIRO BRAGA

**A QUESTÃO DA FINITUDE  
NOS ESCRITOS DE HEIDEGGER DE 1927-1930:  
TRANSCENDÊNCIA, MUNDO E LIBERDADE.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Pará (UFPA) como requisito para obtenção do título de Mestre, na área de concentração de Teoria do Conhecimento, Epistemologia e Filosofia da Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Nelson José de Souza Júnior.

**Aprovada em:**

**Banca Examinadora:**

---

Prof. Dr. Nelson José de Souza Júnior  
(UFPA – Orientador)

---

Prof. Dr. Cezar Luís Seibt  
(UFPA – Examinador Externo)

---

Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira Barros  
(UFPA – Examinador Interno)

---

Prof. Dr. Fabio Fonseca de Castro  
(UFPA – Suplente)

BELÉM-PA  
2019

A meu avô, José Eugênio Reis Braga  
(*in memórian*)

Aos meus mestres de interioridade e grandes amigos  
que o carisma de Santo Agostinho me permitiu chamar de irmãos:  
Fr. José Lorenzo Gómez (OAR),  
Fr. José Manuel González Durán (OAR)  
e Fr. Miguel Ángel Hernández Domínguez (OAR)

## AGRADECIMENTOS

Agradeço de forma especial ao meu orientador, Prof. Dr. Nelson José de Souza Júnior, que desde o primeiro momento desta pesquisa não somente mostrou grande solicitude em me ajudar, como também, introduziu-me nas reflexões heideggerianas sobre a etapa da “Metafísica do *Dasein*”. Minha sincera gratidão.

A todo o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Pará (UFPA) que, com seu trabalho e dedicação, possibilitam a reflexão e o desenvolvimento da Filosofia no Norte do país.

Aos meus queridos pais José Roberto Ferreira Braga e Eliete Pinheiro Braga, e a meus amados irmãos Erwin Di Tarso Pinheiro Braga e Adler Pinheiro Braga, que sempre se fizeram presentes em minha vida e souberam me ensinar valores, fundando os alicerces de minha educação e caráter.

Ao meu amigo, Prof. Dr. Antonio Sérgio da Costa Nunes, a primeira pessoa que me acolheu na UFPA e estendeu-me à mão nesta instituição, mostrando-me, com suas iniciativas e projetos, que é possível um diálogo frutífero da filosofia com as outras áreas do conhecimento.

Aos meus amigos do Grupo de Pesquisa em Filosofia Temática (GFT) da UFPA, pela companhia cálida e descontraída nas reuniões, seminários e projetos realizados entre nós.

Aos meus amigos e colegas da turma de mestrado em Filosofia do ano de 2017: Felipe Sampaio, Luiz Filipe Seixas, Ana Paula Rosa, Bryan Sáenz, Henrique Santos, Elias Moraes, Kellimeire Campos, Marco Antonio Bezerra, Marcos Felipe de Souza e Paulo Gomes.

Às minhas amigas Dra. Raiany Silva e Dra. Hellem Ferreira pela importante ajuda e suporte dados a mim durante a produção desta pesquisa.

À Ordem dos Agostinianos Recoletos que, durante oito anos, deram-me toda a base humana e intelectual que formaram o que sou hoje.

Por fim, agradeço a Deus, que nos limites da razão mostra-se como um Mistério oculto por trás do véu fenomênico do nada – o não do ente; mas que por meio da Revelação cristã mostra-se como uma realidade pessoal, Jesus Cristo, capaz de dar sentido aos anseios mais profundos do ser humano. Por trás do véu fenomênico do nada, o Mistério, em sua absoluta liberdade, diz: “Eu Sou”.

*“Que maravilhosos são esses seres  
que interpretam o que não pode ser interpretado,  
lêem o que nunca foi escrito,  
sujeitam ao seu domínio o caótico  
e encontram caminhos mesmo na eterna escuridão”*

(Hugo Von Hofmannsthal, em *“Der Tor und der Tod”*, 1906)

*“No fundo escuro do copo  
aparece o nada da luz.  
A luz escura do divino  
é esta: a luz do nada”*

(Wilhelm Weischedel, em *“Das Licht des Nichts”*, 1975)

## RESUMO

A problemática da finitude como o horizonte de manifestação do Ser é uma das principais temáticas dentro do pensamento de Heidegger. No entanto, ela ganha aspectos novos e evolui a cada etapa do pensamento deste autor, o que dificulta o exercício de tratar este tema desde uma visão mais ampla de sua filosofia. Neste sentido, esta pesquisa busca abordar a questão da finitude a partir da etapa do pensamento heideggeriano conhecida como a “Metafísica do *Dasein*”, ou seja, desde os escritos imediatamente posteriores a publicação de *Ser e Tempo* (1927) e anteriores a obra *Sobre a Essência da Verdade* (1930), mais precisamente nas obras *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (1927), *As Fundações Metafísicas da Lógica* (1928), *A Essência do Fundamento* (1929), *Introdução à Filosofia* (1928-1929), *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão* (1929-1930) e *A Essência da Liberdade Humana: Introdução à Filosofia* (1930). Visto que são nestes escritos onde Heidegger começa a abordar a questão da compreensão do Ser na finitude de uma maneira mais radical do que a proposta anteriormente em *Ser e Tempo*. Em outras palavras, Heidegger promove um movimento reflexivo de radicalização da estrutura fundamental da “preocupação” (*Sorge*), que o leva ao deslocamento da questão do sentido do Ser na finitude do âmbito estrito do *ser-aí* entendido como “ser-para-a-morte” (*Sein-zum-tode*), para uma reflexão mais profunda a partir dos conceitos de Transcendência, Mundo e Liberdade do *Dasein*. Esta radicalização inaugura uma série de questões entre as quais está inserida a pergunta primordial desta pesquisa: como Heidegger radicaliza o problema da finitude como horizonte de compreensão do Ser a partir da transcendência do *Dasein*, do fenômeno mundo e da liberdade do *ser-aí*? A explicitação conceitual destes três termos nucleares da “Metafísica do *Dasein*” – Transcendência, Mundo e Liberdade – revelará as condições de possibilidade para o desvelamento do ser dos entes a partir da compreensão do Ser, na qual não se recorre mais a uma esfera além (Deus, por exemplo) ou em contraposição ao ente (relação sujeito-objeto), mas que se fundamenta no horizonte da finitude garantido pela estrutura ontológica fundamental de “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*).

**Palavras-Chave:** Heidegger. Finitude. Transcendência. Mundo. Liberdade.

## RESUMÉ

La problématique de la finitude comme horizon de la manifestation de l'Être est l'un des principaux thèmes dans la pensée de Heidegger. Cependant, elle gagne des aspects nouveaux et évolue à chaque étape de la pensée de cet auteur, c'est ce qui met en difficulté l'exercice de traiter ce thème dans une vision plus large de la philosophie. En ce sens, cette recherche vise la question de la finitude à partir de l'étape de la pensée heideggerienne connue comme "Métaphysique du *Dasein*", ou soit, en commençant par des écrits immédiatement postérieurs à la publication d'*Être et le Temps* (1927) et antérieurs à l'oeuvre *De l'Essence de la Vérité* (1930), mais précisément dans les oeuvres *Les Problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie* (1927), *Les Fondations Métaphysiques de la Logique* (1928), *De l'Essence du Fondement* (1929), *Introduction à la philosophie* (1928-1929), *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique: Monde, Finitude, Solitude* (1929-1930) et *L'Essence de la Liberté Humaine: Introduction à la Philosophie* (1930). C'est dans ces écrits que Heidegger commence à aborder la question de la compréhension de l'Être dans la finitude de façon plus radicale que dans le propos antérieur à *Être et le Temps*. En d'autres mots, Heidegger promeut un mouvement réflexif de radicalisation de la structure fondamentale de la 'souci' (*Sorge*), qui le conduit à l'éloignement de la question du sens de l'Être dans la finitude du cadre étroit de l'être-là compris comme 'être-pour-la-mort' (*Sein-zum-tode*), pour une réflexion plus profonde à partir des concepts de Transcendance, Monde et Liberté du *Dasein*. Cette radicalisation inaugure une série des questions entre lesquelles se trouve la question principale de cette recherche: comment Heidegger radicalise le problème de finitude comme horizon de compréhension de l'Être à partir de la transcendance du *Dasein*, du phénomène monde et de la liberté de l'être-là. L'explication conceptuelle de ces trois termes nucléaires de la "Métaphysique du *Dasein*"- Transcendance, Monde et Liberté, révélera les conditions de possibilité pour le dévoilement de l'être des étants à partir de la compréhension de l'Être, en quoi on ne peut faire un recours mais à une sphère au-delà (Dieu, par exemple) ou en contre position à l'étant (relation sujet-objet) mais qui a comme fondement l'horizon de la finitude qui se présente comme garantie par la structure ontologique fondamentale de "l'être-au-monde" (*In-der-Welt-sein*).

**Mots clés:** Heidegger. Finitude. Transcendance. Monde. Liberté.

## SUMÁRIO

<b>1 – INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>2 – DA COMPREENSÃO DO SER NA FINITUDE À TRANSCENDÊNCIA DO DASEIN.....</b>	<b>17</b>
2.1 – O problema do sentido do Ser e a questão da finitude em <i>Ser e Tempo</i> .....	18
2.2 A radicalização da compreensão do Ser na finitude: a Metafísica do <i>Dasein</i> .....	24
2.3 A Transcendência do <i>Dasein</i> como unidade estrutural entre <i>ser-aí</i> e mundo .....	34
<b>3. DA TRANSCENDÊNCIA DO DASEIN AO FENÔMENO MUNDO EM UNIDADE COM O SER-AÍ .....</b>	<b>57</b>
3.1 A busca por uma conceituação do fenômeno mundo em <i>Ser e Tempo</i> .....	60
3.2 O fenômeno mundo para o <i>Dasein</i> mítico .....	68
3.3 A conceituação do fenômeno mundo na história da Filosofia.....	73
3.4 A finitude como unidade entre <i>ser-aí</i> e mundo: o homem como “formador de mundo”.....	85
<b>4. A LIBERDADE COMO ARTICULAÇÃO PRIMORDIAL ENTRE TRANSCENDÊNCIA E MUNDO .....</b>	<b>95</b>
4.1 De <i>Ser e Tempo</i> para <i>As Fundações Metafísicas da Lógica</i> : da Liberdade como “deixar-ser” ao “em-vista-de” .....	98
4.2 A Liberdade como Fundamento.....	105
4.3 A Essência da Liberdade.....	113
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>121</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>127</b>

## 1 – INTRODUÇÃO

A busca por definir um horizonte de compreensão do sentido do Ser, a partir da finitude inerente ao fenômeno da existência, revela-se como a pretensão fundamental desta pesquisa. Para tanto, recorre-se às importantes reflexões de Heidegger sobre a problemática da finitude como o horizonte de compreensão do sentido do Ser. No entanto, tais considerações deste filósofo ganham aspectos novos a cada etapa de seu pensamento, o que dificulta o exercício de tratar este tema desde uma visão mais ampla de sua filosofia.

Neste sentido, em seu importante tratado de 1927, *Ser e Tempo*, Heidegger apresenta uma importante reflexão sobre a possibilidade da compreensão do sentido do Ser por meio da temporalidade e da finitude, entendidas a partir das estruturas ontológicas do ente que se relaciona com o Ser: o *Dasein*. Nesta obra, o filósofo em questão revela que a estrutura ontológica do *ser-aí* que garante unitariamente o sentido do Ser na finitude é a “preocupação”<sup>1</sup> (*Sorge*), possibilitada em sua totalidade pela própria temporalidade inerente à existência do *Dasein*, entendido como um “ser-para-a-morte” (*sein-zum-tode*). No entanto, apenas alguns meses após a publicação de *Ser e Tempo*, é possível notar como Heidegger promove um movimento reflexivo de radicalização desta estrutura fundamental da “preocupação”, que o leva em direção à uma reflexão da compreensão do sentido do Ser na finitude a partir dos conceitos de *transcendência, mundo e liberdade* do *Dasein*. E é neste breve, porém produtivo período, entre a publicação de *Ser e Tempo* e a obra *Sobre a Essência da Verdade* (1930), que esta pesquisa tem seu fundamento. Situando-se nas recentes investigações da chamada etapa da “Metafísica do *Dasein*”.<sup>2</sup>

Esta radicalização da problemática do sentido do Ser na finitude empreendida por Heidegger em seus escritos de 1927-1930 inaugura uma série de questões, entre as quais está inserida a pergunta primordial desta dissertação: como Heidegger radicaliza o problema da

<sup>1</sup> Nas variadas traduções da obra *Ser e Tempo* para o português, o termo alemão *Sorge* é muitas vezes traduzido como “cuidado”, de tal forma que esta tornou-se a tradução mais comum. No entanto, a partir de 2012, a tradução de Fausto Castillo de *Ser e Tempo* traduz o termo *Sorge* por “preocupação”. Neste sentido, como esta pesquisa tem como referência a obra deste tradutor, utilizaremos preferencialmente a expressão “preocupação” para referir-nos ao termo alemão *Sorge*.

<sup>2</sup> Aqui deve-se destacar principalmente os estudos de Theodore Kisiel (Cf. KISIEL, Theodore. *The Demise of Being and Time: 1927-1930*. In: POLT, Richard. *Heidegger's Being and Time: critical essays*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2005, pp. 189-214); Jean Grondin (Cf. GRONDIN, Jean. *Heidegger et le problème de la métaphysique*. In : *Dioti*, n. VI, p. 163-204, 1999); e Steven Crowell (Cf. CROWELL, Steven. *Metaphysics, Metontology, and the End of Being and Time*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 60, No. 2, pp. 307-331, 2000) que, a partir dos anos 2000, iniciaram o estudo sistemático das novas publicações realizadas pela *Gesamtausgabe* referentes as obras de Heidegger de 1927-1930. E, principalmente, os estudos de François Jaran que resultaram na publicação em 2010 do livro *La Métaphysique Du Dasein – Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*.

finitude como horizonte de compreensão do Ser a partir da transcendência do *Dasein*, do fenômeno mundo e da liberdade do *ser-aí*? Na tentativa de responder a esta questão nuclear, surgem também outros questionamentos igualmente importantes para a elucidação da questão da finitude na “Metafísica do *Dasein*”: o que o autor em questão entende por transcendência do *Dasein*, visto que este conceito geralmente é tomado pela tradição filosófica como uma realidade que está “mais além dessa”? Como o fenômeno mundo pode ser entendido em sua totalidade, quando considerado como uma constituição fundamental do *ser-aí*? Que papel a liberdade do *Dasein* exerce nesta compreensão mais radical do sentido do Ser a partir da temporalidade e da finitude?

A explicitação conceitual destes três termos nucleares da “Metafísica do *Dasein*” – transcendência, mundo e liberdade – revelará as condições de possibilidade para o desvelamento do ser dos entes a partir da compreensão do Ser, na qual não se recorre mais a uma esfera além (Deus, por exemplo) ou em contraposição ao ente (relação sujeito-objeto), mas que se fundamenta no horizonte da finitude, garantido pela estrutura ontológica fundamental de “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*). Esta empresa de Heidegger em explicitar a possibilidade do *Dasein* revelar o ser dos entes na totalidade das relações que englobam o fenômeno mundo, marca os limites da “Metafísica do *Dasein*” e da própria finitude da compreensão do Ser pelo *ser-aí*: o Ser é encobrimento. Dito de outro modo, quando o *Dasein* revela o ser dos entes a partir de suas relações de transcendência, “ser-no-mundo” e liberdade, o Ser se encobre. De tal forma que a radicalização da compreensão do Ser na finitude do *Dasein*, que é “ser-no-mundo”, leva Heidegger ao início da “viragem” (*Kehre*) em seu pensamento.

Desse modo, esta pesquisa apresentará uma reflexão sobre o problema da finitude como horizonte de compreensão do Ser, a partir da “Metafísica do *Dasein*”, tendo por base seis escritos de Heidegger que giram em torno dos conceitos de transcendência, mundo e liberdade nos anos de 1927-1930. O primeiro deles é o curso do semestre de verão de 1927, intitulado *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, que tem como objetivo completar parcialmente o projeto inacabado de *Ser e Tempo* e apresentar o conceito de “Metafísica do *Dasein*” em contraposição ao que Heidegger chama de “metafísica vulgar”<sup>3</sup>, referindo-se à metafísica tradicional<sup>4</sup>. Nesta obra, o autor em questão utiliza pela primeira vez o conceito de

<sup>3</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenologia*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. p. 43.

<sup>4</sup> Cf. JARAN, François. *La Métaphysique du Dasein : Heidegger et la possibilité de la métaphysique 1927-1930*. Buscareste: Zeta Books, 2010a, p. 77.

“transcendência do *Dasein*”<sup>5</sup>, estabelecendo uma análise fenomenológica deste termo que o distancia das análises de Husserl e o aproxima do problema kantiano do transcendente. A segunda obra trata do curso do semestre de verão de 1928, intitulada *As Fundações Metafísicas da Lógica*, na qual Heidegger elabora uma primeira sistematização da questão do sentido do Ser a partir da relação entre os conceitos de transcendência, mundo e liberdade. Nesta importante obra, o autor em questão apresenta uma série de conceitos basilares que serão de suma importância para o entendimento das condições de possibilidade que permitem ao *Dasein* revelar o ser dos entes a partir de sua relação unitária com o mundo. Em seguida, a terceira obra se intitula *A Essência do Fundamento* (1929), onde Heidegger faz uma reformulação dos três conceitos centrais apresentados em 1928 – transcendência, mundo e liberdade – estabelecendo uma importante ligação entre estes três conceitos, relacionando-os com a questão da possibilidade para a pergunta pelo fundamento do *Dasein*. Relação esta que é novamente abordada, porém com novos matizes, no curso de 1928-1929 intitulado *Introdução à Filosofia*, o quarto escrito em que se fundamenta esta pesquisa.

Neste sentido, no final do ano de 1929 e durante o ano de 1930, Heidegger apresenta mais dois importantes escritos que fecham a fundamentação teórica desta pesquisa. O primeiro deles é o curso *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*, de 1929-1930, onde o autor em questão analisa o fenômeno “mundo” afirmando que o *ser-aí* é “formador de mundo”, porque “deixa-ser” (*Sein lassen*) os entes serem o que são. É a partir destas reflexões sobre o caráter de “deixar-ser” do *Dasein*, que Heidegger se aprofundará, em seu curso de 1930 intitulado *A Essência da Liberdade Humana: introdução à Filosofia*, no tema da liberdade; revelando que esta é a essência do *Dasein* e condição de possibilidade para a unidade entre *ser-aí* e mundo na finitude, a partir da estrutura ontológica fundamental de “ser-no-mundo”. Tais reflexões sobre os conceitos de transcendência, mundo e liberdade realizadas nestes escritos, já preparam o terreno para a viragem ocorrida a partir de 1930, na conferência *Sobre a Essência da Verdade*.<sup>6</sup> Vale ressaltar que, apesar desta pesquisa se fundamentar essencialmente nestas seis principais obras, isso não impedirá a utilização de outras importantes produções do período de 1927-1930 no decorrer da dissertação, tais como: *Kant e o Problema da Metafísica* (1929), *Interpretação Fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant* (1929) e *Sobre a Essência da Verdade* (1930). Bem como a obra *Ser e Tempo*, entendida como o ponto inicial das reflexões a respeito do Ser.

---

<sup>5</sup> Cf. JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 77.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, p. 81.

Do ponto de vista metodológico, esta pesquisa se divide em três capítulos. O primeiro aborda como a questão da compreensão do sentido do Ser na finitude, iniciada em *Ser e Tempo*, vai se deslocando para o âmbito da reflexão sobre o conceito de transcendência, a partir das obras de 1927-1930. Para isso, mostrar-se-á, em um primeiro momento, o caminho percorrido por Heidegger em *Ser e Tempo*, ressaltando o seu itinerário de fundamentação da ontologia fundamental a partir da circularidade entre Ser e *ser-aí* na finitude, bem como suas considerações sobre o constitutivo ontológico basilar de “ser-no-mundo”, garantido de maneira unitária pela estrutura da “preocupação”, que, por sua vez, está fundamentada no conceito de “ser-para-a-morte”. Em um segundo momento, baseando-se nos importantes estudos de François Jaran, esta pesquisa buscará abordar os motivos que levaram Heidegger a deslocar seu pensamento sobre a finitude, entendida como “ser-para-a-morte”, para centrar-se cada vez mais na reflexão da finitude a partir da transcendência do *Dasein*. Culminando em uma radicalização dos temas abordados em *Ser e Tempo* que, durante os anos de 1927-1930, acabam inaugurando a chamada “Metafísica do *Dasein*”. Em suma, revelar-se-á que os fatores responsáveis por esta radicalização da questão do Ser, a partir do ano de 1927, foram as más interpretações feitas pelos primeiros receptores de *Ser e Tempo* e a limitação da linguagem metafísica utilizada por Heidegger, que, segundo ele próprio, ainda estava presa à relação entre sujeito-objeto<sup>7</sup>.

Clarificadas estas questões, o último momento do primeiro capítulo buscará aprofundar-se nas reflexões de Heidegger a respeito da transcendência do *Dasein*. Revelando que este conceito busca fundamentar as condições de possibilidade para que possa existir uma relação de “preocupação” que unifique estruturalmente o *ser-aí* e o mundo, a partir da estrutura ontológica de “ser-no-mundo”. Neste sentido, o autor em questão afirmará que a transcendência do *Dasein* não pode ser entendida como um movimento em direção à uma realidade exterior ao *ser-aí*, mas como um “ultrapassamento” do próprio *Dasein em-vista-de (Umwillen)* si mesmo. Tal “ultrapassamento” que é a transcendência, não leva o *Dasein* a um itinerário egocêntrico ou solipsista de fechar-se em si mesmo, mas trata-se de um movimento que o leva a revelar tanto o seu ser mais próprio como o ser dos demais entes, a partir das relações de *ser-com*: *ser-com* si mesmo, *ser-com* os outros seres-aí e *ser-junto-a* os demais entes intramundanos não humanos. De tal forma que, a partir da transcendência do *Dasein*, é possível entender uma relação de unidade entre *ser-aí* e mundo, que radicaliza a estrutura

---

<sup>7</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Letter on Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 249.

fundamental de “ser-no-mundo”. A partir do *em-vista-de* si mesmo, o *Dasein* instaura uma relação de *ser-com* que revela o ser dos entes e instaura um “mundo”.

Com relação a isso, o segundo capítulo desta pesquisa buscará esclarecer as afirmações de Heidegger a respeito do fenômeno “mundo”. Tomado classicamente como o “transcendente”, isto é, como uma realidade que está além do ser humano e que o sobrepassa sempre, o fenômeno “mundo” sempre foi entendido pela filosofia tradicional como uma realidade fora e oposta ao *Dasein*, fundamentando assim a compreensão insuficiente de uma relação entre sujeito e objeto. Segundo Heidegger, tal concepção do fenômeno “mundo” é a responsável por dificultar um entendimento radical da questão do sentido do Ser na finitude. Deste modo, é no cerne desta problemática que o autor buscará elucidar o conceito de “mundo” a partir da transcendência do *Dasein*.

Sendo assim, o segundo capítulo desta pesquisa revelará como Heidegger realiza uma minuciosa e original análise do conceito de “mundo” em seus escritos de 1927-1930, demonstrando seu caráter ontológico de unidade com o *ser-aí*. Neste sentido, em um primeiro momento se mostrará como já em *Ser e Tempo*, o autor em questão apresentou pressupostos para se entender o fenômeno mundo em unidade com o *Dasein*, a partir de uma relação atemática fundamentada na “ocupação” (*Besorgen*) e na “preocupação” (*Sorge*) que revelam um “todo instrumental” que formam uma “conjunção” (*Bewandnis*), permitindo ao *ser-aí* entender-se como “ser-no-mundo”. Em um segundo momento, revelar-se-á como na obra *Introdução à Filosofia*, Heidegger se aprofundou mais ainda nesta análise atemática do fenômeno mundo, e notou que este se manifesta primariamente ao *Dasein mítico* como o “ente na sua totalidade”. Totalidade esta que influenciava o modo de ser do *Dasein mítico* com os demais entes, e lhe permitia entender-se a si mesmo e aos demais entes a partir da própria finitude, sem necessidade de recorrer a um princípio primeiro ou além de si, como foi feito posteriormente ao longo da história da filosofia.

A partir disso, em um terceiro momento se apresentará a análise feita por Heidegger em suas obras *As Fundações Metafísicas da Lógica*, *A Essência do Fundamento* e *Introdução à Filosofia*, onde o autor revela que o termo *Κοσμος*, em seu sentido mais radical, não pode ser entendido como um ente, muito menos como a soma total dos entes, mas como um modo de ser do ente, ou seja, um modo como o ente é. É somente a partir desta interpretação mais originária do conceito “mundo” que se pode compreender o que Heidegger quer dizer quando afirma que existe uma união estrutural entre *ser-aí* e mundo, a partir do conceito de “ser-no-mundo”. Para o autor, o fenômeno “mundo” jamais é uma estrutura que surge de forma separada ou posterior à existência do *Dasein*, mas é uma estrutura prévia que garante todas as

relações do mesmo. Por esse motivo, Heidegger afirma que a transcendência é essencialmente “ser-no-mundo”<sup>8</sup>. Em outras palavras, o fenômeno “mundo” só pode ser entendido de maneira satisfatória quando considerado como a soma total dos entes na totalidade de suas possibilidades, possibilidades estas que estão sempre referidas à existência humana, porque o homem é “formador de mundo”. E é a partir dessa afirmação que o quarto e último momento do segundo capítulo desta pesquisa se centrará nas considerações sobre o fenômeno “mundo”, na obra *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*, onde Heidegger afirma que o homem é “formador de mundo” porque ele é o único ente capaz de permitir, a partir de seu ser que já se compreende em uma totalidade, que os demais entes se manifestem enquanto tais. Em outras palavras, dizer que o *ser-aí* forma o mundo é afirmar que, quando ele permite que os entes se mostrem enquanto tais na totalidade de seus modos de ser, algo como um mundo está se formando. O mundo está em unidade com o *ser-aí* porque este o “deixa-ser” enquanto tal e na totalidade de seus modos de ser. “Mundo” é a totalidade das possibilidades do *Dasein* na finitude.

Neste contexto, ao falar de um “deixar-ser” ou um “não deixar-ser” os entes se manifestarem, Heidegger leva as reflexões de sua “Metafísica do *Dasein*” para o âmbito da *vontade*<sup>9</sup>. E a nível ontológico, falar de uma “vontade” é entrar no âmbito da liberdade. Por esse motivo, o terceiro e último capítulo desta pesquisa buscará fundamentar o conceito de liberdade exposto por Heidegger como a articulação primordial entre transcendência e mundo. Neste sentido, primeiramente mostrar-se-á que na “Metafísica do *Dasein*” não se pode entender a liberdade como uma propriedade humana, isto é, como um ato da razão ou como um ato da vontade. Segundo Heidegger, afirmar que a liberdade é uma propriedade do sujeito, é afirmar que existe um sujeito pré-existente ou separado do mundo, o que leva a reflexão a cair irremediavelmente no problema sujeito-objeto. Para o autor, o próprio *Dasein* é liberdade, entendida como a possibilidade de deixar o ente ser o que ele é a partir de seu ser. Logo, o tema da liberdade tem a ver com a questão do fundamento, que não deve ser considerado como a base de tudo, mas que necessita ser entendido como o ato originário que permite, libera, deixa o ente ser o que ele é, o mundo ser o que ele é. E isso só é possível a partir da transcendência do *Dasein*. Logo, a liberdade não é uma propriedade do *ser-aí*, mas o *Dasein* é quem possibilita esta liberação dos entes.

Sendo assim, em um primeiro momento, este terceiro capítulo mostrará como Heidegger, a partir da obra *As Fundações Metafísicas da Lógica*, já não se ocupa mais da

<sup>8</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *A Essência do Fundamento*. Edição Bilíngue. Lisboa: Edições 70, 2007a, p. 39.

<sup>9</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Principios Metafísicos de la Lógica*. Madrid: Editorial Síntesis, 2007b, p. 216.

questão da liberdade desde o panorama da ontologia fundamental contida em *Ser e Tempo*, mas começa a analisá-la a partir da questão da transcendência do *Dasein* em unidade com o mundo, por meio de seu caráter de “em-vista-de” si mesmo. Tal caráter de “em-vista-de” sempre implica, de antemão, a determinação de uma “ipseidade” ontológica enquanto fundamento de todas as relações do *ser-aí* com o ser dos demais entes. Em outras palavras, o *Dasein* só ultrapassa o seu ser e o ser dos demais entes (transcendência), liberando-os para a totalidade de suas possibilidades (mundo) porque, antes de mais nada, ele se comporta “em-vista-de” um “si mesmo” (ipseidade). Logo, o “em-vista-de” passa a ser o fundamento da articulação entre a transcendência do *Dasein* e o fenômeno mundo. Em outras palavras, a liberdade agora surge como fundamento.

A partir desta constatação, o segundo momento deste terceiro capítulo mostrará como Heidegger entende a liberdade como fundamento, isto é, como uma estrutura ontológica que funda e permite a compreensão de uma relação de unidade entre *ser-aí* e mundo, a partir da finitude. Nesse sentido, em sua obra *A Essência do Fundamento*, o autor em questão apontará que a liberdade só pode ser entendida como fundamento a partir de três momentos constitutivos dela: a) Liberdade como *instituir*<sup>10</sup> (*Stiften*): quando entendida como um *em-vista-de*, isto é, como a necessidade de dar-se um fundamento, faz com que o *Dasein* institua o mundo ao assumir suas possibilidades. b) A liberdade como *alicerçar*<sup>11</sup> (*Bodennehmem*): o *Dasein* institui um mundo, mas sempre está inserido em um mundo. Tem por base (alicerce) um mundo. c) A liberdade como *fundamentação*<sup>12</sup> (*Begründen*): nem o instituir um mundo, nem o estar inserido em um mundo criam uma relação com os entes mesmos. É somente na pergunta pelo “por quê”, isto é, na fundamentação, que se dão as condições de possibilidade para que o *ser-aí* compreenda o todo do ente a partir de seu questionamento pelas estruturas fundamentais do Ser. Logo, Heidegger revela que a liberdade é o “fundamento do fundamento”, pois o *Dasein* nunca pode ter seu fundamento em uma realidade exterior a si, mas tal fundamentação sempre deve estar referida a seu próprio ser, isto é, sempre deve estar “em-vista-de” si mesmo. E como a liberdade é a condição de possibilidade (fundamento) para qualquer questionamento que o *Dasein* se faça sobre as estruturas fundamentais do Ser, ela passa a ser a fundamentação para que o *ser-aí* se pergunte sobre um fundamento em geral.

Desse modo, o último momento do terceiro capítulo visará esclarecer a essência da liberdade a partir de seu caráter de fundamento. Baseando-se nas conferências *A Essência da*

<sup>10</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 103.

<sup>11</sup> Cf. Id.

<sup>12</sup> Cf. Ibid., p. 111.

*Liberdade Humana e Sobre a Essência da Verdade*, este último momento mostrará que o “deixar-ser”, enquanto a essência da liberdade, caracteriza-se como o desvelamento do ente enquanto tal por meio do ser do *Dasein*, e tal desvelamento possibilita a compreensão do todo do ente. Em outras palavras, a liberdade, enquanto desocultação do ser dos entes, é a condição de possibilidade (fundamento) para uma relação de unidade estrutural entre o *ser-aí* – que transcende o ser dos entes em seu ser – e o mundo, caracterizado como a totalidade das possibilidades dos entes que se opõem ao *Dasein* e se impõem como algo a ser desvelado. A partir deste fundamento, que é a liberdade enquanto “deixar-ser”, até mesmo a verdade encontra sua essência.

A partir deste percurso, esta dissertação terá sua culminância apontando como a radicalização destes três conceitos fundamentais apresentados por Heidegger na “Metafísica do *Dasein*” – transcendência, mundo e liberdade – revelam que o fundamento do *Dasein* e a possibilidade da compreensão do sentido do Ser repousam na finitude, visto que o fundamento do *ser-aí* não pode ser algo além dele, ou mesmo exterior a sua própria existência, mas deve ter sua gênese na própria originalidade dela. A existência do *Dasein*, vista como o ultrapassamento de si mesmo em direção ao seu próprio ser e ao ser dos demais entes, a partir da estrutura de “ser-no-mundo”, já revela que seu fundamento é a liberdade, entendida como a estrutura essencial que permite ao *Dasein* “deixar-ser” os entes serem, enquanto tais, no todo. Essa reflexão radical dos conceitos de transcendência, mundo e liberdade, a partir do horizonte de compreensão da finitude, revela as condições de possibilidade da captação do sentido do Ser por meio da estrutura ontológica de “ser-no-mundo”. Condições de possibilidade estas que inaugurarão uma nova abordagem no pensamento de Heidegger: a verdade como encobrimento/desvelamento do Ser. A partir deste ponto, instauram-se os limites da “Metafísica do *Dasein*” e o resultado da radicalização dos conceitos de transcendência, mundo e liberdade a partir da finitude do *Dasein*.

## 2 – DA COMPREENSÃO DO SER NA FINITUDE À TRANSCENDÊNCIA DO DASEIN

A problemática da finitude como o horizonte de compreensão do sentido do Ser a partir do *Dasein*, sem dúvida, é exposta em toda sua complexidade por Heidegger em sua obra *Ser e Tempo*. Partindo do fato fenomênico mais radical, a existência, o filósofo em questão inicia suas indagações a respeito da possibilidade de alcançar-se uma estrutura que garanta unitariamente o sentido do Ser para o *ser-aí*. Ao longo das páginas de *Ser e Tempo*, é possível notar como Heidegger fundamenta essa unidade de compreensão na finitude a partir da constituição ontológica fundamental da “preocupação”, que se revela a partir da consideração de que o *ser-aí* é tanto “ser-no-mundo” quanto “ser-para-a-morte”.

No entanto, nos estudos empreendidos após a publicação de seu tratado de 1927, Heidegger começa um novo direcionamento em suas reflexões a respeito da compreensão do sentido do Ser na finitude. Em suas obras de 1927-1930, o autor em questão deixa de abordar a problemática da finitude a partir da noção de “preocupação” e “ser-para-a-morte”, para aproximar-se cada vez mais do conceito de transcendência. Essa mudança é importante pois oferece um novo sentido para a própria finitude: deixa de estar encerrada na possibilidade irremissível que é a morte, para centrar-se na estrutura ontológica de “ser-no-mundo”. Em outras palavras, a reflexão sobre a finitude como horizonte de compreensão do sentido do Ser agora se centrará na explicação de uma unidade estrutural entre *ser-aí* e mundo, a partir do constitutivo ontológico “ser-no-mundo”. Constitutivo este que só pode ser compreendido de maneira satisfatória a partir do correto entendimento do conceito de transcendência.

Deste modo, é notável que durante o período de 1927-1930 ocorre um movimento da compreensão do sentido do Ser na finitude para uma reflexão cada vez mais radical da transcendência do *Dasein*. Neste sentido, este primeiro capítulo<sup>13</sup> visa especificar como Heidegger estabelece esse movimento de radicalização da questão do Ser em sua etapa da “Metafísica do *Dasein*”, revelando em que consiste a transcendência do *Dasein* e como ela fornece as condições de possibilidade para se pensar radicalmente a “preocupação” como o constitutivo que permite uma unidade estrutural entre *ser-aí* e mundo, a partir do conceito de “ser-no-mundo”.

---

<sup>13</sup> As reflexões expostas nesse capítulo também se encontram presentes no artigo “Finitude e Transcendência na Etapa da ‘Metafísica do *Dasein*’ (1927-1930)”, publicado – durante o período de redação da dissertação – na “Revista Ideação”. Cf. BRAGA, Arnin; SOUZA JÚNIOR, N. J. Finitude e Transcendência na etapa da “Metafísica do *Dasein*” (1927-1930). In: *Revista Ideação*, Bahia, v. 1, n° 38, pp. 159-175, 2018.

Para levar a cabo tal objetivo, antes de mais nada, faz-se necessário apresentar, ainda que de maneira sucinta, como Heidegger situa inicialmente a questão da finitude como horizonte de compreensão do sentido do Ser em sua obra *Ser e Tempo*, bem como suas considerações a respeito dos constitutivos ontológicos da “preocupação”, “ser-no-mundo” e “ser-para-a-morte”. Para que assim, seja possível apresentar de maneira mais esclarecedora as circunstâncias e a radicalidade do movimento que Heidegger faz no âmago das reflexões sobre o sentido do Ser na temporalidade: a passagem da finitude como “preocupação” e “ser-para-a-morte”, para a possibilidade de uma unidade estrutural entre *ser-aí* e mundo a partir da transcendência, “ser-no-mundo” e liberdade do *Dasein*.

## 2.1 – O problema do sentido do Ser e a questão da finitude em *Ser e Tempo*

Em *Ser e Tempo*, Heidegger inicia sua reflexão com uma polêmica afirmação sobre a questão do Ser: “Essa pergunta está hoje esquecida, apesar de nossa época ter na conta de um progresso a reafirmação da ‘metafísica’”<sup>14</sup>. Segundo ele, este esquecimento não se deu porque a questão do Ser tenha sido duramente criticada e deixada de lado pela filosofia, mas porque foi exibida em público de forma tão descarada e insuficiente que perdeu sua significação e importância originais<sup>15</sup>. Devido a isso, o objetivo de *Ser e Tempo* é o de constituir uma ontologia que possa alcançar uma determinação plena e completa da questão do Ser.

Para Heidegger, tratar a questão do Ser não consiste em perguntar sobre *o que ele é*, ou seja, se é uma realidade fundamental e primeira ou se dele pode-se inferir alguma certeza. Mas se trata de aprofundar-se na pergunta pelo seu *sentido*. Para o filósofo em questão, *sentido* “(...) é aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém. Denominamos sentido o que é articulável no abrir que entende”<sup>16</sup>. Logo, perguntar-se pelo *sentido do Ser* consiste basicamente em buscar o significado presente que se articula e sempre permanece por trás de nossas afirmações prévias sobre o Ser. Neste contexto, Jeff Malpas afirma que a empresa de Heidegger, ao abordar a questão do Ser, afasta-se de uma explicação baseada nos princípios de causalidade e identidade – como a metafísica tradicional sempre havia postulado<sup>17</sup> – e

<sup>14</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012b, p. 33.

<sup>15</sup> Cf. Id.

<sup>16</sup> Ibid. p. 429.

<sup>17</sup> Cf. MALPAS, Jeff. Heidegger’s Topology of Being. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (orgs.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007, p. 125.

assemelha-se “(...) com a questão transcendental kantiana referente às condições para a possibilidade de um julgamento, a priori sintético (...)”<sup>18</sup> (MALPAS, 2007, p. 122, tradução nossa). Em outras palavras, Malpas quer sugerir que a questão do Ser em Heidegger busca abordar os seguintes questionamentos: em que se fundamenta nossa compreensão sobre o Ser quando dizemos, por exemplo, que algo é? O que nós entendemos por Ser?<sup>19</sup>

Neste sentido, já é possível notar que na ontologia heideggeriana “Ser” não implica um ser separado ou além dos seres, mas trata-se “(...) da aparição ou presença dos seres como tais, e isso significa que o ser e o mundo (...) estão intimamente ligados. Entretanto, nem o ser nem o mundo podem ser explicados senão através de uma articulação de elementos estruturais que são parte integrante deles”<sup>20</sup> (MALPAS, 2007, p. 125, tradução nossa). E descobrir esta “articulação de elementos estruturais” é, justamente, aprofundar-se na questão do sentido do Ser. Somente a partir dessa consideração específica de Heidegger a respeito do Ser, e de seu sentido, é que se faz possível um entendimento mais apropriado de sua ontologia e da problemática principal de *Ser e Tempo*.

Sendo assim, o autor considera que o itinerário que deve ser percorrido para uma fundamentação mais originária da questão do Ser deve antes passar por uma elucidação profunda das estruturas ontológicas do único ente capaz de fazer-se a pergunta pelo sentido do Ser, este “(...) ente que nós, os perguntantes, somos cada vez nós mesmos”<sup>21</sup>, ao qual Heidegger denomina de *Dasein* ou *ser-aí*. Dessa maneira, o autor afirma que para se entender o sentido do Ser, deve-se também conhecer o ser desse ente que questiona, isto é, deve-se torná-lo transparente. Como aponta Heidegger: “Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao ser”<sup>22</sup>. Somente tornando transparente o ser do *Dasein* (este ente exemplar que se questiona) é que a compreensão do sentido do Ser se tornará clara. Sendo assim, o *ser-aí* revela-se como o único ente que possui uma abertura constitutiva à compreensão do significado do Ser, que fundamentará todos os outros entes e a ele próprio, pois “(...) em toda e qualquer pergunta exercemos, ao menos implicitamente, atematicamente, uma pré-compreensão do Ser e dos entes e do seu sentido”<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> “(...) to the kantian transcendental question concerning the conditions for the possibility of synthetic a priori judgment (...)” (MALPAS In: CROWELL; MALPAS, *op.cit.*, 2007, p. 122).

<sup>19</sup> Cf. MALPAS In: CROWELL; MALPAS, *op.cit.*, 2007, p. 122

<sup>20</sup> “(...) the appearing or presencing of beings as such, and that means that being and world (...) are closely tied together. Neither being nor world, however, can be explicated other than through an articulation of the structural elements that are integral to them” (MALPAS In: CROWELL; MALPAS, *op.cit.*, 2007, p. 125).

<sup>21</sup> HEIDEGGER., *op. cit.* 2012b. p. 47.

<sup>22</sup> Id.

<sup>23</sup> ZILLES, Urbano. *Teoria do Conhecimento*. Rio Grande do Sul: Edipucrs, 1994. p. 33.

Desse modo, em seu esforço por tornar transparente o ser do *Dasein*, Heidegger constata que a compreensão do Ser é o modo de ser mais próprio da existência humana. Logo, a compreensão do sentido do Ser sempre se dá na existência do *ser-aí*, é sua característica fundamental que o distingue dos demais entes. Em outras palavras, a sua existência é denominada ontológica, ao passo que os demais entes são denominados ônticos<sup>24</sup>.

Sendo assim, uma das principais características do *Dasein* é o fato de sua essência consistir em sua própria existência. “A ‘essência’ do *Dasein* reside em sua existência”<sup>25</sup>, afirma Heidegger. Isso implica dizer que o *ser-aí* é sempre um “estar-lançado” (*Geworfenheit*) a uma situação, está sempre se relacionando de forma ativa com ela. O *Dasein* é sempre possibilidade. Para Vattimo, essa afirmação designa que “(...) o caráter mais geral e específico do homem, a sua ‘natureza’ ou ‘essência’, é existir”<sup>26</sup>. Desse modo, o *ser-aí* sempre está jogado a uma situação, na qual é provocado a atuar e escolher, podendo se conquistar ou perder-se. Nesse âmbito, Heidegger afirma:

O *Dasein* é, cada vez, sua possibilidade e ele não “tem” somente como propriedade de um subsistente. E, porque o *Dasein* é, cada vez, essencialmente sua possibilidade, esse ente em seu ser *pode* se “escolher”, pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é, nunca se ganhando ou só se ganhando “em aparência”. Ele só pode se haver perdido ou ainda não se ter ganhado na medida em que, segundo sua essência, é um possível ser *próprio*, isto é, na medida em que ele tem a possibilidade de se apropriar de si.<sup>27</sup>

Benedito Nunes explica esta afirmação de Heidegger dizendo “(...) que o *Dasein* é o ente que compreende o ser, o que significa compreendê-lo em sua existência e entender a existência como possibilidade sua (...). Se o *Dasein* é um ente, é um ente que põe em jogo seu próprio ser”<sup>28</sup>. Neste sentido, é importante frisar o fato de que a essência do *ser-aí* é sua existência, isto é, na própria existência do *ser-aí* ocorre sua essência que consiste na abertura para uma compreensão do sentido de seu ser que, por conseguinte, leva à compreensão do sentido do Ser. Nesta relação circular de compreensão entre Ser e *ser-aí*<sup>29</sup> – na qual o sentido do Ser é encontrado a partir do ser do *ser-aí*, ao mesmo tempo que o ser do *ser-aí* é a abertura

<sup>24</sup> É importante ressaltar que em sua obra *Ser e Tempo*, Heidegger faz uma distinção entre existência ontológica e existência ôntica. Segundo o autor a existência ontológica se refere ao ser enquanto ser, ao passo que existência ôntica refere-se aos entes. Como o próprio filósofo afirma: “(...) damos o nome de ‘ente’ a uma multiplicidade deles e em diversos sentidos. Ente é tudo aquilo que discorremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos. Ser reside no ser-que e no ser-assim, na realidade, na subsistência, no consistente, na validade, no *Dasein*, no ‘dá-se’”. (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 45.)

<sup>25</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 139.

<sup>26</sup> VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. p. 24.

<sup>27</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 141.

<sup>28</sup> NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e Tempo*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 12.

<sup>29</sup> Cf. STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001, p. 247.

à compreensão do Ser – Heidegger põe o acento na problemática da finitude. Pois, segundo o autor, como o *ser-aí* é o ente privilegiado no qual a questão do Ser se manifesta, todas as interrogações sobre o Ser se instauram na finitude, visto que o *ser-aí* é finito. Como afirma Stein: “Com tal gesto o filósofo instaura o movimento na finitude, que não tem elementos para romper as condições finitas de interrogação por uma referência a um elemento extrínseco à condição humana do filosofar”<sup>30</sup>.

A partir destas considerações, Heidegger funda toda sua ontologia fundamental no âmbito da finitude. A pergunta pelo Ser deve ser feita na realidade finita do *Dasein* que questiona. Mas o que este autor entende por finitude? Vale ressaltar que o filósofo em questão rejeita a visão filosófica tradicional de finitude como uma realidade em oposição ao infinito. Essa visão concebe o finito como uma realidade negativa, ou seja, como aquilo que é contingente, que passa, que não possui consistência em si mesmo; enquanto o infinito é tomado como uma realidade positiva, ou seja, a realidade em si, que possui consistência em si mesma, que não passa. Segundo Stein, “À medida que a tradição desloca a questão do ser da finitude para a infinitude, a finitude perde seu sentido positivo diante da questão do ser e será vista, negativamente, também no plano da ontologia, e não apenas no plano ôntico”<sup>31</sup>.

Para Heidegger, a finitude possui um caráter positivo, visto que ela deve ser entendida como horizonte ontológico necessário de compreensão do Ser<sup>32</sup>. Em outras palavras, a finitude é a realidade na qual o Ser se manifesta e na qual é possível uma compreensão de seu sentido. A interrogação pelo Ser deve movimentar-se sempre na finitude porque, segundo o filósofo em questão, o Ser está ligado ao tempo e não pode ser interpretado a partir da eternidade, que é negação do tempo<sup>33</sup>. Para Heidegger, até mesmo o conceito de “eternidade” é uma ideia que brota da temporalidade, ou como negação dela<sup>34</sup>. Sendo assim, o horizonte de compreensão na qual está em jogo tanto a questão do Ser quanto a análise do ser do *ser-aí*, e até mesmo toda a filosofia, é a finitude. Finitude esta que se mostra como o horizonte no qual o *ser-aí* se relaciona com o Ser, compreendendo seu poder-ser mais próprio; ao mesmo tempo que o Ser, em sua essencial temporalidade, pode ser compreendido a partir da temporalidade do *ser-aí*. É a partir dessa relação de circularidade entre Ser e *ser-aí*<sup>35</sup> que devemos entender o conceito de finitude no pensamento de Heidegger, e é a partir dessa compreensão que podemos visualizar a importância capital que a finitude ocupa em seu pensamento. Como

<sup>30</sup> STEIN, *op. cit.*, 2001, p. 243.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>32</sup> Cf. *Id.*

<sup>33</sup> Cf. *Id.*

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 291-292.

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*, p. 292.

ressalta Stein: “A compreensão da finitude somente se realizará na circularidade da relação ser-ser-aí. A circularidade dessa relação é a própria constituição da finitude do ser-aí, assim como a partir dela se constitui a finitude da compreensão do ser”<sup>36</sup>.

Sendo a finitude o horizonte de compreensão para o ser do *ser-aí*, em *Ser e Tempo* ela girará em torno principalmente dos modos de ser deste ente que se faz a pergunta pelo Ser. Primeiramente, o horizonte da finitude revela que o *ser-aí* sempre está em um mundo. O *ser-aí* fático pode negar o mundo, afirmá-lo, ter consciência dele ou não; no entanto, ele sempre está além de si, dentro do mundo. A partir disso, o filósofo em questão o denomina como “ser-no-mundo”. No entanto, ao denominar este modo de ser do *Dasein* como “ser-no-mundo”, Heidegger não pretende representar simplesmente a relação de dois seres no espaço, isto é, uma relação de separação entre sujeito e objeto. Mas ao utilizar a expressão “ser-no-mundo”, o autor quer designar uma relação na qual o *ser-aí* não é apenas um objeto ou um ente em meio a outros, mas sua própria existência constitui-se por suas relações com o ambiente das coisas e de outras pessoas. Como afirma Stein: “O homem não se soma aos entes no mundo. Nem é um sujeito fora do mundo, que a ele se liga por uma ponte. O homem só é homem, porque é ser-no-mundo”<sup>37</sup>. E é neste sentido que podemos entender a seguinte afirmação de Heidegger: “A expressão composta ‘ser-no-mundo’ já mostra em sua configuração, que com ela é visado um fenômeno *unitário*”<sup>38</sup>. Dessa maneira, o *ser-aí* está, em sua constituição ontológica, ligado ao mundo, unido a ele.

Neste sentido, a análise das estruturas ontológicas do *ser-aí* na finitude levam Heidegger a buscar, nesta relação de “ser-no-mundo”, pelo fenômeno unificador do *ser-aí*, capaz de abarcar sua estrutura toda de uma forma mais originária. Este conceito é o “cuidado” ou “preocupação”. Através da “preocupação”, o filósofo em questão destaca que o *ser-aí* em seu “estar-lançado” (*Geworfenheit*) ao mundo, sempre está preocupado com as possibilidades de sua própria existência, pois ele pode realizar-se apenas a partir delas. Vale ressaltar que aqui o termo “preocupação” não deve ser confundido com o medo diante da vida, ou o sentimento que o ser humano experimenta frente aos problemas. Para Heidegger, a palavra *Sorge* possui um sentido ontológico:

A expressão nada tem a ver com “sofrimento”, “aborrecimento”, nem “preocupação com a vida”, que podem ser onticamente encontrados em todo *Dasein*. Tudo isso é onticamente possível, assim como é a “despreocupação” e a “serenidade”, porque entendido *ontologicamente* o *Dasein* é preocupação<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> STEIN, *op. cit.*, 2001, p. 192.

<sup>37</sup> STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 66.

<sup>38</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 169.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 181.

Deste modo, a “preocupação” em *Ser e Tempo* é a característica fundamental do *ser-aí* que o separa de todos os demais entes. Sendo no mundo, o *ser-aí*, antes de qualquer ocupação ôntica, já é, em seu caráter ontológico, “preocupação”. Por meio deste constitutivo fundamental, Heidegger constata que o *ser-aí* sempre se projeta à uma realidade ausente e futura, fazendo com que seja impossível analisar sua existência desde a totalidade. É neste momento da reflexão realizada em *Ser e Tempo*, que o autor relacionará o tema da “preocupação” e da finitude com a problemática da morte. A possibilidade da morte, “(...) a possibilidade mais-própria, irremetente e insuperável”<sup>40</sup>, leva o *ser-aí* a sair da inautenticidade do cotidiano – ou seja, de uma compreensão prévia e insuficiente de sua verdadeira função de abertura finita ao Ser – e o transporta para o futuro, para o fato de que ele se apresenta como um “ser-para-a-morte”<sup>41</sup>. A realidade da morte, despertada pela angústia, leva o *ser-aí* a tomar sua existência a partir de sua essencial abertura e compreensão de seu ser, por meio de uma decisão enérgica. É neste sentido que Heidegger entende o “ser-para-a-morte” como a realidade finita que permite a compreensão do *ser-aí* em seu todo estrutural. Como afirma Karsten Harries:

Compreendemos o Dasein primordialmente apenas quando o compreendemos como um todo; e da mesma forma, no chamado da consciência, o Dasein é chamado a se apoderar como um todo. Mas o Dasein pode ser entendido como um todo? Essa completude não é negada pela compreensão de Heidegger do Dasein como essencialmente preocupação? Enquanto isso, o Dasein não está no seu fim, está nesse sentido incompleto. O Dasein só chega ao fim com a morte (...) Para dar unidade e constância a nosso ser-no-mundo, Heidegger apela (...) à morte quanto a essa possibilidade, que tem que nos permitir possuir nossa vida como um todo.<sup>42</sup> (HARRIES, 2007, pp. 84-85, tradução nossa)

Desse modo, se o caráter ontológico de “ser-no-mundo” revela, por meio da “preocupação”, que o *ser-aí* está lançado a várias possibilidades e por isso é um projeto sempre aberto; a morte – como a impossibilidade de qualquer outra possibilidade – encerra este projeto do *Dasein*, impossibilitando-o de assumir outros, permitindo assim uma

<sup>40</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 691.

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 721-722.

<sup>42</sup> “We understand Dasein primordially only when we grasp it as a whole; and similarly, in the call of conscience Dasein is called to seize itself as a whole. But can Dasein even be understood as a whole? Is such completeness no denied by Heidegger’s understanding of Dasein as essentially care? As long as it is, Dasein is not at its end and in this sense is incomplete. Dasein comes to its end only with death (...) To give unity and constancy to our being-in-the-world, Heidegger appeals (...) to death as the possibility that allows us to possess our life as a whole”. (HARRIES, Karsten. The descent of the ‘Logos’. In: CROWELL; MALPAS, *op.cit.*, 2007, p. pp. 84-85)

compreensão de sua totalidade. Como ressalta Stein: “A totalidade do ser-aí brota da impossibilidade de nova possibilidade de outro poder-ser”<sup>43</sup>.

Sendo assim, em *Ser e Tempo*, as reflexões sobre o sentido do Ser no horizonte de compreensão da finitude, que levaram Heidegger à analítica do ser do *ser-aí*, desembocam na questão do tempo e da temporalidade. Como afirma Benedito Nunes: “A compreensão do ser desemboca no tempo, que é o sentido do Dasein. Dado que é na temporalidade que se explicitam as estruturas existêntivas todas, temos que concluir que a temporalidade, enquanto condição da existência como poder-ser, é a possibilidade da possibilidade”<sup>44</sup>. E é a partir desta análise empreendida em *Ser e Tempo*, que Heidegger instaura a questão do sentido do Ser na finitude. No entanto, nos escritos imediatamente posteriores à publicação de *Ser e Tempo*, o filósofo em questão começa a trilhar outros caminhos diferentes do apresentado aqui. O que ocorreu para que Heidegger começasse a abandonar progressivamente a terminologia usada em *Ser e Tempo*? Como ocorre esta passagem? Tais perguntas serão elucidadas a seguir.

## 2.2 A radicalização da compreensão do Ser na finitude: a Metafísica do *Dasein*

Apesar dos esforços de Heidegger por desvelar a questão do sentido do Ser a partir do esclarecimento da estrutura unitária do ser do *Dasein* – a “preocupação” –, a obra *Ser e Tempo* foi recebida por seus contemporâneos<sup>45</sup> não como um tratado ontológico, mas como uma obra magna de antropologia filosófica. As próprias considerações de Heidegger sobre a finitude como o horizonte de compreensão do Ser, a partir das estruturas ontológicas do *ser-aí* entendido como “preocupação” e “ser-para-a-morte”, foram encaradas desde um viés antropológico e acabaram por obscurecer o principal objetivo de *Ser e Tempo*: a pergunta fundamental pelo sentido do Ser<sup>46</sup>. Como afirma Jaran:

A questão do ser que ocupa a importante introdução ao trabalho (1-8) foi muitas vezes negligenciada em favor de questões mais secundárias como angústia, morte ou “impessoal”. As análises finas desses fenômenos complexos acabaram por sombrear

<sup>43</sup> STEIN, *op. cit.*, 2002, p. 70.

<sup>44</sup> NUNES, *op. cit.*, 2010, p. 31.

<sup>45</sup> Jaran destaca a três importantes contemporâneos de Heidegger responsáveis por esta interpretação antropológica do conteúdo de *Ser e Tempo* logo após sua publicação: Georg Misch e Maximilian Beck, que foram responsáveis por relacionar a analítica do *Dasein* com a “Filosofia da Vida” de Dilthey; e Edmund Husserl, mestre de Heidegger, que interpretou *Ser e Tempo* como uma obra de antropologia filosófica que se afastava do método fenomenológico postulado por ele. (Cf. JARAN, *op.cit.*, 2010a, pp. 33-44).

<sup>46</sup> Cf. JARAN, François. Una metafísica como remédio a la “desolación total de la situación filosófica” de los años 1920 (Martin Heidegger, Max Scheler). *Pensamiento*: España, nº. 241, 2008, p. 390.

a questão que constitui o objetivo próprio da análise existencial do Dasein.<sup>47</sup> (JARAN, 2010a, p.28, tradução nossa)

Neste sentido, apenas um ano depois da publicação de *Ser e Tempo*, é possível notar como no curso do semestre de verão de 1928, intitulado *As Fundações Metafísicas da Lógica*, Heidegger já apresenta uma nova proposta de itinerário para a questão da compreensão sentido do Ser na finitude: a transcendência do *Dasein*. Como o próprio autor destaca:

(...) em *Ser e Tempo*, a investigação começa, depois da exposição de um primeiro capítulo, com o segundo capítulo: "O ser-no-mundo em geral como constituição fundamental do Dasein". (...) Mas na medida em que toda a investigação tende a destacar a temporalidade como essência metafísica do Dasein, mostra-se patente que a transcendência mesma será apreensível somente a partir da temporalidade; no entanto, enquanto constituição fundamental, a temporalidade deve ser tida em consideração como central ao longo de todo o caminho da investigação. A análise da angústia, os problemas do Dasein, mundanidade e realidade, assim como a interpretação da consciência moral e o conceito de morte, todos servem à consideração progressiva da transcendência, até que depois ela mesma é outra vez convertida expressamente em problema: "A temporalidade do ser-no-mundo e o problema da transcendência do mundo". Portanto, é aqui onde propriamente e por primeira vez a transcendência se torna um problema. (HEIDEGGER, 2007b, p.197, tradução nossa)<sup>48</sup>

Tal constatação pode gerar os seguintes questionamentos: o que ocorreu neste breve intervalo de tempo entre os anos de 1927 e 1928 para que Heidegger começasse a mudar o foco de suas reflexões? O que o motivou a deslocar sua reflexão sobre o sentido do Ser a partir da "preocupação" para o âmbito da "transcendência"? Estaria ocorrendo aqui uma ruptura com o afirmado em *Ser e Tempo*, ou trata-se de uma radicalização das questões abordadas nesta obra?

Apesar de que, por muito tempo, a bibliografia especializada sobre Heidegger não abordou essas questões diretamente – por considerar o período imediatamente posterior a *Ser e Tempo* e anterior à publicação da obra *Sobre a Essência da Verdade* (1930) como uma etapa

<sup>47</sup> "La question de l'être qui occupe l'importante introduction à l'ouvrage ( 1-8) a souvent été négligée au profit de questions peut-être plus secondaires comi-ne celles de l'angoisse, de la mort ou du «on ». Les fines analyses de ces phénomènes complexes finirent par porter ombrage à la question qui constitue la visée propre de l'analytique existendale du Dasein" (JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 28)

<sup>48</sup>(...) en *Ser y tiempo*, la investigación comienza, después de la exposición de un primer capítulo, con el segundo capítulo: "El ser-en-el-mundo en general como constitución fundamental del Dasein". (...) Pero en la medida en que toda la investigación tiende a poner de relieve la temporalidad como esencia metafísica del Dasein, se hace patente que la transcendencia misma será aprehensible sólo a partir de aquélla; pero, en cuanto constitución fundamental, la temporalidad debe ser tenida en cuenta como central a lo largo de todo el camino de la investigación. El análisis de la angustia, los problemas del Dasein, mundanidad y realidad, así como también la interpretación de la conciencia moral y el concepto de muerte, todos sirven a la consideración progresiva de la transcendencia, hasta que después ella misma es convertida expresamente de nuevo en problema: "La temporalidad del ser-en-el-mundo y el problema de la transcendencia del mundo". Por tanto, es aquí donde propriamente y por primer vez la transcendencia se hace problema. (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p.197.)

secundária – coube a François Jaran a empresa de clarificar essas questões e identificar nas obras de 1927-1930 um momento autônomo do pensamento de Heidegger chamado “Metafísica do *Dasein*”<sup>49</sup>. Em sua obra *La Métaphysique Du Dasein – Heidegger et la possibilite de la métaphysique (1927-1930)*, este autor não só revela que as considerações de Heidegger em *Ser e Tempo* foram recebidas e interpretadas como uma antropologia filosófica, como também, ele especifica o que se compreendia por “antropologia filosófica” no momento da publicação e recepção de *Ser e Tempo*:

(...) o que caracteriza essencialmente o que é chamado de antropologia filosófica é esse desejo de reduzir todos os problemas da filosofia aos problemas do homem. (...) Na medida em que o ser nunca é visível, exceto pelos olhos do homem, que apenas se sabe graças à faculdade humana de conhecer, e que no final existe graças a sua capacidade de perceber a existência, a antropologia é levada ao posto de primeira filosofia. A questão do homem é colocada no centro “para que qualquer outra questão relacionada à realidade - história, arte, natureza - esteja ligada ao homem: isto é, ser estudado a partir do relato do homem sobre essas coisas”. Não é mais uma questão de coisas “em si”, mas apenas do conhecimento que o homem tem dessas coisas que, por si só, são capazes de dar-lhes uma certa realidade. “As coisas primeiramente são e só possuem realidade se elas são obtidas neste modo de conhecimento antropológico”. Esta tendência antropologizadora que pretende destonar a filosofia em seu próprio terreno - ou seja, o questionamento sobre o ser, a realidade e a verdade - é o que se chama antropologismo - a antropologia como “tendência filosófica fundamental”. Essa tendência torna a antropologia não só uma ciência do homem, mas acima de tudo uma ciência de tudo o que é, uma metafísica. É precisamente contra esta afirmação da antropologia filosófica para determinar os problemas fundamentais da filosofia que Heidegger se levanta.<sup>50</sup> (JARAN, 2010a, pp. 47-48, tradução nossa)

Desse modo, quando Heidegger busca, a partir de 1927, propor uma reflexão sobre o sentido do Ser que escape da “antropologia filosófica”, este autor não está excluindo todo e qualquer tipo de conhecimento sobre o homem. Heidegger inclusive reconhece que, quando

<sup>49</sup> Vale ressaltar também que tal aprofundamento na chamada etapa da “Metafísica do *Dasein*” efetuado por Jaran só foi possível graças a publicação das obras de completas de Heidegger (*Gesamtausgabe*) por Vittorio Klostermann, e devido ao importante trabalho realizado por Theodore Kisiel em sua obra “*The Genesis of Heidegger's Being & Time*”, publicada em 1995. (Cf. JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 33)

<sup>50</sup> “(...) ce qui caractérise essentiellement ce que l’on appelle l’anthropologie philosophique, c’est cette volonté de réduire tous les problèmes de la philosophie à celui de l’homme. (...) Dans la mesure où l’étant n’est jamais visible qu’à travers les yeux de l’homme, qu’il n’est jamais connu que grâce à la faculté de connaître humaine, qu’il n’existe, en fin du compte, que par rapport à la capacité qu’a l’homme de percevoir l’existence, l’anthropologie se voit mutée au rang de philosophie première. La question de l’homme se trouve placée au centre «de telle sorte que toute autre question portant sur la réalité — histoire, art, nature — est liée à l’homme : c’est-à-dire est étudiée à partir du rapport de l’homme à ces choses ». Il n’est plus question des choses «en soi », mais seulement de la connaissance que l’homme a de ces choses qui seule est à même de leur donner une certaine réalité. «Les choses sont tout d’abord et ont seulement de la réalité si elles sont obtenues sur ce mode de la connaissance anthropologique ». Cette tendance anthropologisante qui prétend détrôner la philosophie sur son propre terrain — c’est-à-dire le questionnement qui porte sur l’être, la réalité et la vérité —, c’est ce que l’on appelle l’anthropologisme — l’anthropologie comme «tendance philosophique fondamentale ». Cette tendance fait de l’anthropologie non seulement une science de l’homme, mais surtout une science de tout ce qui est, une métaphysique. C’est justement contre cette prétention de l’anthropologie philosophique à déterminer les problèmes fondamentaux de la philosophie que s’élève Heidegger.” (JARAN, *op. cit.*, 2010a, pp. 47-48).

se trata de conhecer os fundamentos da metafísica, a questão do homem não pode ser evitada. No entanto, quando se trata de questionar o ser do homem em relação a este fundamento, Heidegger afirma que não se faz necessário recorrer às ciências ônticas e antropológicas como a psicologia, a biologia, etc; mas é necessário questionar o homem com relação à questão do Ser, isto é, em vista de sua essência<sup>51</sup>. Segundo Jaran, esta afirmação de Heidegger não é uma novidade, pois nos primeiros capítulos de *Ser e Tempo*, o filósofo da Floresta Negra fez questão de distinguir sua ontologia fundamental das análises do âmbito das ciências positivas<sup>52</sup>. No entanto, estas esclarecimentos foram negligenciadas pelos primeiros receptores de *Ser e Tempo*, o que fez com que Heidegger, naquele mesmo ano de 1927, começasse uma radicalização de sua ontologia fundamental, como uma forma de preencher as lacunas de interpretação deixadas em *Ser e Tempo*. Mas em que consiste esta “radicalização”? Sobre essa questão, esclarece Heidegger em *As Fundações Metafísicas da Lógica*:

(...) a ontologia fundamental não esgota o conceito de metafísica. Posto que só existe ser quando já o ente está no *aí*, na ontologia fundamental se encontra latente a tendência à uma transformação metafísica originária que é possível apenas quando o ser é compreendido em sua problemática total. A necessidade intrínseca de que a ontologia volte ali de onde partiu pode-se aclarar mediante o fenômeno originário da existência humana: que o ente “ser humano” compreende o ser; no compreender o ser se encontra simultaneamente a realização da distinção entre o ser e o ente; existe ser somente quando o *Dasein* compreende o ser (...). Precisamente no horizonte do problema do ser levantado *radicalmente* se mostra que tudo isso só é visível e pode ser entendido como ser quando existe já uma totalidade possível de entes. Daqui se segue a necessidade de uma peculiar problemática que tem como tema o ente em sua totalidade. Este novo levantamento da questão se encontra na essência da ontologia mesma e se produz a partir de sua conversão, sua μεταβολή (...). E aqui, no círculo do perguntar metontológico-existencial, está também o círculo da metafísica da existência.<sup>53</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 184, tradução nossa)

Deste modo, a radicalização da ontologia fundamental, levada a cabo por Heidegger a partir da etapa da “Metafísica do *Dasein*”, consiste no esclarecimento do sentido do Ser pelo *ser-aí* a partir de sua relação com a totalidade dos entes, isto é, a partir de suas estruturas

<sup>51</sup> Cf. JARAN, *op. cit.*, 2010a, p.49.

<sup>52</sup> Cf. *Ibid.* p. 28.

<sup>53</sup> “(...) la ontología fundamental no agota el concepto de metafísica. Puesto que hay ser sólo cuando ya el ente está en el ahí, en la ontología fundamental se encuentra latente la tendencia a una transformación metafísica originaria que es posible sólo cuando el ser es comprendido en su problemática total. La necesidad intrínseca de que la ontología vuelva a allí de donde partió se puede aclarar mediante el fenómeno originario de la existencia humana: que el ente 'ser humano' comprende el ser; en el comprender el ser se encuentra a la vez la realización de la distinción entre el ser y el ente; hay ser sólo cuando el *Dasein* comprende el ser (...). Precisamente en el horizonte del problema del ser planteado radicalmente se muestra que todo esto sólo es visible y puede ser entendido como ser cuando existe ya una totalidad posible de entes. De aquí se sigue la necesidad de una peculiar problemática que tiene como tema al ente en su totalidad. Este nuevo planteamiento de la cuestión se encuentra en la esencia de la ontología misma y se produce a partir de su conversión, su μεταβολή (...). Y aquí, en el círculo del preguntar metontológico-existencial, está también el círculo de la metafísica de la existencia” (HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007b, p. 184)

fundamentais da transcendência e “ser-no-mundo”. Sendo assim, quando um ano após a publicação de *Ser e Tempo*, Heidegger deixa de abordar a questão da compreensão do sentido do Ser na finitude a partir dos conceitos de “preocupação” e “ser-para-a-morte”, e passa a abordá-lo com cada vez mais frequência a partir do termo “transcendência” e “ser-no-mundo”, não está ocorrendo aqui um abandono do exposto em *Ser e Tempo*, mas sim, uma radicalização – nos moldes descritos acima – da problemática da questão do sentido do Ser iniciada em sua obra de 1927. Como afirma Jaran: “(...) a tentativa de Heidegger de responder aos mal-entendidos, que travam seu trabalho, levou-o a uma certa ‘radicalização’ de seu tema”<sup>54</sup> (JARAN, 2010a, pp.29-30, tradução nossa). E acrescenta:

Esta redefinição da essência do Dasein do cuidado (*Sorge*) 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. (JARAN, 2010b, p. 210, tradução nossa)<sup>55</sup>

Dessa forma, a etapa da “Metafísica do *Dasein*” não surge como um período secundário e transitório no *corpus heideggeriano*, mas trata-se, na verdade, de um momento original: a radicalização da questão do sentido do Ser na finitude. Como afirma Heidegger: “(...) o problema fundamental da metafísica exige, ao radicalizar-se e universalizar-se, uma interpretação do Dasein, tendo em conta a temporalidade, que permite iluminar a possibilidade intrínseca da compreensão do ser e, com ela, da ontologia”<sup>56</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 186, tradução nossa). Em outras palavras, após a publicação de *Ser e Tempo*, Heidegger buscará preencher as lacunas deixadas pelas interpretações equivocadas de cunho antropológico. Se a análise existencial das estruturas ontológicas do *Dasein* deixou espaço para uma interpretação antropológica na qual a metafísica (e por conseguinte, a questão do Ser) é vista a partir das questões do homem; na etapa da “Metafísica do *Dasein*”, Heidegger opera uma inversão na forma de entender esta relação entre antropologia e metafísica<sup>57</sup>: não é a metafísica que deve ser entendida e definida a partir das estruturas do homem, mas é a busca

<sup>54</sup> “(...) la tentative que fait Heidegger pour répondre aux malentendus qui planent alors sur son oeuvre l’a poussé à une certaine «radicalisation» de sa thématique.” (JARAN, *op. cit.*, 2010a, pp.29-30)

<sup>55</sup> “This redefining of the essence of Dasein from care (*Sorge*) to transcendence does not constitute *per se* a refutation of *Sein und Zeit*’s theses, but still indicates that Dasein’s constitution has now to be considered from a surpassing perspective—which the expression *meta-physics* perfectly describes—that the *ontological* vocabulary probably failed to acknowledge.” (JARAN, François. *Toward a Metaphysical Freedom: Heidegger’s Project of a Metaphysics of Dasein*. International Journal of Philosophical Studies, v.18(2), 2010b, p. 210 [pp.205-227].)

<sup>56</sup> “(...) el problema fundamental de la metafísica exige, al radicalizarse y universalizarse, una interpretación del Dasein teniendo en cuenta la temporalidad, que permite arrojar luz sobre la posibilidad intrínseca de la comprensión del ser y, con ella, de la ontología” (HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007b, p. 186)

<sup>57</sup> Cf. JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 53.

pela essência da metafísica que revelará e permitirá a definição de uma essência do ser humano a partir de seu ser mais próprio<sup>58</sup>.

É neste ponto específico da “Metafísica do *Dasein*” que a problemática da finitude ganha sua importância, pois, na reflexão sobre a essência da metafísica, revela-se também o mais íntimo da essência do homem, a saber, sua finitude. Como destaca Jaran:

O primado do homem na metafísica do *Dasein* não tem outro fim do que servir a questão do ser. Uma vez que esta questão só pode ser solicitada a partir do entendimento do ser próprio do *Dasein* finito, é nisso que o questionamento metafísico deve tomar seu ponto de partida. Em vez de determinar a essência da metafísica a partir do que é estabelecido sobre o homem, é essa questão sobre a essência da metafísica que possibilita a compreensão da essência, do mais íntimo do homem. A metafísica, portanto, não encontra seu fundamento em uma antropologia, mas em uma metafísica em si mesma - uma metafísica do *Dasein*.<sup>59</sup> (JARAN, 2010a, p. 53, tradução nossa)

A “Metafísica do *Dasein*” deve ter seu ponto de partida na finitude do *ser-aí*. Mas que caminho Heidegger irá percorrer para evitar que esta afirmação novamente seja interpretada como antropologia filosófica? Fundamentar a metafísica na finitude do *Dasein* não seria recorrer a uma antropologia? É neste ponto que Heidegger inicia um itinerário original com relação a *Ser e Tempo* e dá os primeiros passos para a etapa da “Metafísica do *Dasein*”.

Segundo Jaran, é neste momento que o filósofo da Floresta Negra buscará nas reflexões de Kant um caminho para pensar a metafísica a partir do ponto inicial da questão do homem, sem necessariamente recair em um antropologismo<sup>60</sup>. Em sua obra *Kant e Problema da Metafísica* (1929), Heidegger interpretará a *Crítica da Razão Pura* de Kant como uma fundamentação da metafísica. No entanto, “metafísica” aqui não pode ser entendida em seu sentido tradicional ou “escolástico”<sup>61</sup>, sentido este que o próprio Heidegger tratou de desconstruir em sua obra *Ser e Tempo*<sup>62</sup>; mas deve-se entender “metafísica” como “(...) o

<sup>58</sup> Cf. JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 53.

<sup>59</sup> “La primauté de l’homme dans la métaphysique du *Dasein* n’a d’autre fin que de servir la question de l’être. Cette question ne pouvant être posée qu’à partir de la compréhension de l’être propre au *Dasein* fini, c’est en lui que l’interrogation métaphysique doit prendre son point de départ. Plutôt que de déterminer l’essence de la métaphysique à partir de ce que l’on établit au sujet de l’homme, c’est cette question portant sur l’essence de la métaphysique qui permet de comprendre ce qu’est l’essence la plus intime de l’homme. Le fondement de la métaphysique ne doit donc pas être cherché dans une anthropologie philosophique, mais bien dans la métaphysique elle-même – dans la métaphysique du *Dasein*”. (JARAN, *op. cit.*, 2010, p. 53)

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.*, p. 46.

<sup>61</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press, 1962, p. 12.

<sup>62</sup> Em *Ser e Tempo*, Heidegger afirmará que a metafísica tradicional foi responsável por ocultar a questão do sentido do Ser devido a três preconceitos específicos: 1) o Ser é o conceito mais universal; 2) O conceito de Ser é indefinível; 3) O Ser é o conceito evidente por si mesmo. E por isso propõe sua ontologia fundamental como uma forma de desconstruir tais preconceitos (Cf. *Ser e Tempo*, §1-3). Já em sua obra *Kant e o Problema da Metafísica*, Heidegger explicará que a metafísica tradicional incorre em uma interpretação equivocada do sentido do Ser por dois motivos: 1) influência da teologia cristã que prega uma separação entre o ente não-divino, finito

conhecimento fundamental do ente em sua totalidade”<sup>63</sup> (HEIDEGGER, 1962, p.12, tradução nossa). Longe de afirmar que esta definição já comporta em si a essência da metafísica, o autor em questão afirmará que esta só surgirá a partir do questionamento sobre em que consiste este “conhecimento fundamental do ente em sua totalidade”<sup>64</sup>. Segundo Heidegger, tal problematização desta definição desembocará nas seguintes perguntas: “Em que consiste a essência do conhecimento do ser do ente? Até que nível pode-se desenvolver necessariamente um conhecimento do ente enquanto tal? E por que este se converte, por sua vez, em um conhecimento do conhecimento do ser?”<sup>65</sup> (HEIDEGGER, 1962, p. 12, tradução nossa). Desta forma, para o autor, é a radicalidade destas perguntas que fazem com que “(...) a palavra ‘metafísica’ manifeste a perplexidade fundamental da filosofia”<sup>66</sup> (HEIDEGGER, 1962, p. 12, tradução nossa). E é por este motivo – e neste contexto – que Heidegger utilizará em seus escritos de 1927-1930 expressamente o termo “metafísica”<sup>67</sup>.

Segundo ele, Kant foi o primeiro filósofo a intuir que o caminho da fundamentação da metafísica como conhecimento fundamental do ente em sua totalidade proporciona um aprofundamento do conhecimento da essência do homem, do ser do *Dasein*; e não o contrário, como afirmava a tendência antropológica de seu tempo. Para o autor em questão, quando Kant busca em sua *Crítica da Razão Pura* as condições de possibilidade para um conhecimento metafísico, ele encontra-se com a necessidade de esclarecer, antes de mais nada, as condições de possibilidade do conhecimento do ente que conhece, isto é, o homem. Logo, a partir dessa interpretação do pensamento kantiano, Heidegger afirmará que só será possível o conhecimento do ente enquanto tal, quando forem esclarecidas as condições de possibilidade das estruturas que garantem unitariamente o sentido do Ser para o ente que se questiona sobre o Ser: o *Dasein*. É então que a “metafísica”, enquanto “conhecimento do ente enquanto tal”, torna-se uma “metafísica do *Dasein*”, enquanto conhecimento das estruturas “a priori” ou condições de possibilidade da experiência unitária de sentido vivenciada pelo *ser-aí*. Como Heidegger afirma: “Sendo assim, a fundamentação [da metafísica] se concebe agora

---

e o Absoluto; 2) a questão do método metafísico que, considerando a metafísica como a ciência de mais alto grau, passa a requerer um método que comporte a mesma exigência: o método matemática, que não precisa de uma correspondência com as experiências do sentido. A metafísica torna-se uma “ciência racional pura”. (Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 1962, p. 13).

<sup>63</sup> “(...) is the fundamental knowledge of the essent as such and in totality” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 1962, p. 12)

<sup>64</sup> Cf. Id.

<sup>65</sup> “Wherein lies the essence of the knowledge of the Being of essents? In what respect does this knowledge necessarily lead to a knowledge of the essent in totality? Why does this knowledge in turn lead to a knowledge of the knowledge of Being?” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 1962, p. 12).

<sup>66</sup>“(...) the expression ‘metaphysics’ remains the title of a fundamental philosophical difficulty” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 1962, p. 12).

<sup>67</sup> Cf. JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 69.

como aclaração da essência de um modo se conduzir em relação ao ente, no qual este se manifesta em si mesmo, de tal maneira que todo o enunciado acerca do ente seja demonstrado por isso”<sup>68</sup> (HEIDEGGER, 1962, p. 15, tradução e colchete nossos).

Neste momento da reflexão sobre Kant, Heidegger esclarece que, para o filósofo de Königsberg, esse questionamento sobre as condições de possibilidade do conhecimento humano que pode garantir uma fundamentação das condições de possibilidade da metafísica, resume-se a três perguntas: “O que posso saber? O que devo fazer? E o que me é permitido esperar?”<sup>69</sup>. E quando Kant busca descobrir os limites do conhecimento, da ação e da esperança humana, ele descobre não somente que o homem é um ser finito, mas também, que é um ser que se preocupa com sua finitude. E devido a isso, na interpretação de Heidegger, Kant fundamenta a metafísica na finitude. E o filósofo da Floresta Negra, por sua vez, trilhará um caminho semelhante, a partir da “Metafísica do *Dasein*”; ou seja, a “Metafísica da Finitude”, finitude aqui entendida como o horizonte de possibilidade para a compreensão dos “a priori” do *Dasein* que lhe permitem a fundamentação do ente enquanto tal. Como afirma Jaran: “Como Kant, que considera que as três questões da metafísica são ‘o interesse mais profundo da razão humana’, Heidegger argumentará que a finitude do homem é sua preocupação fundamental, a qual estabelece os temas da metafísica ‘no sentido autêntico’”<sup>70</sup> (JARAN, 2010a, p. 52, tradução nossa).

Sendo assim, a “Metafísica do *Dasein*” não somente se instaura dentro do pensamento heideggeriano como a radicalização<sup>71</sup> da questão do sentido do Ser iniciada em *Ser e Tempo*, como também, revela-se como a busca das condições de possibilidade do *Dasein* concreto e individuado para o conhecimento do ente enquanto tal<sup>72</sup>. Em outras palavras, na “Metafísica do *Dasein*”, Heidegger buscará encontrar as condições de possibilidade das estruturas do *ser-á* que garantem unitariamente a possibilidade da apreensão do sentido do Ser. Condições de possibilidade estas que, como bem mostrou a análise heideggeriana de Kant, instauram-se na finitude. Como destaca Jaran:

<sup>68</sup> “The laying of the foundation is now the elucidation of a comportment with regards to essent, a comportment in which the essents reveals itself in itself so that all statements relative to it become verifiable” (HEIDEGGER, *op.cit.*, 1962, p. 15)

<sup>69</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura* (I). São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 393 (B 833).

<sup>70</sup> “À l’instar de Kant qui considère que les trois questions de la métaphysique ipeçiaĭis forment « l’intérêt plus profond de la raison humaine », Heidegger soutiendra que la finitude de l’homme constitue sa préoccupation fondamentale, celle qui établit les thématiques de la métaphysique ‘au sens authentique’.” (JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 62)

<sup>71</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 184.

<sup>72</sup> Cf. JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. p. 54.

Esta trilha que Kant abre a um questionamento essencial da finitude humana, portanto, é a que Heidegger deseja seguir, porque é a primeira resposta atenciosa a esta questão da conexão entre antropologia e metafísica. Na medida em que desejamos questionar o homem na direção da questão do ser, na direção de sua "natureza metafísica", é a finitude que deve interessar a metafísica da existência humana. Mas como a finitude do Dasein supera a distância entre a questão do homem e a do ser? Na argumentação de que a "compreensão do ser é a essência mais íntima da finitude", é onde Heidegger propõe o pensar sobre essa ligação.<sup>73</sup> (JARAN, 2010a, pp. 52-53, tradução nossa)

A partir desta fundamentação da “Metafísica do *Dasein*” como o período no qual Heidegger promove uma radicalização da questão do sentido do Ser iniciada em *Ser e Tempo*, surgem os seguintes questionamentos: por que o autor em questão não continuou, no período de 1927-1930, seu projeto de radicalização a partir dos conceitos de “preocupação” e “ser-para-a-morte” apresentados em *Ser e Tempo*? Por que Heidegger, a partir da “Metafísica do *Dasein*”, começa a utilizar-se mais do conceito de transcendência, a ponto de considerar o próprio desenrolar conceitual de *Ser e Tempo* como uma análise prévia ao problema da transcendência?

Um interessante esclarecimento destas questões pode ser encontrado em uma obra posterior à etapa da “Metafísica do *Dasein*” intitulada *Carta sobre o Humanismo* (1947), na qual Heidegger se dedica a responder algumas perguntas lançadas pelo filósofo francês Jean Beaufret e apresenta um importante olhar retrospectivo do período da publicação de *Ser e Tempo* e a etapa de 1927-1930. Nesta obra, entre outras problemáticas, Heidegger explica os motivos que o fizeram desistir da publicação da segunda metade de *Ser e Tempo* e o levaram para a virada de seu pensamento a partir da obra *Sobre a Essência da Verdade* em 1930. Como ele destaca:

A execução e o cumprimento adequados deste outro pensamento que abandona a subjetividade certamente se tornou mais difícil pelo fato de que, na publicação de *Ser e Tempo*, a terceira divisão da primeira parte, "Tempo e Ser", foi retida. Aqui, tudo está invertido. A divisão em questão foi retida porque o pensamento falhou na indicação adequada dessa viragem [Kehre], e não conseguiu com a ajuda da linguagem da metafísica. A palestra "Sobre Essência da Verdade", criada e entregue em 1930, mas não impressa até 1943, fornece uma certa visão sobre o pensamento da viragem de "Ser e Tempo" para "Tempo e Ser". Esta viragem não é um ponto de vista de mudança de Ser e Tempo, mas nela o pensamento que foi procurado chega pela primeira vez à localidade da dimensão em que Ser e Tempo é experimentado,

<sup>73</sup> “Cette piste qu’ouvre Kant vers une interrogation essentielle sur la finitude humaine, Heidegger souhaite cependant la suivre, car elle constitue la première réponse réfléchie à cette question de la connexion entre anthropologie et métaphysique. Dans la mesure où nous souhaitons interroger l’homme en direction de la question de l’être, en direction de sa «nature métaphysique», c’est la finitude qui doit intéresser la métaphysique de l’existence humaine<sup>3</sup>. Mais de quelle façon la finitude du Dasein établit-elle le pont entre la question de l’homme et celle de l’être? C’est en soutenant que la «compréhension de l’être est elle-même l’essence la plus intime de la finitude», que Heidegger propose de penser ce lien. C’est donc toujours la compréhension de l’être qui établit le lien entre Dasein et être.” (JARAN, *op. cit.*, 2010a, pp. 52-53)

isto é, experimentado na experiência fundamental do esquecimento de ser.<sup>74</sup> (HEIDEGGER, 1998, p. 249, tradução nossa)

Como Heidegger aponta, é a limitação da linguagem metafísica empreendida em sua ontologia fundamental que o faz desistir da tentativa de, ainda em 1927, estabelecer uma possível virada em seu pensamento. Como afirma Theodore Kisiel, Heidegger estava “seguro em sua direção revolucionária de questionamento, mas inadequado para uma correta elaboração”<sup>75</sup> (KISIEL, 2005, p. 191, tradução nossa). E esta inadequação partia da impossibilidade de utilizar-se de uma linguagem que evitasse a interpretação de sua análise da questão do sentido do Ser, a partir do *Dasein*, como uma conquista da subjetividade<sup>76</sup>. Para Heidegger, a própria linguagem metafísica ocidental estava impregnada pela ideia de uma separação entre sujeito e objeto. Apesar de que em *Ser e Tempo*, o autor em questão tentou desconstruir esta compreensão a partir do conceito ontológico de “ser-no-mundo” e “preocupação”, a recepção desta obra mostrou que a linguagem utilizada não foi suficiente para uma correta elucidação do problema. O que fez com que Heidegger, nos anos seguintes, fosse impulsionado para a radicalização destes conceitos, levando-o a refletir sobre as indicações formais de uma intencionalidade unida ao mundo, como forma de superação da relação sujeito-objeto<sup>77</sup>.

É então que, após a publicação de *Ser e Tempo*, Heidegger não se ocupará tanto em elucidar as estruturas da “preocupação” nos modos de ser do *Dasein*, mas sim, buscará elucidar as condições de possibilidade desta “preocupação”. É então que surge a reflexão sobre a transcendência do *Dasein*, entendida como a condição de possibilidade da intencionalidade que concebe a unidade entre *ser-aí* e mundo (“ser-no-mundo”) e desconstrói a relação tradicional de sujeito e objeto. Neste sentido, em seu curso intitulado *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (1927), Heidegger assim definirá a transcendência: "A

---

<sup>74</sup> “The adequate execution and completion of this other thinking that abandons subjectivity is surely made more difficult by the fact that in the publication of *Being and Time* the third division of the first part, ‘Time and Being’, was withheld. Here everything is reversed. The division in question was held back because thinking failed in the adequate saying of this turning [Kehre] and did not succeed with the help of the language of metaphysics. The lecture ‘On the Essence of Truth’, thought out and delivered in 1930 but not printed until 1943, provides a certain insight into the thinking of the turning from ‘Being and Time’ to ‘Time and Being’. This turning is not a change of standpoint from *Being and Time*, but in it the thinking that was sought first arrives at the locality of that dimension out of which *Being and Time* is experienced, that is to say, experienced in the fundamental experience of the oblivion of being.” (HEIDEGGER, Martin. *Letter on Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 249)

<sup>75</sup> “Secure in its revolutionary direction of questioning, but inadequate in its proper elaboration” (KISIEL, Theodore. *The Demise of Being and Time: 1927-1930*. In: POLT, Richard. *Heidegger’s Being and Time: critical essays*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2005, p. 191).

<sup>76</sup> Cf. Id.

<sup>77</sup> Cf. KISIEL, Theodore. *The Demise of Being and Time: 1927-1930*. In: POLT, Richard. *op.cit.*, 2005, pp. 192-193.

intencionalidade é a *ratio cognoscendi* de transcendência. A transcendência é o *ratio essendi* da intencionalidade em seus diversos modos”<sup>78</sup> (HEIDEGGER, 1982, p. 65, tradução nossa). E continua: “Em termos kantianos, a transcendência torna-se a condição da positividade da intencionalidade”<sup>79</sup> (HEIDEGGER, 1982, p. 314, tradução nossa). Concluindo que: “Como o traço básico da estrutura ontológica do Dasein, a transcendência pertence à existencialidade da existência”<sup>80</sup> (HEIDEGGER, 1982, p. 162, tradução nossa).

Sendo assim, fica claro como todo o contexto de más-interpretações da obra *Ser e Tempo*, além de uma linguagem metafísica insuficiente, levaram Heidegger a, no período de 1927-1930, recorrer a uma radicalização da questão do sentido do Ser. A partir desta radicalização, o autor buscará fundamentar a metafísica – entendida como o conhecimento do ente enquanto tal – e a própria estrutura da “preocupação” na finitude. Finitude aqui sempre entendida como o horizonte de compreensão das condições de possibilidade que garantem a fundamentação do ser mais próprio do *Dasein*: a “preocupação” e a indagação pelo sentido do Ser. De tal forma que, a partir de 1927, Heidegger se ocupará fundamentalmente da transcendência do *Dasein*, entendida como a condição de possibilidade para a “preocupação” e para a própria unidade estrutural entre *ser-aí* e mundo (“ser-no-mundo”). Mas como o autor em questão estabelece esta análise e fundamentação da transcendência ao longo da etapa da “Metafísica do *Dasein*”? Responder a esta questão será o objetivo do tópico a seguir.

### 2.3 A Transcendência do *Dasein* como unidade estrutural entre *ser-aí* e mundo

Como foi apresentado anteriormente, a limitação da linguagem metafísica utilizada por Heidegger em *Ser e Tempo*, levou os seus intérpretes a entenderem a estrutura da “preocupação” como uma conquista da subjetividade, visto que, ao entenderem a relação entre *Dasein* e mundo a partir da dicotomia tradicional entre sujeito e objeto, pareceu que a questão do sentido do Ser estava fundamentada pelo *ser-aí* subjetivo, e só podia ser colocada a partir dele. Quando na verdade, Heidegger intencionava mostrar justamente o contrário:

<sup>78</sup> “Intentionality is the *ratio cognoscendi* of transcendence. Transcendence is the *ratio essendi* of intentionality in its diverse modes. (HEIDEGGER, Martin. *The Basics Problem of Phenomenology*. Bloomington: University Indiana Press, 1982, p. 65)

<sup>79</sup> “In Kantian terms, transcendence becomes the condition of the possibility of intentionality.” (Heidegger, *op. cit.* 1982, p. 314).

<sup>80</sup> “As the basic trait of the ontological structure of Dasein, transcendence belongs to the existentiality of existence” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 1982, p. 162)

uma relação de circularidade entre Ser e *ser-ai*<sup>81</sup>, na qual o sentido do Ser surge a partir da elucidação das estruturas do *ser-aí*, elucidação esta que só é possível quando o *ser-aí* se interpreta a partir da busca pela compreensão do Ser.

Devido a isso, a partir de 1927, Heidegger não buscará mais elucidar a “preocupação” como a estrutura que garante unitariamente o sentido do Ser para o *Dasein*, mas radicalizará suas reflexões a partir da tentativa de fundamentar as condições “a priori” que tornam possível esta “preocupação”. Em outras palavras, o autor buscará as condições de possibilidade que garantem ao *Dasein* experimentar o sentido do Ser em sua existência no mundo, que é “ser-no-mundo”. A partir desta etapa, Heidegger não mais intenciona aclarar a relação entre a finitude de compreensão do Ser e as estruturas do *Dasein*, mas se ocupará especialmente das condições de possibilidade do modo de ser “ser-no-mundo”, como forma de garantir um fundamento mais autêntico para a compreensão do sentido do Ser, evitando uma linguagem baseada na tradicional dicotomia sujeito-objeto ou na errônea divisão entre *ser-aí* e mundo, encarados como duas realidades distintas e separadas. Como afirma Souza Junior:

O que passa a ocupar, conseqüentemente, o primeiro plano não é, apenas, o esclarecimento da relação entre temporalidade e existência, o que por si só já exigiria um direcionamento bem especial, porém, muito mais importante que isso, o da relação entre temporalidade e ser-no-mundo, quando o que se está buscando não é mais “a estrutura unitária deste fenômeno”, o que já foi assegurado, mas, o fundamento da unidade da estrutura ser-no-mundo.<sup>82</sup>

Sendo assim, é no cerne destas reflexões que Heidegger mergulhará na explicitação da transcendência do *Dasein*, entendida como a estrutura fundamental que garante a unidade entre *ser-aí* e mundo. Mas como a transcendência do *Dasein* garante uma visão unitária que escapa a dicotomia sujeito-objeto?

Antes de mais nada, vale ressaltar que ao abordar o conceito de transcendência, Heidegger tem por detrás de si a influência e as considerações de Kant e de Husserl sobre essa questão. Por mais que o pensamento de Heidegger seja bastante original e guarde suas distâncias com estes dois autores, é inegável a constatação de uma aproximação com a filosofia transcendental de Kant e o método fenomenológico de Husserl<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Cf. STEIN, *op. cit.*, 2001, p. 292.

<sup>82</sup> SOUZA JUNIOR, N. J. *Da transcendentalidade do Da-sein à verdade da essência: caracterização dos momentos estruturantes da filosofia de Heidegger entre o final da década de 20 e o início da década de 30*. 2006, 237 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Porto Alegre: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006. p. 19.

<sup>83</sup> Cf. CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff. Introduction. In: CROWELL; MALPAS, *op.cit.*, 2007, p.01.

Neste sentido, se Kant realiza a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento humano, Heidegger se questionará sobre as condições prévias para a compreensão do sentido do Ser a partir das estruturas ontológicas do *Dasein*<sup>84</sup>, ou seja, a partir da finitude. Esta aproximação é esclarecida por Heidegger em sua obra de 1929, intitulada *A Interpretação Fenomenológica da “Crítica da Razão Pura” de Kant*, na qual ele afirma:

Se radicalizarmos o problema kantiano do conhecimento ontológico no sentido de não limitar este problema ao fundamento ontológico das ciências positivas e se não considerarmos esse problema como um problema de julgamento, mas como a questão radical e fundamental sobre a possibilidade de compreender o ser em geral, então chegaremos à problemática filosoficamente fundamental de Ser e Tempo.<sup>85</sup> (HEIDEGGER, 1997, p. 289, tradução nossa)

Desse modo, a contribuição kantiana ao pensamento de Heidegger sobre a transcendência repousa no fato de que, para o filósofo de Königsberg, o processo do conhecimento humano não parte de uma mente encapsulada e fechada que primeiramente toma consciência de si para depois conhecer o mundo, nem de um mundo subsistente que é conhecido por si mesmo a partir da experiência; mas começa de uma concepção de mente que já está – isto é, a priori – fora de si mesma e do mundo<sup>86</sup>.

Ao mesmo tempo, a questão da transcendência em Heidegger também se relaciona com o método fenomenológico de Husserl. Para ambos, a principal problemática a ser tratada com relação à transcendência e à finitude era: “Como pode o que constitui o todo ser ele próprio uma parte constituída deste todo?”<sup>87</sup> (MORAN, 2007, p. 148, tradução nossa). Isto é, como o ser humano pode captar a totalidade do mundo se ele mesmo é parte integrante deste mundo? Qual é a condição de possibilidade para que isto ocorra?

Novamente é possível captar aqui a questão transcendental. Segundo Husserl, não é possível um conhecimento fundamentado do mundo a partir da clássica separação entre sujeito e objeto. Por isso, é necessário buscar um método no qual o mundo possa revelar seu sentido ao sujeito. Faz-se necessário voltar às coisas mesmas. Neste sentido, o sujeito deve

<sup>84</sup> Cf. LAFONT, Cristina. Heidegger and the synthetic a priori. In: CROWELL; MALPAS, *op.cit.*, 2007, p. 104.

<sup>85</sup> “If we radicalize the Kantian problem to the ontological knowledge in the sense that we do not limit this problem to the ontological foundation of the positive sciences and if we do not take this problem as a problem of judgment but as the radical and fundamental question concerning the possibility of understanding being in general, then we shall arrive at the philosophically fundamental problematic of Being and Time”. (HEIDEGGER, Martin. *Phenomenological Interpretation of Kant’s “Critique of Pure Reason”* trans. Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1997, p. 289).

<sup>86</sup> Cf. CARR, David. Heidegger on Kant on transcendence. In: CROWELL; MALPAS, *op.cit.*, 2017, p. 38.

<sup>87</sup> “How can that which constitutes the whole be itself a constituted part of that very whole?” (MORAN, Dermot. Heidegger’s transcendental phenomenology in the light of Husserl’s project of first philosophy. In: CROWELL; MALPAS, *op.cit.*, 2007, p. 148)

aproximar-se do mundo a partir de uma postura neutra e colocando entre parêntesis (*epochê*) suas pré-concepções, para que assim o mundo se apresente como uma realidade que está para o sujeito, ou seja, revele uma intencionalidade. Como afirma Dermot Moran: “Husserl foi o primeiro a articular a importância do mundo e o pano de fundo de horizontes que tornam possível os atos de intenção do sujeito”<sup>88</sup> (MORAN, 2007, p. 141, tradução nossa). E continua: “O mundo transcende todas as experiências e as torna possíveis e dá-lhes validade, oferecendo um pano de fundo para o curso harmonioso da experiência. Conceber o ego transcendental é conceber um mundo correlacionado com ele”<sup>89</sup> (MORAN, 2007, p. 141, tradução nossa).

Esta atitude fenomenológica e transcendental, como proposta de método para a captação da totalidade do mundo por um ser que está incluído no mesmo, influenciará fortemente Heidegger, fornecendo-lhe um meio para captar a revelação do sentido do Ser na realidade finita da temporalidade e na constituição ontológica do “ser-no-mundo”, como afirma Moran: “A discussão de Heidegger sobre as estruturas do mundo e, especialmente, a correlação entre o Dasein e o mundo de tal forma que o Dasein pode ser caracterizado essencialmente como ‘ser-no-mundo’ (In-der-welt-sein) é um desenvolvimento essencial do tema husserliano (...)”<sup>90</sup> (MORAN, 2007, p. 141, tradução nossa). Em suma, tanto para Heidegger como para Husserl, o mundo – que precede e constitui o sujeito – é a condição de possibilidade para um conhecimento seguro.

Sendo assim, fica explícita a contribuição de Kant e de Husserl ao pensamento heideggeriano sobre transcendência. No entanto, apesar de ter como base estes dois pensadores, Heidegger elaborou um pensamento próprio a respeito deste tema, discordando das concepções kantiana e husserliana sobre transcendência. Neste sentido, Heidegger afirma que a limitação de Kant com relação a esta problemática reside no fato de que o filósofo de Königsberg se limitou a uma reflexão puramente teórica dessa relação entre sujeito e mundo, isto é, sobre o aparecimento do mundo como fenômeno ao sujeito. Com relação a isso, afirma

---

<sup>88</sup> “Husserl was the first to articulate the importance of world-hood and the backdrop of horizons that make possible the subject’s acts of meaning-intending” (MORAN, Dermot. Heidegger’s transcendental phenomenology in the light of Husserl’s project of first philosophy. In: CROWELL; MALPAS *op. cit.*, 2007, p. 141).

<sup>89</sup> “The world transcends all experiences and makes them possible and gives them validity by offering a backdrop for the harmonious course of experience. To conceive of a transcendental ego is also always to conceive of a world correlated with it” (MORAN, Dermot. Heidegger’s transcendental phenomenology in the light of Husserl’s project of first philosophy. In: CROWELL; MALPAS, *op.cit.*, 2007, p. 148)

<sup>90</sup> “Heidegger’s discussion of the structures of worldhood, and especially the correlation between Dasein and world such that Dasein can be characterized essentially as ‘being-in-the-world’ (In-der-welt-sein), is an essential development of the Husserlian theme (...)” (MORAN, Dermot. Heidegger’s transcendental phenomenology in the light of Husserl’s project of first philosophy. In: CROWELL; MALPAS, *op.cit.*, 2007, p.148).

Steven Crowell: “Para Heidegger, o que Kant equivocadamente atribui à razão tem raízes mais profundas (...). Não é a razão, então (...) que explica como as entidades aparecem para nós, mas sim a ‘transcendência’ do Dasein, sua ‘projeção de possibilidades de ser seu eu’, à luz do qual as coisas podem se mostrar como são”<sup>91</sup> (CROWELL, 2007, p. 44, tradução nossa). Com relação a Husserl, Heidegger afirma que este não conseguiu livrar-se completamente da separação entre sujeito e objeto quando postula sobre a intencionalidade da consciência. Como ressalta Moran, Heidegger acreditava que Husserl “(...) assume falsamente que é ‘natural’ pensar na natureza humana como corpo e consciência e assim por diante. Este é o resíduo cartesiano em seu pensamento. O próprio ponto de partida para sua reorientação (*Umstellung*) permanece inquestionado”<sup>92</sup> (MORAN, 2007, p. 148, tradução nossa).

Desse modo, o fator principal que separa Heidegger de Kant e de Husserl com relação a problemática da transcendência – isto é, como a totalidade das coisas pode ser captada por um ser que está imerso neste todo – é a finitude. Heidegger é radical em sua afirmação de que a filosofia e a ontologia não podem recorrer a uma esfera da realidade que esteja separada da relação de circularidade entre *ser-aí* e mundo, expressada na constituição ontológica de “ser-no-mundo”. Deste modo, é a partir desta consideração chave que Heidegger iniciará sua análise sobre a transcendência na finitude.

Neste sentido, vale ressaltar que ainda na obra *Ser e Tempo*, Heidegger aborda o tema da transcendência, mesmo que o afirmado nela não possa ser considerado como uma problematização fenomenológica deste conceito<sup>93</sup>. No entanto, pode-se dizer, com segurança, que nesta obra de 1927, o filósofo em questão lança os traços delimitadores iniciais desta problemática<sup>94</sup>. Sendo *Ser e Tempo* a obra na qual Heidegger lança as bases iniciais para a reflexão da transcendência, como ele começa esta abordagem? E como ele estabelece uma conexão coerente da transcendência como unidade estrutural entre *ser-aí* e mundo?

A partir do §69 da obra acima citada, o filósofo em questão lança os seguintes questionamentos: “em que modo é em geral possível algo assim como mundo, em que sentido o mundo *é*, que e como é o transcendido pelo mundo e como o ente ‘independente’ do

<sup>91</sup> “For Heidegger, what Kant mistakenly attributes to reason has deeper roots (...). It is not reason, then (...) that explains how entities show up for us, but rather Dasein’s ‘transcendence’, its ‘projection of possibilities for being its self’ in light of which things can show themselves as what they are”. (CROWELL, Steve. *Conscience and reason: Heidegger and the grounds of intentionality*. In: CROWELL; MALPAS, *op.cit.*, 2007, p. 44.)

<sup>92</sup> “(...) falsely assumes that it is ‘natural’ to think of human nature as body and consciousness and so on. This is the Cartesian residue in his thinking. The very starting point for his reorientation (*Umstellung*) remains uninterrogated” (MORAN, Dermot. *Heidegger’s transcendental phenomenology in the light of Husserl’s project of first philosophy*. In: CROWELL; MALPAS, *op.cit.*, 2007, p. 148)

<sup>93</sup> Cf. SOUZA JUNIOR, *op. cit.*, 2006. p. 18.

<sup>94</sup> Cf. Id.

interior-do-mundo ‘depende’ do mundo transcendente?’<sup>95</sup>. Em outras palavras, o objetivo de Heidegger é entender como o mundo estabelece uma relação de condicionamento com o ente intramundano, ou seja, com o “ser-no-mundo”. Se nos parágrafos anteriores de *Ser e Tempo*, o autor se ocupou em entender as estruturas ontológicas do *Dasein* entendido como “ser-no-mundo”, agora ele visa entender quais são as estruturas ontológicas deste mundo no qual o “ser-no-mundo” se lança e é.

Sendo assim, da mesma forma que o ser do *Dasein* se revela a partir da “preocupação” que sempre o faz compreender-se já em um mundo; e do mesmo modo que esta “preocupação” o projeta no futuro, caracterizando seu sentido ontológico como temporalidade; Heidegger afirmará que nesta abertura do *Dasein* como “preocupação” e temporalidade, também se abre o mundo<sup>96</sup>:

Na medida em que o *Dasein* se temporaliza, um mundo também é. Quanto a seu ser como temporalidade que se temporaliza, o *Dasein* é essencialmente “em um mundo”, e o é sobre o fundamento da constituição estático-temporal da temporalidade. O mundo não é subsistente, nem utilizável, mas temporaliza-se na temporalidade. O mundo “é” “aí” com o fora-de-si das estases. Se nenhum *Dasein* existisse, também nenhum mundo seria “aí”.<sup>97</sup>

Deste modo, o mundo não é apenas a totalidade das coisas com que o *ser-aí* se depara, nem somente o espaço em que ele se encontra, mas é a totalidade essencial do *Dasein*. É nele que o *ser-aí* assume seus modos de se relacionar com os entes, com os outros e consigo mesmo. Em outras palavras, o mundo já está sempre aberto para o *ser-aí*, não como um ente subsistente que vem ao encontro do *Dasein*, mas como o “lugar” no qual se *temporaliza* a temporalidade, um “lugar” que o *Dasein* não somente *está*, mas principalmente, *é*.

Nesta relação entre mundo e “ser-no-mundo”, Heidegger fundamenta suas afirmações sobre a transcendência em *Ser e Tempo*. Para ele, a transcendência, considerada como a abertura originária do *Dasein*, é agora também o modo como se deve responder ao problema do mundo: como o todo pode ser compreendido por uma parte deste todo, o ser humano? Neste sentido, o horizonte do mundo é sempre transcendido pelo *ser-aí* graças a temporalidade. O que não implica dizer que a transcendência é um movimento de sair de si em direção a algo externo, mas é o projetar-se do ente intramundano no próprio mundo, como um constitutivo ontológico. Em outras palavras, o filósofo em questão afirma que a compreensão do ser do *ser-aí* só pode ser entendida a partir de um mundo no qual o *Dasein*

<sup>95</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 955.

<sup>96</sup> Cf. *Ibid.*, p. 989.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 991.

sempre é e está lançado, da mesma forma que o mundo só pode ser entendido a partir do ser do *ser-aí*. Como ele mesmo afirma: “E, como o ser do Dasein se funda completamente na temporalidade, esta deve então possibilitar o ser-no-mundo e com isso a transcendência do Dasein, transcendência que de sua parte sustenta a ocupação teórica ou prática do ser junto ao ente do-interior-do-mundo”<sup>98</sup>. E continua: “Estando fundado na unidade horizontal da temporalidade estática, o mundo é transcendente. O mundo já deve ser estaticamente aberto para que o ente do interior-do-mundo possa vir-de-encontro a partir dele”<sup>99</sup>. Ou seja, o mundo já está aberto à compreensão do *ser-aí*, o ente intra-mundano, graças a temporalidade e a finitude.

A partir disso, pode-se notar que na introdução à problemática da transcendência iniciada por Heidegger – ainda que de maneira breve – em *Ser e Tempo*, faz-se presente o círculo de compreensão entre Ser e *ser-aí* que se baseia na finitude, mas agora ele se enquadra na relação “mundo” e “ser-no-mundo”. Em outras palavras, transcendência é a estrutura ontológica do *Dasein* que permite uma relação de unidade entre mundo e “ser-no-mundo”. Por meio dela, o *ser-aí* está e é em um mundo como abertura, e o mundo é graças a esta abertura do *Dasein*. Não se recorre a um “outro mundo” externo ao *ser-aí* ou a um “mundo interior” do mesmo que não se conecta com um “mundo exterior”. A unidade de compreensão entre mundo e “ser-no-mundo” se dá na realidade finita, por meio da transcendência. E como se dá esta união? Como a transcendência possibilita isso? Estas questões Heidegger não abordará no projeto de *Ser e Tempo*, até porque, nesta etapa de seu pensamento, este ainda não era seu objetivo. Sua preocupação primordial em *Ser e Tempo*, ao abordar essa problemática no §69, é de esclarecer as “(...) estruturas que devem ser referidas para se pôr o problema da transcendência”<sup>100</sup>. E estas estruturas são justamente a relação de circularidade entre mundo e “ser-no-mundo”.

Neste sentido, apenas meses após a publicação de *Ser e Tempo*, Heidegger retornará à reflexão sobre a transcendência do *Dasein* a partir de seu curso do semestre de verão intitulado *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (1927). Nesta obra, dentre outros temas, a preocupação do autor é aprofundar-se na questão da diferença ontológica entre Ser e ente, como uma forma de radicalizar o objetivo da ontologia fundamental apresentada em *Ser e Tempo*: a questão do sentido do Ser. Objetivo este que, como foi ressaltado diversas vezes, esteve ocultado pelas interpretações antropológicas e subjetivistas realizadas pelos receptores

<sup>98</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 987.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 991.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 955.

de Heidegger. Desse modo, a partir desta primeira aproximação ao curso de verão de 1927, surgem as seguintes perguntas: e de onde nasce esta necessidade de radicalização da questão da diferença ontológica entre Ser e ente? Que contribuição para a questão do sentido do Ser esta elucidação da diferença ontológica poder trazer? Heidegger, nos primeiros parágrafos desta obra, explica:

Com esta distinção entre o ser e o ente e com a escolha do ser como tema nos afastamos, de forma radical, do campo do ente. Superando-o, transcendendo-o. Podemos chamar também a ciência do ser, enquanto que ciência crítica, como *ciência transcendental*. (...) superamos ao ente, para chegar até o ser. E nesta superação do ente para chegar ao ser, não ascendemos de novo até um ente que jaz, por assim dizer, detrás dos entes conhecidos, como em um além mundo. A ciência transcendental do ser não tem nada a ver com a metafísica vulgar que trata de algum ente por trás dos entes conhecidos, mas o conceito científico da metafísica é idêntico ao conceito da filosofia em geral: ciência crítica, transcendental do ser, isto é, ontologia. Vê-se facilmente que a diferença ontológica pode clarificar-se e ser levada a cabo com precisão na investigação ontológica somente se o sentido do ser em geral for trazido à luz explicitamente, isto é, somente mostrando como a temporalidade possibilita uma distinção entre o ser e o ente.<sup>101</sup> (HEIDEGGER, 2000, p. 43, tradução nossa)

Dessa forma, o autor esclarece que a elucidação da diferença ontológica afastará de maneira radical a ontologia fundamental do âmbito ôntico – isto é, dos entes – e a levará para o âmbito ontológico do Ser. Movimento este que, segundo Jaran, instaura a “Metafísica do *Dasein*”, visto que “A ontologia fundamental de *Ser e Tempo*, que teve a pretensão de se aproximar do ser a partir de ‘qualquer coisa que seja mantida por trás do ser conhecido’, pode, portanto, reivindicar este ‘conceito científico de metafísica’”<sup>102</sup> (JARAN, 2010a, p. 76, tradução nossa). No entanto, como o próprio Heidegger explica, “metafísica” aqui não pode ser entendida como a “metafísica vulgar”<sup>103</sup> que entende a diferença ontológica entre Ser e ente supondo a existência de um ente primeiro, ou um Ser supremo, por trás de todos os entes existentes. Para o autor em questão, a “metafísica” em seu sentido autêntico e mais originário não necessita recorrer a um “outro mundo” além deste, responsável pela diferença entre Ser e

<sup>101</sup> “Con esta distinción entre el ser y el ente y con la elección del ser como tema nos alejamos, de forma radical, del campo del ente. Lo superamos, lo transcendemos. Podemos llamar también a la ciencia del ser, en tanto que ciencia crítica, la *ciencia transcendental*. (...) Superamos al ente, para llegar hasta el ser. En esta superación del ente para llegar hasta al ser, no ascendemos de nuevo hasta un ente que yazca, por así decir, detrás de los entes conocidos, como en un trasmundo. La ciencia transcendental del ser no tiene nada que ver con la metafísica vulgar que trata de algún ente detrás de los entes conocidos, sino que el concepto científico de la metafísica es idéntico que el concepto de la filosofía en general: ciencia crítica, transcendental de ser, esto es, ontología. Se ve fácilmente que la diferencia ontológica puede aclararse y llevarse a cabo con precisión en la investigación ontológica sólo si el sentido del ser en general se ha traído a la luz explícitamente, esto es, sólo si se ha mostrado como la temporalidad hace posible que se distinga entre el ser y el ente.” (HEIDEGGER, *op.cit.*, 2000, p. 43.)

<sup>102</sup> “L’ontologie fondamentale de *Sein und Zeit* qui avait cette prétention d’aborder l’être sans le penser à partir d’un ‘étant quelconque qui se tiendrait derrière l’étant connu’ peut dès lors se réclamer de ce ‘concept scientifique de métaphysique’.” (JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 76)

<sup>103</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2000, p. 43.

ente; mas ela deve centrar-se na temporalidade própria da existência, na finitude como horizonte de compreensão do Ser e de sua diferença ontológica com os entes.

É então que a partir do §20 deste curso, Heidegger se ocupará da questão das condições de possibilidade de uma compreensão do sentido do Ser a partir da temporalidade<sup>104</sup>. E será no cerne desta questão que a problemática da transcendência começará a ser abordada novamente. Primeiramente, o filósofo da Floresta Negra afirmará que a compreensão em geral se caracteriza como uma determinação originária da existência do *Dasein*<sup>105</sup>, visto que o *Dasein* sempre está em uma relação de compreensão com o mundo, seja esta compreensão temática e intelectual, ou aтемática e prática. Em outras palavras, tendo ele consciência ou não desta relação de compreensão. Vale destacar que desde seus primeiros escritos e, principalmente, em *Ser e Tempo*, Heidegger já afirma que o ato de compreender não está unicamente ligado com o conhecimento intelectual e temático de algo, mas está intimamente relacionado com a estrutura ontológica de “ser-no-mundo”<sup>106</sup>. Isto é, o *Dasein* nunca compreende a si mesmo e aos demais entes de maneira isolada, mas sempre em uma relação unitária com o mundo. O *ser-aí* nunca primeiro existe como um ser isolado, para depois se relacionar com o mundo, mas uma vez existindo, ele já está em um mundo, ele já é mundo, ele é “ser-no-mundo”. E como “ser-no-mundo”, o *Dasein* sempre se compreende em relação a si mesmo, em relação aos outros *Daseins*, e em relação com os entes não humanos. Como afirma Heidegger:

Dado que o *Dasein* é essencialmente ser-no-mundo, o projeto desvela sempre uma possibilidade de ser-no-mundo. Em sua função desveladora, o compreender não está relacionado com um eu pontual isolado, mas sim com o poder-ser-no-mundo que existe faticamente. Daí se segue que justamente com o compreender está já sempre projetado um *determinado ser possível com o outro* e um *determinado ser possível com o ente intra-mundano*. Em virtude de que à constituição fundamental do *Dasein* lhe pertence o ser-no-mundo, o *Dasein* existente é essencialmente *ser-com* outros, *em tanto que ser-junto-a [bei]* entes intra-mundanos.<sup>107</sup> (HEIDEGGER, 2000, p. 334, tradução nossa)

Desse modo, fica claro que, uma vez mais, o filósofo em questão ressalta que uma análise fenomenológica radical a partir da “Metafísica do *Dasein*” revela que a compreensão

<sup>104</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2000, p. 330.

<sup>105</sup> Cf. *Ibid.*, p. 331.

<sup>106</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, pp. 207-221, §15.

<sup>107</sup> “Dado que el *Dasein* es esencialmente ser-en-el-mundo, el proyecto devela siempre una posibilidad de ser-en-el-mundo. En su función develadora, el comprender no está relacionado con un yo puntual aislado, sino con el poder-ser-en-el-mundo que existe fácticamente. De ahí que se sigue que con el comprender está ya siempre proyectado un *determinado ser posible con el otro* y un *determinado ser posible con el ente intramundano*. En virtud de que a la constitución fundamental del *Dasein* le pertenece el ser-en-el-mundo, el *Dasein* existente es esencialmente *ser-con* otros, *en tanto que ser cabe [bei]* entes intramundanos.” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2000, p. 334.)

do Ser na temporalidade está mais além da relação entre sujeito e objeto. Uma compreensão mais originária do sentido do Ser e do próprio ser do *Dasein* perpassa por uma relação de unidade entre *ser-aí* e mundo, a partir da estrutura ontológica de “ser-no-mundo”, que também revela modos de *ser-com*: *ser-com* os outros *Daseins* e *ser-junto-a* objetos intramundanos. Neste contexto, Heidegger ressalta que, enquanto “ser-no-mundo”, o *Dasein* nunca é primeiramente *ser-junto-a* entes subsistentes no mundo para, depois, descobrir entre estes entes outros seres humanos. Do mesmo modo que o *ser-aí* nunca é primeiramente *ser-com* os outros, para, em um segundo momento, encontrar-se junto aos objetos<sup>108</sup>. A compreensão dos entes intramundanos e dos outros *seres-aí* pelo *Dasein* nunca se dá primordialmente de maneira temática e separada em momentos específicos, mas sempre se constitui de maneira unitária. A própria temporalidade revela que o existir do *Dasein* já é um existir nestas relações de *ser-com* de maneira unitária. Logo, a forma como o *Dasein* compreende o sentido do Ser na temporalidade deve passar obrigatoriamente por estas relações unitárias fundamentadas no “ser-no-mundo”.

Mas, se em *Ser e Tempo* Heidegger buscou delimitar a estrutura unitária por trás do constitutivo ontológico de “ser-no-mundo” por meio da elucidação da “preocupação”, em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, ele buscará descobrir a condição de possibilidade que garante esta relação de unidade entre *ser-aí* e mundo. É então que o conceito de “mundo” começa a ser tomado por Heidegger não somente como um momento estrutural do “ser-no-mundo”, mas, principalmente, como a condição de possibilidade do “ser-no-mundo” em si mesmo através da temporalidade<sup>109</sup>. Porque somente aclarando a estrutura de “ser-no-mundo” a partir da temporalidade, será possível a compreensão originária do sentido do Ser e, por conseguinte, do ser do *Dasein*, do ser dos outros *Daseins*, assim como do ser dos outros entes intramundanos e não humanos<sup>110</sup>. Como afirma Heidegger: “No compreender a si mesmo se compreende o ser-no-mundo e com ele são esboçadas determinadas possibilidade de ser com os outros e do trato com o ente intramundano. Ao compreender-se a si mesmo como poder-ser-no-mundo se compreende o mundo de forma igualmente originária”<sup>111</sup> (HEIDEGGER, 2000, pp. 334-335, tradução nossa).

<sup>108</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2000, p. 334.

<sup>109</sup> Cf. SOUZA JUNIOR, *op. cit.*, 2006, pp. 22-23.

<sup>110</sup> Cf. *Ibid.*, p. 23.

<sup>111</sup> “En el comprenderse uno a sí mismo se comprende el ser-en-el-mundo y con él son esbozadas determinadas posibilidades del ser con otros y del trato con el ente intramundano. Al comprenderse uno a sí mismo como poder-ser-en-el-mundo se comprende el mundo de forma igualmente originaria” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2000, pp. 334-335)

Logo, toda compreensão prévia do *ser-aí* não se dá primeiramente de maneira temática, pois as coisas não se apresentam ao *Dasein* de maneira isolada e acessíveis, de maneira clara a sua razão; mas é na lida cotidiana com os objetos e com os outros que o *Dasein* se nota em um mundo e compreende a este mundo. Por exemplo, quando um homem entra em sua oficina para consertar algo, ele não compreende primeiramente e isoladamente o martelo, os pregos, a madeira, a mesa, etc; mas na lida cotidiana de consertar algo, a compreensão destes objetos se dá, primeiramente e de maneira mais originária, a partir de um conjunto: a oficina. É a partir da consideração da existência deste conjunto unitário – a oficina – que tanto o homem quanto os objetos podem ser compreendidos de maneira mais original; e somente tendo como pressuposto este conjunto unitário, é que o homem pode entender separadamente, e de maneira temática, um martelo, os pregos, a mesa e inclusive ele mesmo, a partir de sua ação de consertar algo<sup>112</sup>. De maneira semelhante, Heidegger entende a relação unitária entre *ser-aí* e mundo. Para ele, no ato de compreender, sempre existe algo que sobrepassa os objetos isolados e permite uma compreensão em conjunto, isto é, na totalidade. E a este “algo que sempre sobrepassa” ele denomina “mundo”. O *Dasein* só pode compreender a objetos de maneira isolada e temática porque antes compreendeu o mundo, e se compreendeu em um mundo<sup>113</sup>.

Entretanto, para Heidegger, “mundo” não pode ser entendido como a soma dos entes subsistentes, nem como a totalidades das coisas naturais, muito menos algo que está “à mão”. Interpretar “mundo” desta maneira seria cair irremediavelmente na relação entre sujeito e objeto. Para o autor, o mundo não é subsistente, mas sim, existe; e existe porque se trata de uma constituição da existência do *Dasein*. Como afirma Heidegger: “O mundo não é subsistente, mas o mundo existe. Somente na medida em que o *Dasein* é, ou seja, é existente, existe um mundo. A *compreensão do mundo* é essencialmente *compreensão de si mesmo (...)*”<sup>114</sup> (HEIDEGGER, 2000, p. 354, tradução nossa). E como entender esta afirmação? Segundo o autor, esta relação de unidade entre mundo e *ser-aí* só pode ser entendida através do caráter de *em-vista-de (Umwillen)*<sup>115</sup> do *Dasein*. Em seu poder-ser mais próprio, o *ser-aí*

<sup>112</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2000, p. 350.

<sup>113</sup> Cf. *Ibid.*, p. 357.

<sup>114</sup> “El mundo no es subsistente, sino que el mundo existe. Sólo en la medida que el *Dasein* es, esto es, es existente, hay mundo. La *comprensión del mundo* es esencialmente *comprensión de sí mismo (...)*” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2000, p. 354)

<sup>115</sup> Nas variadas traduções ao português do termo alemão *Umwillen*, podemos encontrar distintas expressões que se referem a esse conceito como: “por-causa-de”, “em-razão-de” ou “por mor de”. No entanto, esta pesquisa fundamenta-se na tradução de Fausto Castilho que utiliza o termo “em-vista-de”. Termo este que está mais em concordância com a expressão utilizada por Jaran e pelos autores de língua francesa: “*en vue de*”. Já o significado filosófico-interpretativo dado por Heidegger ao termo *Umwillen* ao longo de suas obras da etapa da

sempre compreende e é “em-vista-de” si mesmo. E com esta assertiva, Heidegger não quer apresentar uma visão subjetivista e egocêntrica na qual o ser humano interpreta tudo a partir de si, utilizando os outros e o próprio mundo como objetos. Para o filósofo em questão, dizer que o *Dasein* sempre é e se compreende “em-vista-de” si mesmo significa que:

Na medida que o *Dasein* existe como ente, na medida que se ocupa em seu ser de seu poder-ser compreende já algo como o “em vista de si mesmo”. Somente graças a este compreender é possível a existência. O *Dasein* deve dar-se a compreender seu próprio poder-ser. Se dá a si mesmo a tarefa de interpretar como ele está a respeito de seu poder-ser.<sup>116</sup> (HEIDEGGER, 2000, p. 353, tradução nossa)

Desse modo, no existir, o *Dasein* sempre compreende as coisas “em-vista-de” si mesmo. E como o seu “si mesmo”, isto é, seu poder-ser mais próprio, é a abertura em um mundo – “ser-no-mundo” – nesta relação de compreensão a partir do “em-vista-de” surge também a compreensão do ser dos outros *seres-aí* e do ser dos entes intramundanos não humanos. A compreensão do mundo é sempre uma compreensão de si mesmo, e compreender a si mesmo é fundamentalmente “ser-no-mundo”, ou seja, já em relação com os outros seres humanos e com os objetos<sup>117</sup>. Com esta afirmação, Heidegger considera que entre o “si mesmo” e o “mundo” existe uma co-pertença: *Dasein* e mundo não são dois entes subsistentes, como em uma relação entre sujeito e objeto, mas são uma unidade a partir da estrutura de “ser-no-mundo”, garantidas pelo “em-vista-de”.

Logo, se antes Heidegger havia afirmado que na compreensão dos entes pelo *Dasein* sempre existe um conjunto unitário que garante uma compreensão mais originária e que sempre sobrepassa os entes particulares. E se a este conjunto unitário ele chamou “mundo”, que não pode ser entendido como um ente subsistente, mas sim, como uma estrutura que existe porque o *Dasein* sempre é “em-vista-de” si mesmo. E se neste “em-vista-de” tanto o mundo quanto o “si mesmo” estão unidos no *Dasein* graças a sua estrutura de “ser-no-mundo”. Então o próprio *Dasein* é aquele que sobrepassa os entes particulares em sua compreensão e garante um todo unitário, garante a compreensão na totalidade. É então que Heidegger afirma que o *Dasein*, entendido como “ser-no-mundo”, é o transcendente<sup>118</sup>, ou

---

“Metafísica do *Dasein*” será melhor explicado a partir do terceiro capítulo desta pesquisa, nas discussões a respeito da liberdade do *ser-aí*.

<sup>116</sup> “En la medida que el *Dasein* existe como ente, en la medida que se ocupa en su ser de su poder-ser comprende ya algo como el “en vista de sí mismo”. Sólo gracias a este comprender es posible la existencia. El *Dasein* tiene que darse a comprender su propio poder-ser. Se da a sí mismo la tarea de interpretar cómo está respecto de su poder-ser.” (HEIDEGGER, *op.cit.*, 2000, p. 353.)

<sup>117</sup> Cf. *Ibid.*, p. 355.

<sup>118</sup> Cf. *Ibid.*, p. 356.

seja, é aquele que transcende os entes e possibilita a compreensão dos mesmos. Mas o que Heidegger quer dizer com a expressão “transcender”?

Segundo ele, transcender é todo ato de avançar mais além, passar, atravessar ou superar<sup>119</sup>. Assim pois, o transcendente sempre foi entendido na linguagem tradicional da Filosofia como o “ente que está além”, seja além desta realidade (Deus, por exemplo), ou além da esfera do sujeito (a coisa em si, os objetos ou o mundo)<sup>120</sup>. No entanto, Heidegger afirma que o conceito de transcendência deve ser entendido na temporalidade. E se a análise da temporalidade revela que o fato fenomenológico fundamental é o existir do *Dasein*, e neste existir já existe também um mundo em unidade com o *Dasein*; a transcendência não pode ser entendida como uma realidade além do *Dasein*, externa a ele, na qual o *ser-aí* deve transcender, sobrepassar, para chegar a ela. O “mundo” não pode ser entendido como o “transcendente” porque supostamente está fora do *Dasein*. Mas o “mundo” é originariamente transcendente porque o *Dasein* existe e é capaz de compreender-se sempre em um mundo. Como afirma o autor: “O mundo é (...) o autenticamente transcendente, aquilo que está mais além dos objetos e, ao mesmo tempo, este mais além, em tanto que existente, é uma determinação fundamental do ser-no-mundo do *Dasein*. Se o mundo é o transcendente, o *autenticamente transcendente* é o *Dasein*”<sup>121</sup> (HEIDEGGER, 2000, p. 357, tradução nossa).

Deste modo, em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, Heidegger estabelece um primeiro aprofundamento acerca do conceito de transcendência como a condição de possibilidade para a unidade estrutural entre *ser-aí* e mundo. Nesta obra, o autor em questão conclui que transcendência não implica necessariamente uma relação de um sujeito que transcende a um objeto que está além dele (o transcendente); mas transcender implica de maneira mais original um “compreender-se a si mesmo a partir do mundo”<sup>122</sup>. O *Dasein*, como tal, está sempre além de si mesmo, isto é, em um mundo. Um mundo que não é algo externo ao *ser-aí*, mas uma determinação do seu ser mais próprio: o “em-vista-de”. Segundo Heidegger, este é o “sentido genuinamente ontológico da transcendência”<sup>123</sup>, que garante a relação unitária entre *ser-aí* e mundo. Neste sentido, o autor em questão conclui sua análise sobre a transcendência em seu curso de verão de 1927 afirmando:

<sup>119</sup> Cf. HEIDEGGER, *op.cit.*, 2000, p. 356.

<sup>120</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 356-357.

<sup>121</sup> “El mundo es (...) lo auténticamente transcendente, aquello que está más allá de los objetos y, a la vez, este más allá, en tanto que existente, es una determinación fundamental del ser-en-el-mundo del *Dasein*. Si el mundo es lo transcendente, lo *auténticamente transcendente* es el *Dasein*”. (HEIDEGGER, *op.cit.*, 2000, p. 357)

<sup>122</sup> Cf. *Ibid.*, p. 358.

<sup>123</sup> Cf. *Ibid.*, p. 357.

O Dasein é o transcendente. Objetos e coisas nunca são transcendentos. *Na constituição fundamental do ser-no-mundo se mostra o modo originário da transcendência.* A transcendência, o mais além do Dasein, torna possível uma relação com ente enquanto que ente, seja o subsistente, seja o outro ou o si mesmo. A transcendência é desvelada ao Dasein mesmo, ainda que não como tal. Permite dirigir-se ao ente pelo fato de que nela se fundamenta a compreensão prévia do ser. O ente que chamamos Dasein é como tal aberto... A abertura pertence a seu ser. É seu aí, no qual está para si aí, no qual os outros são aí-com e em direção ao qual vêm ao encontro o aí do que está à mão e do subsistente.<sup>124</sup> (HEIDEGGER, 2000, p. 358, tradução nossa)

Sendo assim, quando Heidegger expõe em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* o sentido ontológico autêntico da transcendência, seu objetivo é mostrar que o “transcendente” entendido como aquela realidade que está mais além, não pode ser considerado como uma espécie de ponto de chegada do movimento da transcendência, pois isto implicaria na afirmação de que o mundo – aquilo que está mais além do *Dasein* – é algo externo e separado do *ser-aí*. Na verdade, o “transcendente” é o próprio *Dasein* que, estando em relação unitária com o mundo graças a seu caráter de “em-vista-de”, é capaz de revelar tanto o seu ser mais próprio, quanto o ser dos outros *Daseins* e dos demais entes não-humanos. E desta maneira, transcende a si mesmo e, por conseguinte, ao mundo, no movimento da transcendência. Neste movimento, o ser do próprio *Dasein*, o ser dos outros *seres-aí* e dos demais entes intramundanos se desvelam, garantindo assim um fundamento para uma compreensão do sentido do Ser na finitude. Como afirma Souza Junior: “O que já começa a ser assumido, na busca do sentido autêntico da transcendência, é que o *Da-sein* transcende a si próprio, e nesta ‘transcendentalização’ de si, estão presentes os traços mais caracterizadores de sua estrutura fundamental: ser-no-mundo”<sup>125</sup>. Mas como entender melhor esta afirmação de que o transcendente é o próprio *Dasein*, que transcende a si mesmo na transcendência? Como se estrutura esta complexa relação entre “o que transcende” e o “transcendente” nesta compreensão unitária entre *ser-aí* e mundo surgida a partir do constitutivo ontológico de “ser-no-mundo”?

Neste sentido, será no curso de verão de 1928, intitulado *As Fundações Metafísicas da Lógica*, que Heidegger se aprofundará na explicitação destas perguntas. Nesta obra, seu objetivo principal é relacionar o tema da lógica com a questão do sentido do Ser. E como para

<sup>124</sup> “El Dasein es lo transcendente. Objetos y cosas nunca son transcendentos. *En la constitución fundamental del ser-en-el-mundo se muestra el modo originario de la transcendencia.* La transcendencia, el más allá del Dasein, hace posible que se relacione con el ente en tanto que ente, ya sea lo subsistente, ya sea el otro o sí mismo. La transcendencia es develada al Dasein mismo, aunque no como tal. Permite dirigirse al ente por lo que en ella se funda la comprensión previa del ser. El ente que llamamos Dasein es como tal abierto a... La apertura pertenece a su ser. Es su ahí, en el cual está para sí ahí, en lo cual los otros son ahí-con y hacia el cual vienen al encuentro el ahí de lo a la mano y de lo subsistente”. (HEIDEGGER, *op.cit.*, 2000, p. 358)

<sup>125</sup> SOUZA JUNIOR, *op. cit.*, 2006. p. 25.

o autor o problema central da metafísica deve ser alcançar esta compreensão do Ser na finitude, logo, a lógica deve possuir fundamentos metafísicos. Seguindo esta linha de raciocínio, na segunda parte deste curso de 1928, Heidegger se ocupará da questão da essência do fundamento, isto é, “(...) a possibilidade intrínseca de algo como fundamento em geral (HEIDEGGER, 2007b, p. 188, tradução nossa)”<sup>126</sup>. Mas segundo o autor, esta problemática acerca do fundamento só pode ser tanto lançada quanto respondida a partir da questão geral do Ser que, obrigatoriamente, desemboca na “Metafísica do *Dasein*”. E esta, por sua vez, tem na transcendência seu fenômeno fundamental<sup>127</sup>, isto é, na relação de unidade de compreensão entre *ser-aí* e mundo, possibilitada pela estrutura fundamental de “ser-no-mundo”. Sendo assim, a partir do §11, Heidegger inicia uma minuciosa análise sobre a transcendência, para, a partir dela, colocar as bases do problema da essência do fundamento.

Seria esta análise da transcendência iniciada no curso de verão 1928 diferente ou oposta àquela realizada no ano de 1927, tanto no §69 de *Ser e Tempo* quanto no §20 de *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*? Ou seria uma continuação das afirmações existentes nestas obras? Com relação a estes questionamentos, o próprio Heidegger explica em *As Fundações Metafísicas da Lógica* como ele interpreta essa abordagem do tema da transcendência a partir do ano de 1928. Segundo ele, apesar da questão da transcendência ter sido abordada na obra *Ser e Tempo* e no curso de verão de 1927, o que ali se afirmou não pode ser considerado como um esclarecimento total deste conceito, a tal ponto que “(...) somente se necessite olhá-la, como a lousa, para ‘confirmá-la’”<sup>128</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p.198, tradução nossa). Mas faz-se necessária uma radicalização desta temática. Como o próprio autor afirma: “Mas se a transcendência no sentido de ser-no-mundo é a constituição metafísica do *Dasein*, então uma metafísica do *Dasein*, com suficiente intenção ontológica fundamental, deve sinalizar esta constituição fundamental desde o princípio”<sup>129</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 196, tradução nossa).

Sendo assim, nesta proposta de uma análise mais radical do conceito de transcendência, para esclarecer melhor a relação entre “o que transcende” e o “transcendente”, Heidegger inicia o primeiro passo de sua investigação do curso de 1928 com as seguintes perguntas: “Qual é o significado geral dessa palavra? O que quer dizer o conceito verbal e

<sup>126</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 188.

<sup>127</sup> Cf. Id.

<sup>128</sup> “(...) sólo se necesite mirarla, como la pizarra, para ‘confirmá-la’” (HEIDEGGER, *op.cit.*, 20107b, p. 198).

<sup>129</sup> “Pero si la transcendencia en el sentido de ser-en-el-mundo es la constitución metafísica del *Dasein*, entonces una metafísica del *Dasein*, con suficiente intención ontológica fundamental, debe señalar esta constitución fundamental desde el principio” (HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007b, p. 196)

filosófico desse termo?”<sup>130</sup> (HEIDEGGER, 2007b, 188, tradução nossa). Em suma, Heidegger deseja, antes de mais nada, analisar em que nível de compreensão está o termo “transcendência” quando o expressamos, tanto em seu sentido verbal, quanto em seu sentido filosófico; para que posteriormente possa ser possível uma compreensão mais originária da relação entre o transcendente e aquilo que transcende, evitando interpretações que retornem a divisão entre sujeito-objeto e que dificultam a fundamentação da estrutura fundamental de “ser-no-mundo”. Sendo assim, buscando responder à pergunta sobre qual o sentido geral e verbal possui a palavra “transcendência”, Heidegger afirma:

O significado da palavra provém de *transcendere*: passar ao outro lado, superar, ir mais além de algo. Por conseguinte, *transcendencia* significa: passagem ao outro lado, passar ao outro lado e o *transcendente* designa aquilo para onde se produz essa passagem, aquilo que, para ser acessível e compreensível, requer uma passagem ao outro lado, ao mais além, o contraposto; por último, o *que transcende*: aquilo que realiza a passagem ao mais além.<sup>131</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 188, tradução nossa)

Nesta afirmação, o autor revela que a expressão transcendência sempre evoca três momentos cruciais: “transcendência”, o “transcendente” e “o que transcende”. Neste contexto, “transcendência” é a ação de passar a outro lado, de superar alguma limitação ou barreira. “Transcendente” se refere ao lugar ou realidade para onde se remete esta superação, aquilo que é superado. E “o que transcende” é aquele que executa a ação de transcender, aquele que realiza a superação. Com essa análise, Heidegger quer explicitar que o conceito geral de transcendência sempre expressa um “fazer” ou uma “ação”; uma relação; e um limite, barreira ou fronteira que é superado nesta ação e relação<sup>132</sup>.

Explicitado o significado geral do conceito de transcendência, Heidegger passa a analisar o significado filosófico desta expressão. Segundo ele, dentre as diversas interpretações para o conceito de “transcendente” existentes na filosofia, duas se destacam: a) a que entende o transcendente como algo em oposição ao imanente; b) a que concebe o transcendente como uma realidade em oposição ao contingente.

Com relação a primeira, Heidegger afirma que por imanente se entende toda realidade que pertence ao âmbito interior, ou seja, à alma, à consciência. Neste sentido, transcendente seria tudo aquilo que não pertence à esfera do interior, mas que está fora da alma ou da

<sup>130</sup> “¿Cuál es el significado general de esta palabra? ¿Qué quiere decir el concepto verbal y qué el término filosófico?” (HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007b, p. 188)

<sup>131</sup> “El significado de la palabra proviene de *transcendere*: pasar al otro lado, superar, ir más allá de hacia. Por consiguiente, *transcendencia* significa: paso al otro lado, pasar al otro lado y lo *transcendente* designa aquello hacia donde se produce el paso, aquello que, para ser accesible y comprensible, requiere un paso al otro lado, lo de más allá, lo contrapuesto; por último, lo *que transcende*: aquello que realiza el paso más allá”. (HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007b, p. 188, tradução nossa)

<sup>132</sup> Cf. Id.

consciência<sup>133</sup>. Por ser uma realidade externa ao mundo interior do sujeito, o transcendente surge como algo que está “em frente” ao sujeito. Como o próprio filósofo em questão afirma: “Entretanto, na medida em que esta consciência conhece, refere-se ao exterior e, desta maneira, o transcendente *qua* subsistente externo é ao mesmo tempo o que se *encontra em frente*”<sup>134</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 189, tradução nossa). Desse modo, dentro dessa perspectiva de transcendência, o sujeito é representado como uma “cápsula”, na qual transcendência remete a um limite entre “interior” e “exterior” que deve ser superado. A transcendência é tomada como uma relação na qual a circulação entre interior e exterior é mantida por meio de um “saltar a barreira do interior”, perfurando os limites da cápsula, em direção ao exterior<sup>135</sup>.

Para Heidegger, esta forma de ver a transcendência em oposição ao imanente leva ao âmago das reflexões sobre a teoria do conhecimento, pois a questão que surge a partir dela é como o sujeito pode romper esta barreira interior que o limita para conhecer a realidade exterior a ele; ou como por meio de seu próprio mundo interior, ele pode interpretar a realidade externa que o rodeia. Por este motivo, o autor nomeia esta forma de ver a transcendência como o “*conceito epistemológico de transcendência*”<sup>136</sup>, que segundo Daniel Dahlstrom “(...) é o tipo de transcendência que se baseia na noção de sujeito de Descartes. A questão da transcendência epistemológica é a de saber se esse sujeito ultrapassa ou ‘transcende’ a si mesmo e consegue, em certo sentido, alcançar um objeto”<sup>137</sup> (DAHLSTROM, 2007, p. 66, tradução nossa)

Com relação a segunda forma de abordar o conceito de transcendência (oposição entre transcendente e contingente), Heidegger define como contingente a condição que pertence a todos nós, e que nos deixa em pé de igualdade com todos os demais entes, como ele próprio afirma: “O contingente é aquilo que nos pertence, que nos afeta diretamente, com o que estamos em pé de igualdade, o que é de nossa classe e origem”<sup>138</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 190, tradução nossa). Em contraposição a isso, o transcendente pode ser entendido tanto no

<sup>133</sup> Cf. HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007b, p. 189.

<sup>134</sup> “En la medida, sin embargo, en que esta conciencia conoce, se refiere a lo exterior y, de esta manera, lo transcendente *qua* subsistente externo es a la vez lo que se *encuentra enfrente*” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p.189).

<sup>135</sup> Id.

<sup>136</sup> Cf. *Ibid.*, 190.

<sup>137</sup> “(...) is the sort of transcendence that takes its bearings from Descartes’ notion of the subject. The question of epistemological transcendence is the question of whether that subject gets beyond or ‘transcends’ itself and manages in some sense to reach an object”. (DAHLSTROM, Daniel. Transcendental truth and the truth that prevails. In: CROWELL; MALPAS, *op.cit.*, 2007, p. 66.)

<sup>138</sup> “Lo contingente es aquello que nos toca, que nos afecta directamente, con lo que estamos en pie de igualdad, lo que es de nuestra clase y origen” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 190).

sentido da tradição cristã como aquilo que está acima de tudo que existe e nos condiciona; quanto no sentido kantiano do termo, ou seja, como o que está além do mundo<sup>139</sup>. Em outras palavras, o transcendente é o incondicionado, inalcançável, o que está além do mundo, o que “nos excede”<sup>140</sup>. Transcendência, nesta perspectiva, já não é um passar ao outro lado para estar “em frente” de algo; mas é um “estar acima” de todo o ente condicionado<sup>141</sup>. Também nesse caso a transcendência possui um caráter relacional, mas agora, não uma relação entre sujeito-objeto, mas, entre condicionado-incondicionado. Como este significado de transcendência sempre ressalta um absoluto, Heidegger o chama de *conceito teológico de transcendência*<sup>142</sup>.

Vale ressaltar que, segundo o filósofo, estes dois conceitos de transcendência – epistemológico e teológico –, apesar de contrapostos, sempre se conjugam entre si. Pois se o *conceito epistemológico de transcendência* sempre coloca um ente fora do sujeito (no exterior), que está “em frente” ao mesmo; um destes entes que estão “em frente” se sobressairá: aquele que é a causa de todos. Logo, sempre entre todos os entes que estão “a frente”, existe um que está “acima” de todos<sup>143</sup>. É então que entramos no *conceito teológico de transcendência*. Segundo Heidegger, a confusão surgida a partir do entrelaçamento entre estas duas formas de conceber a transcendência na filosofia é a responsável por este conceito sempre ser entendido dentro de uma relação entre sujeito-objeto ou em contraposição à finitude e à temporalidade. O que dificulta a compreensão da questão do sentido do Ser, da estrutura fundamental de “ser-no-mundo” e da própria metafísica do *Dasein*.

Deste modo, após explicitar de maneira precisa o sentido geral do termo “transcendência”, e o alcance limitado das duas compreensões filosóficas sobre o transcendente, Heidegger afirmará que, para que se compreenda a relação entre o que transcende e o transcendente, o movimento da transcendência não pode ser entendido como a relação entre uma esfera interna e uma esfera externa, na qual o sujeito supera os limites de sua consciência e interioridade e se lança ao mundo externo<sup>144</sup>. Tampouco a transcendência deve ser entendida como uma relação de um sujeito com um objeto, de tal modo que primeiro existe um sujeito, que tem consciência de si, para depois relacionar-se com os objetos<sup>145</sup>. E nem se pode afirmar que a transcendência é simplesmente o termo que expressa o que excede

<sup>139</sup> Cf. MALPAS In: CROWELL; MALPAS, *op.cit.*, 2007, p. 127.

<sup>140</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 190.

<sup>141</sup> Cf. Id.

<sup>142</sup> Cf. Id.

<sup>143</sup> Cf. *Ibid.*, p. 191.

<sup>144</sup> Cf. *Ibid.*, p. 194.

<sup>145</sup> Cf. Id.

e é inacessível ao conhecimento finito<sup>146</sup>. Para Heidegger, a transcendência é a constituição originária da subjetividade do sujeito. Como ele mesmo afirma: “O sujeito transcende *qua* sujeito, não seria sujeito se não transcendesse. Ser sujeito quer dizer transcender. Isto é: o *Dasein* não existe e logo, em algumas ocasiões, efetua uma superação, mas existir significa originariamente superar. O próprio *Dasein* é a superação”<sup>147</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 195, tradução nossa).

Com isso, o autor ressalta que é inapropriado conceber a transcendência, e a própria existência, como um solipsismo, no qual primeiro está o sujeito, para depois surgir uma relação de superação com uma realidade exterior a ele. Mas o que Heidegger quer dizer é que existir já implica originariamente um superar. Logo, a transcendência não é um comportamento a mais do *Dasein* em meio a outros comportamentos, mas é a constituição fundamental de seu ser<sup>148</sup>.

Desta afirmação de Heidegger, surge outra de igual importância: “(...) transcendência não quer dizer superar um limite que previamente fechou ao sujeito em um espaço interior. O que se supera é o próprio ente, que pode se mostrar ao sujeito, e precisamente graças a sua transcendência”<sup>149</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 195, tradução nossa). O que o *Dasein* supera na transcendência não é um limite entre ele e os objetos, mas o que é superado são os próprios entes, entre os quais está o próprio *Dasein* fático<sup>150</sup>. E o mais fundamental disso é que, por meio desta superação ou ultrapassamento de si mesmo, os entes se mostram ao *Dasein* em seu ser. Dito de outro modo, quando o *Dasein* se ultrapassa a si mesmo e, neste ultrapassamento, passa a compreender o seu ser mais próprio, revela-se também o ser dos entes. O conjunto unitário no qual os entes se encontram em seu todo, e que oculta o ser dos mesmos, é ultrapassado pelo *Dasein*. E a partir desse ultrapassamento, os entes acabam se mostrando como uma realidade em oposição ao *ser-aí* e, conseqüentemente, podem ser tematizados por ele. Como o próprio Heidegger explica:

Pelo fato de que a superação existe com o *Dasein* e, portanto, é superado um ente que não é o *Dasein*, sai esse ente como tal, ou seja, em si mesmo, à luz. A transcendência que saltou previamente até o ente é o que torna possível que o

<sup>146</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 194.

<sup>147</sup> “El sujeto transciende *qua* sujeto, no sería sujeto si no transcendiese. Ser sujeto quiere decir transcender. Es decir: el *Dasein* no existe y luego, en algunas ocasiones, efectúa una superación, sino existir significa originariamente superar. El propio *Dasein* es la superación”. (HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007b, p. 195)

<sup>148</sup> Cf. Id.

<sup>149</sup> “(...) transcendencia no quiere decir superar un límite que previamente ha encerrado al sujeto en un espacio interior. Lo que se supera es el ente mismo, que puede mostrarse al sujeto, y precisamente gracias a su transcendencia”. (HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007b, p. 195)

<sup>150</sup> Cf. Id.

mesmo, que previamente se saltou, se contraponha como ente ao *Dasein* e seja apreendido como contraposto.<sup>151</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 195, tradução nossa).

A partir desta consideração, o autor instaura uma novidade na reflexão sobre a transcendência do *Dasein* que até o citado curso de verão de 1928 ainda não tinha sido abordada: na transcendência, o *ser-aí* não ultrapassa um determinado obstáculo que o separa de um objeto exterior a ele. Mas o que é ultrapassado pelo *Dasein* é o ente em seu todo, isto é, o conjunto unitário e atemático existente antes de toda e qualquer reflexão prévia. E tal ultrapassamento permite que o ente se apresente como tal, como algo que não é o *Dasein*, e assim, pode ser tematizado pelo mesmo<sup>152</sup>. Desse modo, Heidegger conclui que, na transcendência, o *Dasein* ultrapassa o ente e, ao mesmo tempo, manifesta o ente neste ultrapassamento. O *ser-aí* é aquele que transcende e, ao mesmo tempo, está vinculado com o que é transcendido – os entes – pois os manifesta, isto é, revela-os em seu ser.

Sendo assim, até aqui Heidegger esclarece o que é a “transcendência” (um superar ao ente mesmo em direção ao seu ser), e quem é “o que transcende” (o *Dasein* em sua constituição fundamental de ir além de si mesmo, dos outros *seres-aí* e dos demais entes, em direção ao seu ser, ao ser dos outros *seres-aí* e ao ser dos entes intramundanos). Mas, e o “transcendente”, ou seja, o lugar ou realidade para onde se remete esta superação? Para o autor em questão, este “aonde” é o mundo. No entanto, novamente aqui Heidegger ressalta que “mundo” não pode ser entendido como um ente especial, muito menos como a totalidade de todos os entes na natureza. Para o autor, “mundo” é uma constituição fundamental do *ser-aí* graças ao seu caráter de “em-vista-de”. Logo, o *Dasein* sempre transcende não em direção a um ente concreto e exterior a ele, mas em direção aos modos de ser que estão a partir de sua existência, a saber, o *ser-com* “si mesmo”, *ser-com* os outros e *ser-junto-a* entes subsistentes<sup>153</sup>. E este conjunto de relações ontológicas do *Dasein*, que não são um ente concreto, mas um “em-vista-de” do *Dasein*, é o “para onde” o *ser-aí* transcende. E a este “para onde”, Heidegger denomina “mundo”. Como ele mesmo explicita: “(...) o ‘para onde’ , o sujeito como sujeito transcende, não é um objeto, não é de modo algum este ou aquele ente, seja uma determinada coisa ou um ser similar a ele ou um ser vivente de qualquer classe. (...)”

<sup>151</sup> “Por el hecho de que la superación existe con el *Dasein* y, por tanto, es superado un ente que no es el *Dasein*, sale ese ente como tal, o sea, en sí mismo, a la luz. La transcendencia que ha saltado previamente hasta el ente es lo que hace posible que éste, hasta el que previamente se ha saltado, se contraponga como ente al *Dasein* y sea apreendido como contrapuesto”. (HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007b, p. 195)

<sup>152</sup> Cf. HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007b, p. 195

<sup>153</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2000, p. 334.

Para onde o sujeito transcende é o que chamamos *mundo*”<sup>154</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 195, tradução nossa).

Sendo assim, como a transcendência é um comportamento fundamental no *ser-aí*, e como este comportamento originário de superação no *Dasein* vai em direção ao “mundo” entendido como conjunto de relações originados a partir do “em-vista-de”, Heidegger designa o fenômeno fundamental da transcendência como “ser-no-mundo”, visto que, na medida em que o *Dasein* existe e é “ser-no-mundo”, ele já saltou sobre os entes e os entes alcançam a possibilidade de se mostrarem a ele<sup>155</sup>.

Mas, a partir destas conclusões sobre a transcendência encontradas em *As Fundações Metafísicas da Lógica*, surgem os seguintes questionamentos: se em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* Heidegger tinha afirmado que o transcendente é o próprio *Dasein*, como agora no curso de verão de 1928 ele afirma que o transcendente na verdade é o “mundo”? Não estaria o autor caindo em contradição? Como Heidegger esclarece de maneira satisfatória a relação entre “o que transcende” e o “transcendente” neste movimento da transcendência?

A radicalização destas questões pode ser encontrada na obra de 1929 intitulada *A Essência do Fundamento*. Neste breve e metodológico texto, Heidegger resume de forma profunda as reflexões sobre o tema da transcendência realizadas por ele até então, relacionando-o novamente com a questão da diferença ontológica (apresentada no curso de verão de 1927) e com a problemática do fundamento (revelada a partir do curso de verão de 1928). A radicalização destas duas questões nos anos de 1927-1928 leva Heidegger a encontrar-se com um tema ainda mais profundo: a essência da verdade. É neste momento que as questões iniciadas nos cursos de 1927-1928 sobre a diferença ontológica, e a relação entre a essência da verdade e a essência do fundamento são radicalizadas a partir da questão da transcendência. Esta intrincada relação de conceitos é explicada por Heidegger no seguinte parágrafo:

Até agora, intentou-se mostrar, em poucos mas essenciais passos, que a essência da verdade se deve procurar mais originariamente do que a tradicional caracterização dela, no sentido de uma propriedade dos enunciados, desejaria admitir. Se, porém, a essência do fundamento tem uma relação interna com a essência da verdade, então também o *problema* do fundamento só pode residir onde a essência da verdade

<sup>154</sup> “(...) el 'adónde', el sujeto como sujeto transciende, no es un objeto, no es en modo alguno este o aquel ente, sea una determinada cosa o un ser viviente de cualquier clase. (...) Adónde el sujeto transciende es lo que llamamos *mundo*”. (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 195)

<sup>155</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 196.

obtem a sua possibilidade interna, na essência da transcendência. A questão da essência do fundamento torna-se o *problema da transcendência*.<sup>156</sup>

Deste modo, a partir desta obra de 1929, a transcendência aparece como o *recinto*<sup>157</sup>, isto é, como o “lugar” cujo interior se deverá confrontar o problema do fundamento. Sendo assim, Heidegger inicia uma vez mais uma breve explanação do sentido terminológico da expressão “transcendência” de maneira semelhante àquela realizada no curso de 1928, no entanto, agora com novos e mais profundos matizes. Segundo ele, transcendência significa *ultrapassagem*<sup>158</sup>. E em toda ultrapassagem surgem três polos que devem ser analisados: 1) aquele que realiza a ultrapassagem – o transcendente; 2) a direção na qual esta ultrapassagem se dirige; 3) aquilo que é ultrapassado.<sup>159</sup>

Aqui Heidegger afirmará novamente que na transcendência: “O *que é* ultrapassado é justamente apenas *o próprio ente* e, decerto, todo o ente que pode ser e tornar-se desvelado para o estar-aí, por conseguinte, *também é justamente o* ente que, enquanto estar-aí, ‘*ele próprio*’ existe”<sup>160</sup>. Deste modo, na transcendência o *ser-aí* ultrapassa a si mesmo e chega a seu próprio ser, além de chegar também àquilo que ele não é, ou seja, os demais entes<sup>161</sup>. Dito de outro modo, é na transcendência que o *ser-aí* pode chegar ao seu ser mais próprio, ao mesmo tempo que neste movimento de apropriar-se de si mesmo, ele já ultrapassou aquilo que ele não é: os demais entes em seu ser<sup>162</sup>.

Neste sentido, o autor em questão afirma uma vez mais que a transcendência como ultrapassagem não é um comportamento secundário do *ser-aí*, mas é a “(...) constituição fundamental deste ente antes de todo comportamento”<sup>163</sup>. Isto implica dizer que a ultrapassagem no *Dasein* não pode ser entendida somente como um “ultrapassar espacial”, isto é, a ultrapassagem de uma barreira no espaço, como se primeiro o *ser-aí* surgisse como um “sujeito” separado de tudo, para depois transcender os objetos que surgem diante dele. Existir é transcender. Existir já é ultrapassagem. É a ultrapassagem que possibilita a existência. Antes mesmo de agir no mundo como “preocupação”, o *ser-aí* já é transcendência. Por isso, a partir da metafísica do *Dasein*, a transcendência será considerada por Heidegger

<sup>156</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 31.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>158</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 37.

<sup>159</sup> *Cf. Id.*

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>161</sup> *Cf. Ibid.*, pp. 39-41.

<sup>162</sup> *Cf. Id.*

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 37.

como a condição de possibilidade para a “preocupação”. Transcendência é a essência do *ser-aí*.<sup>164</sup>

Deste modo, Heidegger exorta que esta compreensão de transcendência elimina a relação tradicional do conhecimento baseada na dicotomia entre sujeito-objeto, pois como ele mesmo afirma: “(...) 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.”<sup>165</sup>

Sendo assim, o filósofo em questão afirma que o *transcendente* (aquele que ultrapassa) é o *ser-aí*; aquilo que é *ultrapassado* é o próprio *ser-aí* em seu ser, que neste ultrapassamento de si mesmo, já ultrapassa também aos demais entes<sup>166</sup>. Já o mundo, é tanto o “transcendente” (pois está em unidade com o *ser-aí*) quanto a *direção* na qual esta ultrapassagem se dirige. Ele é o “*em direção ao qual*”<sup>167</sup> o *ser-aí* transcende. Neste sentido, em toda ultrapassagem os entes sempre já estão ultrapassados por uma totalidade, como afirma o autor: “(...) o ente que o estar-aí de cada vez ultrapassa não é um agregado casual, mas o ente, seja qual for o modo como se determina e articula em cada caso, já está sempre de antemão ultrapassado numa totalidade”<sup>168</sup>. A esta totalidade, que Heidegger denomina como o “*em direção ao qual*” a transcendência se dirige, ele a chama de “mundo”. A partir daqui – da mesma forma como foi realizado no curso de 1928 – transcendência é fundamentalmente “ser-no-mundo”, como o próprio autor afirma: “Aquilo *em direção ao qual* o estar-aí como tal transcende damos o nome de *mundo* e definimos agora a transcendência como *ser-no-mundo*. O mundo constitui a estrutura unitária da transcendência”<sup>169</sup>. Dessa forma, não há uma contradição entre o que Heidegger afirma sobre o transcendente em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* e *As Fundações Metafísicas da Lógica*, pois tanto o mundo quanto o *ser-aí* são o transcendente, isto é, a realidade que está mais além e ultrapassa aos demais entes, revelando-os em sua totalidade. Todo este esforço dispensado por Heidegger até aqui, teve como objetivo fundamentar a unidade estrutural entre *ser-aí* e mundo a partir da transcendência que, como foi afirmado em *A Essência do Fundamento*, é fundamentalmente “ser-no-mundo”.

Neste sentido, o papel do *ser-aí* nesta relação unitária, entendido como “o que transcende” e ao mesmo tempo como o “transcendente” ficou esclarecido de maneira satisfatória por Heidegger. No entanto, o próprio autor nota que a afirmação de que o mundo é

<sup>164</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, pp. 37-39.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>166</sup> Cf. *Id.*

<sup>167</sup> *Ibid.*, pp. 37-39.

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>169</sup> *Id.*

tanto o transcendente quanto o “em direção ao qual” o *Dasein* transcende, ainda não está clara e exposta de maneira adequada. Como o mundo pode ser o “transcendente” e ao mesmo tempo o “em direção ao qual” a transcendência se movimenta? Devido a essa questão, surge dentro da “Metafísica do *Dasein*” a necessidade do aclaramento conceitual do fenômeno mundo. Como o próprio Heidegger aponta:

A transcendência do estar-aí, com a caracterização do ser-no-mundo até agora feita, é determinada apenas negativamente. À transcendência pertence o mundo como aquilo em direção ao qual acontece a ultrapassagem. O problema positivo do que se deve entender por mundo, de como se deve definir a “referência” do estar-aí ao mundo, isto é, de como se deve conceber o ser-no-mundo como constituição do estar-aí primordialmente unificada, discutimo-lo aqui apenas na direção e nos limites exigidos pelo problema do fundamento, que nos serve de guia. Em vista deste propósito, tentar-se-á uma interpretação do *fenômeno do mundo*, que deve servir para a elucidação da transcendência como tal.<sup>170</sup>

Em outras palavras, o autor constata a necessidade de compreender de forma mais originária o modo de ser desta totalidade que é o mundo, e a relação do *Dasein* com o mesmo, para que seja possível a elucidação das condições de possibilidade que garantem ao *ser-aí* experimentar o sentido do Ser em sua existência no mundo, que é “ser-no-mundo”, por meio da transcendência. O esclarecimento do fenômeno “mundo” como a totalidade que permite a compreensão do ser dos entes pelo *Dasein*, será o objetivo do próximo capítulo dessa pesquisa.

### **3. DA TRANSCENDÊNCIA DO *DASEIN* AO FENÔMENO MUNDO EM UNIDADE COM O *SER-AÍ***

A partir do itinerário percorrido até aqui, vimos que Heidegger – em seu objetivo de encontrar as condições de possibilidade para a estrutura fundamental da “preocupação” – notou que a transcendência é a essência do *Dasein*, pois antes do *ser-aí* se estruturar e compreender o sentido do Ser a partir da “preocupação”, ele já é ultrapassamento de si mesmo e dos demais entes<sup>171</sup>. Antes de assumir qualquer relação de “preocupação” consigo mesmo, com os outros *Daseins* e com os demais entes não-humanos, o *ser-aí* já transcendeu a si mesmo e aos demais entes em seu ser. Em outras palavras, existindo, o *Dasein* já é o

<sup>170</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 47.

<sup>171</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 37-39

transcendente (já está além de si e dos demais entes), e também já é aquele que transcende (aquele que faz o movimento de ir além dos entes). Logo, para o autor, a transcendência passa a ser o transcendental, isto é, a condição de possibilidade para que haja tanto um conhecimento lógico e tematizado do sentido do Ser, quanto uma pré-compreensão do mesmo, isto é, a “preocupação”. A transcendência passa a ser o fenômeno essencial do *Dasein* e a condição de possibilidade da estrutura fundamental da “preocupação”, como o próprio autor afirma: “A transcendência (...) significa o que é próprio do *estar-aí humano* e, decerto, não como um modo de comportamento entre outros possíveis, ocasionalmente posto em execução, mas como *constituição fundamental deste ente antes de todo o comportamento*”<sup>172</sup>.

Nesse sentido, as afirmações de Heidegger sobre a transcendência levaram-no à necessidade de definir de forma e mais apropriada e em um sentido mais originário a compreensão deste fenômeno. Vimos que o conceito “transcendência” ao longo da filosofia tradicional sempre recaiu em uma separação entre sujeito e objeto, na qual o sujeito, entendido como uma cápsula, deveria romper as barreiras internas de seu conhecimento para conhecer uma realidade que está além dele, a saber, Deus ou o mundo. Devido a esta interpretação, a transcendência sempre foi encarada como uma realidade em oposição ou fora do âmbito da finitude. No entanto, em sua análise minuciosa do termo *transcendere*, o filósofo da Floresta Negra revelou que a transcendência sempre implica uma relação de unidade estrutural entre o *ser-aí* e o mundo, que tem a finitude como seu recinto<sup>173</sup> e horizonte de compreensão. O *Dasein* nunca transcende em direção a uma realidade que está além de si, ou separada dele, mas o *ser-aí* sempre transcende em direção a uma realidade na qual ele já faz parte, a uma realidade que já está estruturalmente unida a seu ser: o “mundo”. Pois o *Dasein*, existindo, sempre já está inserido e é ultrapassado por uma totalidade que lhe permite conhecer a si mesmo e aos demais entes<sup>174</sup>. Logo, a transcendência revela a característica fundamental do *Dasein* de “ser-no-mundo”. Por esse motivo Heidegger afirmará que a transcendência é “ser-no-mundo”<sup>175</sup>. Segundo ele, na transcendência o “mundo” é tanto o “em direção ao qual” o *ser-aí* transcende, como também é o transcendente, isto é, aquilo que está além do *Dasein*<sup>176</sup>.

A partir dessas considerações de Heidegger, surgem então as problemáticas que nortearão este capítulo: se a análise da transcendência revelou que o *ser-aí* é o transcendente

<sup>172</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 37.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>174</sup> Cf. *Ibid.*, p. 41.

<sup>175</sup> Cf. *Id.*

<sup>176</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 37-39.

(aquele que, existindo, já está sempre além de si mesmo e dos demais entes), como entender a afirmação heideggeriana de que o mundo, entendido como o “em direção ao qual” o *Dasein* transcende, também é o transcendente? Como *ser-aí* e mundo podem ser, ambos, o transcendente? Afirmar que o mundo é o transcendente, isto é, o todo que sempre ultrapassa o *ser-aí*, não é recair novamente em uma separação entre sujeito e objeto? Em suma, todos estes questionamentos nos levam a uma pergunta fundamental feita por Heidegger na etapa da metafísica do *Dasein*: como entender o conceito “mundo”?<sup>177</sup>

Nesse sentido, da mesma forma que foi necessária uma definição minuciosa do que consiste a transcendência para que se alcançasse uma compreensão mais originária do porque o *Dasein* é o transcendente, mesmo sendo ele apenas uma parte do todo e sem recorrer a uma esfera além de sua finitude característica; também aqui Heidegger aponta para a necessidade de uma compreensão mais originária do que se entende por “mundo”<sup>178</sup>, para evitar que a reflexão sobre o conceito de “ser-no-mundo” feita em sua “Metafísica do *Dasein*” seja interpretada equivocadamente como uma relação entre um sujeito (*ser-aí*) e um objeto (mundo). Para dar cabo deste objetivo, este capítulo se aprofundará especificamente nas considerações a respeito do fenômeno “mundo” realizadas pelo filósofo em questão em suas obras *As Fundações Metafísicas da Lógica* (1928), *Introdução à Filosofia* (1928-1929), *A Essência do Fundamento* (1929) e *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão* (1929-1930). Obras estas que, segundo Jaran, dão ao problema do mundo:

“(…) um papel fundamental na estrutura metafísica que ele [Heidegger] está construindo. Não só o problema do mundo constitui um meio privilegiado de acesso ao problema do ser, mas Heidegger sustenta também que o problema do ser se implanta ou se desenrola (*entrollt sich*) necessariamente no problema do mundo”<sup>179</sup> (JARAN, 2010a, pp. 181-182, tradução e colchetes nossos).

No entanto, antes de aprofundarmos nestas obras, faz-se necessário novamente recorrer às considerações sobre o problema do mundo iniciadas na obra *Ser e Tempo*. Visto que é neste escrito, anterior à etapa da “Metafísica do *Dasein*”, onde Heidegger começa a “(…) desconstruir os lugares-comuns que afetam o fenômeno do mundo e sair das dobradiças

<sup>177</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 200; Cf. HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007a, p. 63; HEIDEGGER, *op. cit.*, 2001, p. 253.

<sup>178</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 200.

<sup>179</sup> “(…) un rôle fondamental dans l'édifice métaphysique qu'il es en train d'ériger. Non seulement le problème du monde constitue-t-il une voie d'accès privilégiée au problème de l'être, Heidegger soutient même que le problème de l'être se déploie ou se déroule (*entrollt sich*) nécessairement en problème du monde” (JARAN, *op. cit.*, 2010a, pp. 181-182).

de nossa compreensão normal e banal desse fenômeno”<sup>180</sup> (JARAN, 2010a, p. 202, tradução nossa). Ou seja, é a partir de *Ser e Tempo* que o filósofo em questão começa a notar que o mundo não é um conceito “que-se-entende-por-si-mesmo”<sup>181</sup>, isto é, não é uma realidade tão evidente e clara tal como pensava a metafísica tradicional de seu tempo, mas é um fenômeno que necessita de uma análise mais radical e originária. Como o próprio autor afirma:

“(…) o estado da analítica ontológica mostra que ainda estamos longe de ter suficientemente ‘em mãos’ isso-que-se-entende-por-si-mesmo e ainda mais raramente de tê-lo interpretado satisfatoriamente no seu sentido-de-ser e menos ainda de ter a posse de conceitos estruturais adequados e de cunhagem segura.”<sup>182</sup>

Por esse motivo, Heidegger iniciará em sua obra de 1927 a tarefa de revelar que essa suposta clareza e obviedade do fenômeno mundo, mais do que esclarecer o sentido deste conceito, acaba por obscurecê-lo. Por isso, como identifica Jaran, na obra *Ser e Tempo*, “todas as seções que lidam com a mundanidade do mundo (14-24) não têm outro propósito senão mostrar a escuridão que reina sobre a nossa compreensão de mundo e o conceito que temos dele”<sup>183</sup> (JARAN, 2010a, p. 202, tradução nossa). Sendo assim, é nesta importante obra de 1927 que Heidegger iniciará a busca por um conceito filosófico mais adequado do fenômeno “mundo”<sup>184</sup>.

### 3.1 A busca por uma conceituação do fenômeno mundo em *Ser e Tempo*

Em *Ser e Tempo*, a reflexão sobre o conceito de “mundo” surge atrelada à questão de uma compreensão mais originária do sentido do Ser. Nesta obra, Heidegger nota que tal compreensão nunca se dá de maneira primária por meio de uma relação entre sujeito e objeto, mas ocorre a partir de uma relação que antecede e fundamenta qualquer modo de ser do *Dasein*: a “preocupação”<sup>185</sup>. E esta constituição originária do *ser-aí* só é possível graças ao fato de que ele, existindo, sempre já está em um mundo. Em outras palavras, existindo, o

<sup>180</sup> “(...) déconstruire les lieux communs qui touchent le phénomène du monde et de faire sortir de ses gonds notre compréhension normale et banale de ce phénomène” (JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 202).

<sup>181</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 175.

<sup>182</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, pp. 175-177.

<sup>183</sup> “toutes les sections portant sur la mondanité du monde ( 14-24) n’ont d’autre but que de montrer l’obscurité qui règne sur notre compréhension du monde et sur le concept que nous en avons” (JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 202).

<sup>184</sup> Cf. Id.

<sup>185</sup> Cf. HEIDEGGER, *op.cit.*, 2012b, p. 181.

*Dasein* já é “ser-no-mundo”. Sendo assim, se a compreensão do sentido do Ser deve partir dessa consideração prévia de que o *ser-aí* já é, em seu ser, “ser-no-mundo”; faz-se necessária, então, uma interpretação prévia de como deve ser entendida esta relação entre *Dasein* e mundo.

Neste sentido, ressaltou-se no capítulo anterior<sup>186</sup> que o autor vê na expressão “ser-no-mundo” um “fenômeno unitário”<sup>187</sup>. Em outras palavras, para Heidegger, uma característica fundamental do *ser-aí* é que, existindo, ele sempre já está em uma relação de unidade com o mundo. E como entender esta relação? Como afirmar que *Dasein* e mundo estão unidos, se na experiência fática e cotidiana vemos que são duas realidades separadas no espaço? A divisão entre mundo e *ser-aí* não seria óbvia e evidente? Então, como Heidegger afirma a existência de uma unidade entre estas duas realidades?

A resposta para estas questões começa a ser apresentada pelo filósofo a partir do §12 de *Ser e Tempo*. Segundo Heidegger, só é possível uma interpretação mais originária desta unidade entre *ser-aí* e mundo – sintetizada no existencial “ser-no-mundo” – a partir de uma elucidação eficaz da característica fundamental do *Dasein* de *ser-em*<sup>188</sup>.

Neste sentido, a expressão ser-“em-o-mundo” não pode ser entendida como “ser-dentro”<sup>189</sup> do mundo. Em outras palavras, a relação entre *ser-aí* e mundo nunca pode ser considerada como um simples estar dentro de algo, de maneira análoga a água que está “dentro” do copo, ou da roupa que está “dentro” do armário<sup>190</sup>. Pois, entender ao *ser-aí* como um ente que simplesmente está “dentro” do mundo é admitir uma relação entre dois objetos que ocupam, cada um, seu espaço diferenciado, a saber: o espaço do sujeito (o que eu sou); e o espaço do mundo (tudo aquilo que não sou eu). De tal forma que, entendendo erroneamente o existencial “ser-no-mundo” como “ser-dentro” do mundo, recai-se em uma equivocada divisão entre sujeito e objeto<sup>191</sup>.

Segundo Heidegger, o caráter do *ser-aí* de *ser-em* um mundo deve ser entendido como “ser-junto”<sup>192</sup>. Afirmar que o *Dasein* está “junto” ao mundo é ressaltar que existe uma relação de familiaridade entre ambos, uma relação que já aponta para uma certa unidade. Unidade esta que, segundo o filósofo em questão, ainda precisa ser bem explicitada, mas que já vem sendo sinalizada a partir dessas considerações prévias. Como afirma o autor:

<sup>186</sup> Cf. *supra. cit.*, p. 12.

<sup>187</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, 2012b, p. 169.

<sup>188</sup> Cf. *Ibid.*, p. 171.

<sup>189</sup> Cf. *Id.*

<sup>190</sup> Cf. *Id.*

<sup>191</sup> Cf. *Ibid.*, p. 173.

<sup>192</sup> Cf. *Id.*

O ser-em não se refere a um espacial “ser-um-dentro-do-outro” de dois entes subsistentes, assim como o “em” não significa de modo algum, originariamente, uma relação espacial desse modo; em alemão, *in*, em, provém de *innan* = morar, *habitare*, demorar-se em; “na” significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. Esse ente ao qual pertence o ser-em entendido dessa maneira, nós já o caracterizamos como o ente que sou cada vez eu mesmo. Em alemão *bin* (sou) é conexo a *bei*, de sorte que *ich Bin* (eu sou), significa, por sua vez, moro, detenho-me em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo. Ser, como o infinitivo de “eu sou”, isto é, como existenciário, significa morar junto a... ser familiarizado com... *Ser-em é, por conseguinte, a expressão existenciária formal do ser do Dasein, o qual tem a constituição essencial do ser-em-o-mundo*<sup>193</sup>

Dessa forma, dizer que o *Dasein* é “ser-no-mundo” implica afirmar que ele é junto-ao-mundo. O que não implica dizer que *ser-aí* e mundo estão como dois entes subsistentes um ao lado do outro, tal como uma mesa está “junto” a uma porta ou como uma cadeira está “junto” a uma parede<sup>194</sup>. Na verdade, a afirmação de que o *Dasein* é junto-ao-mundo revela uma relação de unidade entre mundo e *ser-aí* que está além do âmbito espacial, e que se centra na esfera da compreensão do Ser<sup>195</sup>. Em outras palavras, Heidegger ressalta que esta unidade entre mundo e *ser-aí*, a partir do *ser-em*, não se dá em um plano ôntico-espacial, mas sim, em um âmbito ontológico que, por sua vez, é base e condição de possibilidade para qualquer afirmação sobre o mundo em uma esfera ôntica<sup>196</sup>. Como afirma o autor:

Ao delimitar assim o ser-em, não negamos ao *Dasein* toda espécie de “espacialidade”. Ao contrário: o *Dasein* tem ele mesmo um próprio “ser no espaço”, mas que de seu lado é somente possível *sobre o fundamento do ser-no-mundo em geral*. (...) Só o entendimento do ser-no-mundo como estrutura essencial do *Dasein* permite que o olhar tenha a possibilidade de penetrar na *espacialidade existenciária do Dasein*.<sup>197</sup>

Desse modo, as considerações de Heidegger sobre o caráter de *ser-em* já revelam que o ponto de partida para a elucidação do fenômeno mundo não deve se fundamentar em uma concepção ôntica e espacial do mesmo. Pois, se a reflexão parte da ideia inicial de que mundo é tudo aquilo que está espacialmente fora do *Dasein* e não faz parte do ser do mesmo, ela cairá irremediavelmente na relação sujeito-objeto que, como foi mostrado no capítulo anterior, não é a relação mais originária de compreensão do Ser, pois a mesma esquece do caráter fundamental do *ser-aí* de ser “preocupação” e, principalmente, “transcendência”. Caráter este que antecede toda relação espacial entre *Dasein* e mundo, além de ser sua

<sup>193</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 173.

<sup>194</sup> Cf. *Ibid.*, p. 175.

<sup>195</sup> Cf. *Ibid.*, p. 177.

<sup>196</sup> Cf. *Id.*

<sup>197</sup> *Ibid.*, pp. 177-179.

condição de possibilidade. Nesse sentido, para Heidegger, o ponto inicial e fundamental da reflexão sobre o fenômeno mundo e sua unidade com o *ser-aí* deve partir da consideração de que: “‘Mundo’ não é ontologicamente uma determinação *do* ente que em sua essência o *Dasein* não é, mas um caráter do *Dasein* ele mesmo”<sup>198</sup>. Em outras palavras, o “mundo” é – em sentido ontológico – um caráter do ser do *Dasein*. O que também implica dizer que “(...) a unidade que envolve o todo das relações (*Bezugsganzen*) que concernem ao “ser-em” é o mundo”<sup>199</sup>.

Mas, se o mundo, em um âmbito ontológico, não pode ser considerado como um “espaço” fora do *Dasein* e sim como um modo de ser deste, não se estaria afirmando então que o mundo é nada mais do que uma construção interna do *ser-aí*? Ou em palavras de Heidegger: “O ‘mundo’ não se torna assim algo ‘subjetivo’? Neste caso, como poderia ainda ser possível um mundo ‘comum’, ‘em’ que, no entanto, *somos*? E, se a pergunta pelo ‘mundo’ deve ser feita, *qual* o mundo visado?”<sup>200</sup>.

Para responder a estas questões, Heidegger entrará na reflexão da “mundidade” (*Weltlichkeit*)<sup>201</sup> do mundo em geral, que segundo ele, consiste em: “(...) um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. (...) Quando perguntamos ontologicamente pelo ‘mundo’ de modo algum abandonamos o campo temático da analítica do *Dasein*”<sup>202</sup>. Para o autor, refletir sobre a “mundidade” do mundo é se ocupar do sentido ontológico que o fenômeno mundo apresenta ao *ser-aí* a partir dos entes intra-mundanos que não possuem o mesmo modo de ser do *Dasein*. Em outras palavras, a reflexão da “mundidade” do mundo em geral se ocupará principalmente da reflexão ontológica do ser dos entes intra-mundanos, a partir do ser do *Dasein*. Como afirma Heidegger: “Isso não exclui, porém, que o caminho da investigação do fenômeno ‘mundo’ passe pelo ente-do-interior-do-mundo e por seu ser”<sup>203</sup>. Desse modo, ao afirmar que o mundo é um caráter de ser do *Dasein*, Heidegger não está afirmando que esta realidade é uma construção interna do *ser-aí*; mas está apontando que, abordado em seu sentido ontológico, o fenômeno mundo possui uma ligação com o *Dasein* que revela sua “mundidade”, isto é, o ser dos entes intra-mundanos que compõem o mundo.

<sup>198</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 201.

<sup>199</sup> SOUZA JÚNIOR, *op. cit.*, 2006, p. 27.

<sup>200</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 199.

<sup>201</sup> O termo alemão *Weltlichkeit* geralmente é traduzido ao português com a palavra “mundanidade”. No entanto, Fausto Castilho em sua tradução de *Ser e Tempo* de 2012 traduz este termo por “mundidade”. Como esta pesquisa se utiliza da tradução deste autor, utilizaremos preferencialmente o termo “mundidade” para nos referirmos a palavra alemã *Weltlichkeit*.

<sup>202</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 201.

<sup>203</sup> Id.

A partir desses esclarecimentos, o filósofo da Floresta Negra iniciará sua investigação sobre a “mundidade” por meio de uma análise dos variados sentidos que a palavra “mundo” possui no cotidiano. Pois, antes de falar sobre o conceito “mundo”, é necessário esclarecer em que sentido esse termo deve ser empregado para evitar más interpretações. Desse modo, o primeiro significado que este termo assume no cotidiano é “(...) o todo do ente que pode subsistir no interior do mundo”<sup>204</sup>. Nesta perspectiva, mundo seria entendido como o conjunto de todos os objetos que existem em geral. Já o segundo sentido que a palavra “mundo” pode assumir no dia-a-dia é aquele que se refere a um determinado grupo de entes específicos, como por exemplo: o “mundo” do matemático, que se refere ao conjunto de objetos e lugares que um matemático desenvolve sua função<sup>205</sup>. O terceiro significado atribuído em geral ao conceito “mundo” é aquele de lugar onde vive o *Dasein*, como o “mundo público”, o “mundo próprio”, o “mundo doméstico”, etc<sup>206</sup>. E por fim, Heidegger aponta que o quarto sentido para esse termo é o de “mundidade”, isto é, o mundo entendido como um modo de ser do *Dasein* que desvela o ser dos entes intra-mundanos<sup>207</sup>.

Dessa forma, revelada a polissemia da palavra “mundo”, Heidegger indica que a base da reflexão ontológica sobre o problema do mundo deve fundamentar-se no quarto significado, a saber, o da “mundidade”. Somente a partir deste conceito ontológico-existenciário será possível entender a unidade entre *ser-aí* e mundo. No entanto, o autor também nota que ao longo da história tradicional da filosofia, o conceito de mundo foi definido, em geral, a partir do primeiro sentido apontado acima, isto é, como a soma de todos os entes que existem. E Heidegger mostra que esta definição equivocada se instaurou, em grande parte, graças ao pensamento de Descartes, que concebeu ao mundo a partir de sua espacialidade, considerando-o como uma *res extensa*, em contraposição a *res cogitans*, o sujeito<sup>208</sup>. Segundo o autor, o erro de Descartes foi considerar o conhecer (*cogito*) como o comportamento fundamental e primário do ser humano, esquecendo que, antes de qualquer tematização lógica que o *ser-aí* faz do mundo, ele já o compreendeu a partir de um modo específico de *ser-em*, que permite uma relação atemática, pré-lógica e prática<sup>209</sup>: a “ocupação” (*Besorgen*). Que segundo Heidegger, consiste em: “ter de se haver com algo, produzir algo, cultivar algo e cuidar de algo (...). Modos de ocupar-se são também os *modi deficientes* do

<sup>204</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 201.

<sup>205</sup> Cf. Id.

<sup>206</sup> Cf. Id.

<sup>207</sup> Cf. Id.

<sup>208</sup> Cf. *Ibid.*, p. 205.

<sup>209</sup> Cf. *Ibid.*, p. 179.

deixar fazer, omitir, renunciar, descansar (...)”<sup>210</sup>. Nesse sentido, antes de qualquer reflexão lógica sobre o ser de sua ocupação, o *Dasein* já está se ocupando de algo no mundo, já está se pré-ocupando. Logo, esta compreensão primária, fundamental e pré-lógica realizada pelo *ser-aí* só é possível porque, antes de tudo, ele é, fundamentalmente, “preocupação”<sup>211</sup>. Nessa conjuntura, Jaran explica:

Se a análise cartesiana deu um passo em falso desde o início, é porque abordou o mundo a partir de um comportamento singular, mas nada originário de “ser-no-mundo”: o conhecimento. Em sua análise, Heidegger quer voltar aos fundamentos de tal comportamento (a preocupação, *die Sorge*) e mostrar em que consiste o primeiro relatório do *Dasein* sobre o mundo.<sup>212</sup> (JARAN, 2010a, p. 206, tradução nossa)

Sendo assim, o que se apreende a respeito dessas afirmações é que, em sua vida cotidiana, o ser humano nunca primeiro reflete sobre algo, para depois se ocupar deste objeto. Por exemplo: um professor nunca primeiramente reflete sobre todos os objetos que existem em uma sala de aula, para depois começar a se ocupar neste ambiente. Mas antes de qualquer reflexão teórica a respeito da sala de aula, o professor já possui uma pré-compreensão daquele conjunto. Logo, Heidegger afirmará que todo objeto, ou melhor, todo “instrumento” (*Zeug*)<sup>213</sup> – “o ente que-vem-de-encontro no ocupar-se”<sup>214</sup> – nunca se apresenta de maneira isolada, mas sempre revela um todo-instrumental<sup>215</sup>. Além disso, este todo-instrumental também é notado a partir da “remissão” (*Verweisung*) em que um instrumento possui em relação a outro, isto é, um instrumento sempre remete a outro<sup>216</sup>. Em outras palavras, um sapato de couro não remete apenas ao sapateiro que o fez, mas remete a todo um conjunto de instrumentos que se relacionam entre si, a saber: o fio, o couro, a agulha; os animais dos quais provém o couro, os criadores destes animais<sup>217</sup>. A partir dessas constatações, Heidegger afirma:

Com a obra, portanto, não vem-de-encontro somente o ente que é utilizável, mas também o ente do modo-de-ser do homem, em cuja ocupação o produzido se torna

<sup>210</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 179.

<sup>211</sup> Cf. *Ibid.*, p. 181.

<sup>212</sup> “Si l’analyse cartésienne a fait fausse foute dès le départ, c’est qu’elle a abordé le monde s partir d’un comportement singulier, mais aucunement originaire de l’être-au-monde: la connaissance. Dans son analyse, Heidegger souhaite remonter aux fondements d’un tel comportement (le souci, *die Sorge*) et montrer en quoi consiste le rapport premier du *Dasein* au monde” (JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 206)

<sup>213</sup> O termo alemão *Zeug* também pode ser traduzido para o português como “utensílio”. No entanto, como esta pesquisa tem por referência a tradução de *Ser e Tempo* realizada por Fausto Castilho, utilizaremos o termo usado por este autor: “instrumento”.

<sup>214</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, 2012b, p. 211.

<sup>215</sup> Cf. *Id.*

<sup>216</sup> Cf. *Id.*

<sup>217</sup> Cf. *Ibid.*, p. 215.

utilizável; e juntamente vem-de-encontro o mundo em que vivem portadores e consumidores, o qual é, ao mesmo tempo, o nosso.<sup>218</sup>

Logo, a análise feita pelo autor até aqui sobre a “mundidade” do mundo, fundamentada no modo de *ser-em* da “preocupação”, já revela que, antes de qualquer análise temática e lógica do mundo, já existe uma relação muito mais originária de unidade entre o *Dasein* e os entes intra-mundanos, garantida pelo “todo-instrumental”. Antes de qualquer tematização lógica que classifique a compreensão como um sujeito que compreende (*res cogitans*) e um objeto que é compreendido (*res extensa*), já existe um “todo-instrumental” que aponta para uma relação de unidade entre *ser-aí* e mundo, que nunca podem coincidir com sujeito e objeto<sup>219</sup>. Mas então surge a pergunta: como é que o *Dasein* consegue tematizar logicamente os “instrumentos”? Segundo Heidegger, o conhecimento temático acerca dos “instrumentos” intra-mundanos só surge quando estes apresentam um defeito ou se tornam inutilizáveis. Voltando ao exemplo do professor na sala de aula, este profissional só iniciará uma reflexão teórica sobre a cadeira, se esta apresentar algum defeito. Defeito este que, de algum modo, salta à vista e nos permite tematizar a cadeira em separado do todo-instrumental. Como afirma Heidegger: “No notar o não-utilizável, o utilizável ocorre no *modus* da *importunação*. (...) Como *modus* deficiente de uma ocupação, o ficar perplexo diante de algo descobre a só-subsistência de um utilizável”<sup>220</sup>.

Sendo assim, a partir da análise da “mundidade” em *Ser e Tempo*, Heidegger começa a esboçar um conceito de mundo que já revela, em sua cunhagem, uma relação unitária entre *ser-aí* e os entes intra-mundanos. Toda a análise feita sobre os modos de *ser-em* na “ocupação” e na “preocupação”, o todo-instrumental e a compreensão atemática e pré-lógica dos entes intramundanos, revelou que o mundo sempre já se apresenta em uma unidade estrutural com o *ser-aí*, e este por sua vez, existindo, sempre se remete a um mundo. Em uma relação de circularidade que Heidegger chamou de “conjunção” (*Bewandtnis*)<sup>221</sup>. Em palavras do autor: “O mundo já está sempre ‘aí’ em todo utilizável. O mundo, embora de modo não-temático, já é previamente descoberto com tudo o que venha-de-encontro”<sup>222</sup>. E continua: “(...) o *Dasein*, na medida em que é, já se remeteu cada vez a um ‘mundo’ que vem-de-encontro”<sup>223</sup>. Logo, para Heidegger, a primeira característica do mundo que surge por meio da análise ontológica da “mundidade” não é a extensão – como afirmava Descartes –, mas

<sup>218</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, 2012b, p. 217.

<sup>219</sup> Cf. *Ibid.*, p. 187.

<sup>220</sup> *Ibid.*, pp. 223-225.

<sup>221</sup> Aqui também nos utilizamos da tradução de Fausto Castilho para o termo alemão *Bewandtnis*.

<sup>222</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 249.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 261.

sim, sua “conjunção” e significado para o *Dasein*<sup>224</sup>. E tal constatação só é possível – segundo o autor – se a reflexão tem como ponto de partida não o conhecimento lógico sobre o mundo, mas uma compreensão atemática e pré-lógica do mesmo, garantida pela estrutura fundamental da “preocupação”, e alcançada na própria lida cotidiana do *Dasein* consigo mesmo, com os demais *seres-aí* e com os entes intra-mundanos.

Essa preocupação heideggeriana manifestada em *Ser e Tempo* de explicar o sentido do Ser e, por conseguinte, a unidade entre *ser-aí* e mundo, a partir de uma compreensão pré-lógica e atemática, ganhará matizes muito mais profundos na etapa da “Metafísica do *Dasein*”. Principalmente no curso de 1928-1929, intitulado *Introdução à Filosofia*, onde Heidegger trabalhará essa questão não mais recorrendo a um exame das relações que o *ser-aí* estabelece com o mundo em sua lida cotidiana, mas realizando uma profunda análise de como o *Dasein*, ao longo de sua história, foi construindo uma “visão de mundo” (*Weltanschauung*)<sup>225</sup> a partir de sua relação com o mundo, entendido como o “ente na sua totalidade”<sup>226</sup>. Nesse sentido, da mesma forma que em sua trajetória para descobrir o sentido do Ser, Heidegger não parte de um ponto de partida lógico, mas pré-lógico; o mesmo ocorrerá em sua tentativa de entender o caráter de unidade entre *ser-aí* e os entes intra-mundanos a partir da história do conceito de mundo: terá como ponto inicial não as concepções filosóficas de mundo que surgiram ao longo da história, mas sim, a relação atemática que o *ser-aí* possuía com o mundo muito antes do surgimento da filosofia, isto é, na época dos mitos. Como afirma Jaran:

Agora, essa problemática da manifestação pré-lógica do ente não é apenas um tema que pode ser abordado a partir do comércio diário do *Dasein* com o ente. Na medida em que essa relação está associada à intervenção do *λογος*, como ocorre na filosofia, também podemos tentar abordar essa questão da manifestação do ente a partir de uma análise do mundo do *Dasein* que ainda não filosofa - não o mundo do operário que trabalha, mas o do *Dasein* mítico para quem a filosofia é apenas uma potencialidade não atualizada.<sup>227</sup> (JARAN, 2010a, p. 192, tradução nossa)

Logo, toda essa necessidade de radicalizar a questão da compreensão atemática do sentido do Ser para que possa haver uma correta compreensão da unidade entre *ser-aí* e

<sup>224</sup> Cf. JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 206.

<sup>225</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la Filosofía*. Trad. Manoel Jiménez. Madrid: Ediciones Fronesis Cátedra Universitat de Valencia, 2001, p. 243.

<sup>226</sup> Cf. *Ibid.*, 376.

<sup>227</sup> “Or, cette problématique de la manifestation prélogique de l’étant n’est pas seulement un thème qui puisse être abordé à partir du commerce quotidien du *Dasein* avec l’étant. Dans la mesure où l’on associe ce rapport à l’étant à l’intervention du *λογος* telle qu’elle s’opère dans la philosophie, on peut aussi tenter d’approcher cette manifestation de l’étant à partir d’une analyse du monde du *Dasein* qui ne philosophe pas encore — non pas du monde de l’ouvrier qui travaille, mais de celui du *Dasein* mythique pour qui la philosophie n’est qu’une potentialité non actualisée” (JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 192.)

mundo (que por sua vez, garantirá o entendimento do mundo como o “em direção ao qual” o *Dasein* transcende), leva Heidegger a analisar, no curso de 1928-1929, não mais o “*Dasein* fático em seu mundo-ambiente”<sup>228</sup>, mas sim o “*Dasein* mítico”<sup>229</sup> e sua forma específica de “ser-no-mundo”. E explicitar o caminho percorrido pelo autor para esclarecer essa primeira forma de “ser-no-mundo” do *Dasein*, será o objetivo do tópico a seguir.

### 3.2 O fenômeno mundo para o *Dasein* mítico

No curso de 1928-1929, intitulado *Introdução à Filosofia*, Heidegger se ocupará principalmente em revelar caminhos que levem ao descobrimento da filosofia não como uma atividade exterior ao ser humano, mas como um comportamento característico e essencial do *Dasein*, visto que ele sempre já está lançado em um modo de ser característico que é o filosofar. Como afirma o autor: “ser-homem significa já filosofar. A existência humana, o ser-aí humano, o *Dasein* humano, está já como tal na filosofia, mas por essência, não em ocasiões sim e em ocasiões não, ou umas vezes sim e outras não”<sup>230</sup> (HEIDEGGER, *op. cit.* 2001, p. 19, tradução nossa). Logo, para Heidegger, a atividade do filosofar surge no ser humano antes mesmo deste fazer uma reflexão teórica a respeito do que é a filosofia. Assim como na questão do sentido do Ser, a filosofia possui uma essência pré-lógica e atemática, profundamente enraizada no existir do *ser-aí*<sup>231</sup>. No entanto, o trabalho de descobrir essa essência pré-lógica e atemática da filosofia fica dificultado pelo fato de que, atualmente, ela se encontra sob o domínio de dois poderes: a ciência e a “visão de mundo”<sup>232</sup>. Tais poderes – aponta Heidegger – se apresentam hoje como a forma de conhecer que se impõe como “verdadeira”, isto é, que diz ao *ser-aí* atual o que é verdade e o que não é<sup>233</sup>. Por isso, o autor dedica toda a primeira seção desta obra para esclarecer a diferença existente entre ciência e filosofia, a partir de uma reflexão sobre a essência da verdade. Enquanto que, na segunda seção, ele buscará definir a relação entre filosofia e “visão de mundo” a partir das estruturas fundamentais do *ser-aí* de “transcendência” e “ser-no-mundo”.

<sup>228</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 205

<sup>229</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2001, p. 376.

<sup>230</sup> “Ser-hombre significa ya filosofar. La existencia humana, el ser-ahí humano, el *Dasein* humano, está ya como tal en la filosofía, pero por esencia, no en ocasiones sí y en ocasiones no, o unas veces sí e otras no” (HEIDEGGER, *op. cit.* 2001, p. 19).

<sup>231</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 20-21

<sup>232</sup> Cf. *Ibid.*, p. 23.

<sup>233</sup> Cf. *Id.*

Neste contexto, será a partir do §41 que Heidegger entrará propriamente na questão que se apresenta como apremiante para levar a cabo o objetivo deste capítulo: como foi a forma mais originária em que o *ser-aí*, por primeira vez, se “ocupou” (*Besorgen*) e se “preocupou” (*Sorge*) com o fenômeno mundo? Em outras palavras: como o fenômeno mundo foi apreendido pelo *Dasein* mítico? Para o autor, responder estas questões torna-se um objetivo importante para que seja possível marcar um ponto de partida seguro para uma reflexão sobre a história do conceito “mundo”. Somente garantindo essa base segura, fundada em uma experiência atemática, pré-lógica e originária de mundo, será possível entender como tal fenômeno pode ser o “transcendente” e ao mesmo tempo o “em direção ao qual” o *Dasein* transcende, isto é, como o mundo pode estar em unidade com o *ser-aí* a partir da transcendência.

Dessa forma, analisando criticamente os estudos dos antropólogos de seu tempo<sup>234</sup>, Heidegger constatará que, se na lida cotidiana do *Dasein* fático, o mundo aparece de maneira pré-lógica como “conjunção” e significado; para o *Dasein* mítico, o mundo aparece como o “ente na sua totalidade” ou “ente em conjunto”, que se revela como *superpotência* (*Übermacht*)<sup>235</sup>. Em outras palavras, o *Dasein* mítico – em sua relação atemática com os entes – experimenta ao mundo, isto é, ao “ente na sua totalidade”, como uma realidade que o sobrepassa e que o domina. Como revela Heidegger:

Quanto menos o *Dasein*<sup>236</sup> consegue começar se impondo pelo seu “saber”, ou seja, por suas teorias, por sua técnica, por sua organização, tanto mais imediato resulta o vir do *Dasein* ocupado e transido pelo ente, o reinar [em alemão, *Walten*] o ente no *Dasein* (...). De entrada o ente começa manifestando-se exclusivamente em seu poder, em seu poderio, em sua potência, em sua superpotência [em alemão, *Übermacht*] e isso por inteiro e em todos os aspectos. O *Dasein*, por assim dizer, se esgota nele, não levanta cabeça, isto é, está tomado pelo todo, não só pelas coisas particulares.<sup>237</sup> (HEIDEGGER, 2001, pp. 375-376, tradução nossa)

<sup>234</sup> Principalmente os estudos de Wilhelm Dilthey, em sua obra *A Essência da Filosofia* (1907); e de Ernst Cassirer, com seu escrito *Filosofia das Formas Simbólicas* (1923). (Cf. JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 192)

<sup>235</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2001, p. 376.

<sup>236</sup> Na versão espanhola do tradutor Manoel Jiménez, o termo alemão *Dasein* é traduzido pela expressão “Exsistencia”, que em uma tradução direta ao português poderia ser designado como “eksistência”. No entanto, por questões de unidade metodológica esta pesquisa resolveu, em sua tradução, substituir o termo espanhol “existencia” por “*Dasein*”, para que os diferentes termos não confundam ao leitor ou tornem a leitura cansativa e truncada.

<sup>237</sup> “Cuanto menos la existencia logra empezar imponiéndose por su ‘saber’, es decir, por sus teorías, por su técnica, por su organización, tanto más inmediato resulta el venir la existencia ocupada y transida por el ente, el reinar [en alemán, *Walten*] el ente en la existencia (...). De entrada el ente empieza manifestándose exclusivamente en su poder, en su poderío, en su potencia, en su superpotencia [en alemán, *Übermacht*], y ello por entero y en todos los aspectos. La existencia, por así decir, se agota en él, no levanta cabeza, es decir, está tomada por el todo, no sólo por las cosas particulares.” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2001, pp. 375-376)

Esta relação de “superpotência” e domínio do ente, influencia até mesmo na forma como o *Dasein* mítico se relaciona consigo mesmo. O seu ser mais próprio que é compreender o sentido do Ser é visto como algo estranho, um poder “demoníaco”<sup>238</sup>, que o ameaça e perturba a ordem das coisas<sup>239</sup>. De tal forma que Heidegger afirmará que o conceito de “alma” não nasceu de uma análise lógica a partir da aplicação do conceito de “substância” aos seres, mas surgiu dessa relação de “superpotência” e domínio do ente na sua totalidade. Relação de domínio esta que é anterior a qualquer colocação lógica. Como afirma o autor:

A representação da alma e do espírito não nascem de uma aplicação do conceito de substância ao ser anímico interno, mas nasce desde estar transido, desse estar ocupado o *Dasein* pelo ente, ou seja, desse reinar e dominar por completo no *Dasein* o ente, e do estar deixado e entregue o *Dasein* ao poderio e prepotência deste. Nesse ficar inteiramente dominado o *Dasein* pela superpotência do ente se funda o que o *Dasein*, que não se conhece como tal a si mesmo, se apareça ele mesmo a si mesmo como algo estranho.<sup>240</sup> (HEIDEGGER, 2001, p. 376, tradução nossa)

A partir dessas considerações, Heidegger indica que o mundo, em sua primeira e mais primitiva apreensão pelo *Dasein*, já se apresenta como uma realidade unida ao *ser-aí*, já se apresenta como um conjunto: “O ente em conjunto (também o *Dasein* mesmo) tem o caráter de tal superpotência ou sobrepotência”<sup>241</sup> (HEIDEGGER, 2001, p. 376, tradução nossa). Nessa conjuntura, a própria estrutura fundamental de “ser-no-mundo” também já é vivida essencialmente pelo *Dasein* mítico a partir dessa união entre entes intra-mundanos e *ser-aí* possibilitada pelo domínio e “superpotência” do “ente na sua totalidade”. Logo, se o *Dasein* mítico experimenta ao mundo como “o ente na sua totalidade” que é superpotente, todos os seus modos de *ser-em* nessa realidade primitiva também estarão marcados por essa compreensão. Tanto que, segundo o autor, todos os rituais divinos e sacrifícios do homem antigo<sup>242</sup>; suas relações com o tempo e com as datas<sup>243</sup>; com a natureza e com os demais entes<sup>244</sup>, estão vinculadas a este modo de ser dominado pela “superpotência” do “ente em sua totalidade”. Neste sentido, Heidegger especifica:

<sup>238</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2001, p. 376.

<sup>239</sup> Cf. Id.

<sup>240</sup> “La representación del alma y del espíritu no nacen de una aplicación del concepto de substancia al ser anímico interno, sino que nacen de este estar transida, de este estar ocupada la existencia por el ente, es decir, de este reinar y dominar por completo en la existencia el ente, y del estar dejada y entregada la existencia al poderío y prepotencia de éste. En ese quedar enteramente dominada la existencia por la sobrepotencia del ente se funda el que la existencia, que no se conoce como tal a sí misma, se aparezca ella misma a sí misma como algo extraño”. (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2001, p. 376)

<sup>241</sup> “El ente en conjunto (también la existencia misma) tiene el carácter de tal superpotencia o sobrepotencia” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2001, p. 376).

<sup>242</sup> Cf. *Ibid.*, p. 378.

<sup>243</sup> Cf. Id.

<sup>244</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2001, p. 379.

Todas as relações do Dasein (ou seja, tudo aquilo a que o Dasein pode vir referido ou a que o Dasein possa fazer relação) e todo ente que diz respeito ao Dasein ou acerca do qual o Dasein pode ser, ficam interpretados a partir dessa compreensão do ser como tal superpotência: o espaço, o tempo, o número, a causalidade, o ser-uns-com-os-outros, e também o ser em conjunto em sua procedência ou origem e em seu desenvolver-se.<sup>245</sup> (HEIDEGGER, 2001, p. 376, tradução nossa)

Desse modo, a partir dessa interessante análise que Heidegger faz sobre a primeira forma de apreensão do fenômeno mundo, feita pelo *Dasein* mítico, surgem os seguintes questionamentos: o que tal análise tem a dizer e acrescentar sobre o problema do mundo e da transcendência? Em que sentido essa compreensão do mundo como “o ente na sua totalidade”, em sua “superpotência”, ajuda no esclarecimento da problemática do “em direção ao qual” o *Dasein* transcende? A resposta a estes questionamentos é dada pelo autor na seguinte citação:

Mediante as diversas caracterizações da transcendência vimos que o ente que nós chamamos existência, Dasein ou ser-aí, torna-se manifesto, faz-se patente, mas se torna manifesto e patente com vistas ao (ou com respeito à, ou em relação com) o ente em sua totalidade, ou seja, se torna manifesto ou patente mas em relação com o todo do ente. O Dasein é, portanto, esse peculiar lugar da totalidade do ente, que podemos chamar o incondicionado.<sup>246</sup> (HEIDEGGER, 2001, p. 379, tradução nossa)

Logo, toda a reflexão feita até aqui por Heidegger teve como objetivo revelar que, antes mesmo de qualquer reflexão lógica a respeito do mundo e da transcendência, o *Dasein* já transcende a si mesmo em direção ao “ente na sua totalidade”, a saber, o mundo. A análise do *Dasein* mítico e seu “ser-no-mundo” específico, mostrou que a primeira e mais originária apreensão do fenômeno mundo é a de unidade entre o *ser-aí* e o “ente na sua totalidade”. De tal forma que o *Dasein* surge como o lugar do incondicionado, isto é, o local onde a totalidade do ente pode ser conhecida. Neste sentido, Heidegger afirmará que nunca devemos interpretar a afirmação “O *Dasein* é o lugar do incondicionado”<sup>247</sup> com matizes místicos ou religiosos. Não se trata de afirmar que o *ser-aí* é o incondicionado, ou que ele é aquele que

<sup>245</sup> “Todas las relaciones de la existencia (es decir, todo aquello a que la existencia pueda venir referida o quedar referida o a lo que la existencia pueda hacer relación) y todo ente respecto al que la existencia se comporta o acerca del cual la existencia se ha, quedan interpretados a partir de esa comprensión del ser como tal sobrepotencia: el espacio, el tiempo, el número, la causalidad, el ser-unos-con-otros, y también el ser en conjunto en su procedencia u origen y en su desenvolverse” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2001, p. 376).

<sup>246</sup> “Mediante las diversas caracterizaciones de la transcendencia hemos visto que el ente que nosotros llamamos existencia, Dasein o ser-ahí, se vuelve manifiesto, se hace patente, pero se hace manifiesto y patente con vistas a (o con respecto a, o en relación con) el ente en su totalidad, es decir, se vuelve manifiesto o patente pero en relación con el todo del ente. La existencia es, por tanto, ese peculiar lugar de la totalidad del ente, que podemos llamar lo incondicionado” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2001, p. 379).

<sup>247</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2001, p. 379.

compreenderá a totalidade do mundo a partir de uma ideia do divino<sup>248</sup>. Mas, como afirma o autor: “Essas questões só podem ser vistas com clareza e sem cair em mal entendidos de tipo psicológico se são tratadas a partir do que chamamos a estrutura básica da existência, ou seja, a partir da transcendência”<sup>249</sup> (HEIDEGGER, 2001, p. 379, tradução nossa). Em outras palavras, na medida em que o *Dasein* já transcende a si mesmo em direção ao mundo, isto é, já compreende – por meio de seu ser – o ser dos demais entes, a totalidade do ente (o mundo) é manifestada por ele nesse movimento da transcendência<sup>250</sup>. O incondicionado – o ente na sua totalidade, o mundo – só pode ser compreendido a partir do *Dasein* que transcende. Não há necessidade de recorrer à uma esfera infinita, divina, para explicar a totalidade do ente, mas na própria finitude é possível explicar o “ente na sua totalidade” a partir do conjunto unitário entre *Dasein* e mundo.

Sendo assim, essa constatação leva Heidegger a afirmar, já nos parágrafos finais de *Introdução à Filosofia*, que “o problema do ser, quando se o desenvolve em sua originalidade, converte-se no problema do mundo, e o problema do mundo se talha ou perfura a si mesmo para reverter no problema do ser, o que significa: que ambos problemas constituem a problemática em si unitária da filosofia”<sup>251</sup> (HEIDEGGER, 2001, p. 419, tradução nossa). Desse modo, a análise do mundo para o *Dasein* mítico revelou que tal fenômeno se apresenta em seu sentido mais original como o “ente na sua totalidade”. E a partir disso, Heidegger começa a notar que, ao longo da história tradicional da filosofia, o “ente na sua totalidade” foi sempre entendido a partir do incondicionado que, por sua vez, foi considerado como uma causa divina, infinita e, por conseguinte, exterior ao *Dasein* e sua finitude característica. Essa compreensão equivocada do “ente em sua totalidade” a partir de uma causa divina, eterna e infinita, possibilitou também o surgimento das compreensões equivocadas do fenômeno da transcendência como movimento em direção a uma realidade externa ao *Dasein* e a sua finitude. Pois, quando se parte da ideia de que o mundo foi criado por um ser infinito, o papel do *ser-aí* em sua relação com os demais entes passa a ser o de utilizar sua razão para transcender a realidade finita em direção a esse princípio eterno, para assim, poder entender o “ente na sua totalidade” que tem seu fundamento neste ser infinito. A partir destes pontos de

---

<sup>248</sup> Cf. Id.

<sup>249</sup> “Estas cuestiones solo pueden verse con claridad y sin caer en malentendidos de tipo psicológico si se las trata desde lo que llamamos la estructura básica de la existencia, es decir, desde la transcendencia” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2001, p. 379.)

<sup>250</sup> Cf. SOUZA JUNIOR, *op. cit.*, 2006, p. 58.

<sup>251</sup> “el problema del ser, cuando se le desarrolla con originalidad, se convierte en el problema del mundo, y el problema del mundo se taladra u horada a sí mismo para revertir en el problema del ser, lo cual significa: que ambos problemas constituyen la problemática en sí unitaria de la filosofía. (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2001, p. 419).

partida equivocados, a própria finitude, entendida como horizonte de compreensão do sentido do Ser e do sentido do mundo como “totalidade do ente”, foi socavada e considerada como um obstáculo.

Em vista disso, a partir da análise do fenômeno mundo para o *Dasein* mítico, realizada em *Introdução à Filosofia*, Heidegger visualiza a necessidade de analisar a evolução do conceito de mundo como o “ente na sua totalidade”, a partir de um enfoque diferente daquele dado pela tradição filosófica. Para o autor, faz-se necessário analisar as conceituações feitas sobre o problema do mundo ao longo da história da filosofia, tendo como ponto de partida uma realidade mais originária e que esteja dentro do horizonte de compreensão da finitude: o fenômeno mundo entendido como uma relação unitária e de conjunto entre *ser-aí* e o “ente na sua totalidade”. Relação de unidade esta que, como mostrou *Ser e Tempo* e *Introdução à Filosofia*, dá-se de maneira pré-lógica na própria transcendência do *Dasein*. E como Heidegger fará essa análise da problematização do conceito de mundo ao longo da história da filosofia? É o que será abordado a seguir.

### 3.3 A conceituação do fenômeno mundo na história da Filosofia

Em seu intuito de explicar a transcendência como constituição fundamental do *ser-aí* na “Metafísica do *Dasein*”, Heidegger constatou que esse fenômeno só pode ser compreendido de uma maneira mais originária se partimos do pressuposto de que o *ser-aí* já é “ser-no-mundo”, isto é, existindo, já está em um mundo e, transcendendo, já transcende em direção a uma totalidade que o abarca: o mundo<sup>252</sup>, o “ente na sua totalidade”. Logo, dizer que a transcendência é, fundamentalmente, “ser-no-mundo”, implica afirmar uma unidade entre o *ser-aí* que transcende e o “em direção ao qual” essa transcendência se desloca, isto é, o mundo. Tal afirmação de Heidegger desembocou no problema de explicitar como ocorre ou como deve ser entendida esta unidade entre *Dasein* e mundo. Desse modo, a partir das análises feitas em *Ser e Tempo* e *Introdução à Filosofia*, o autor foi constatando que o termo “mundo”, quando tomado a partir de uma abordagem pré-lógica, atemática e, por conseguinte, mais originária, já indica uma unidade com o *ser-aí*, revelando-se como a “conjunção” do

---

<sup>252</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 41; HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 196; HEIDEGGER, *op. cit.*, 2001, p. 318.

todo instrumental que está para o *Dasein* em sua lida cotidiana, e como o “ente na sua totalidade” que abarca o *ser-aí* antes de qualquer reflexão temática a respeito.

Entretanto, em *As Fundações Metafísicas da Lógica*, Heidegger constata um possível problema de interpretação ao afirmar que a essência do *Dasein*, como transcendente, é “ser-no-mundo”: “O cosmo pode ser sem que o ser humano habite a Terra e presumivelmente havia cosmo muito antes de que o ser humano existisse. Como podemos então afirmar que pertence à essência do *Dasein* o ser-no-mundo?”<sup>253</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 199, tradução nossa). Em outras palavras, o autor constata que em um sentido superficial, a expressão “ser-no-mundo” geralmente é entendida como a existência fática de um *ser-aí*, que de fato existe em meio a outros seres que também estão mundo, que caminha entre as árvores e se move entre outros seres humanos<sup>254</sup>. Logo, dizer que a essência do *Dasein* é “ser-no-mundo” acaba causando estranheza porque, limitando-se apenas ao *ser-aí* fático, a constatação de que o mundo está muito antes de qualquer ser humano é óbvia, o que faz com que a afirmação de que o mundo está essencialmente em unidade com o *ser-aí* se apresente como um contrassentido.<sup>255</sup>

Nesse sentido, um ano depois, em *A Essência do Fundamento*, Heidegger denomina essa forma superficial de entender o conceito de “ser-no-mundo” como “sentido vulgar de mundo”<sup>256</sup>. Em outras palavras, quando se compreende o caráter do *Dasein* de *ser-em* um mundo apenas como um estar em meio aos outros entes – que são separados entre si, mas que juntos formam um todo ilimitado –, o fenômeno mundo irremediavelmente será entendido apenas como a reunião de todos os entes e nada mais<sup>257</sup>. E este “sentido vulgar de mundo” tornará impossível entender a transcendência como uma relação de unidade entre *ser-aí* e mundo. Como afirma Heidegger: “Se ‘transcendente’ nada mais significa do que ‘pertencer ao resto do ente’, então é obviamente impossível atribuir a transcendência ao *estar-aí* humano como constituição essencial característica”<sup>258</sup>. E continua: “A proposição – o ser-no-mundo pertence à essência do *estar-aí* humano – é então evidentemente falsa”<sup>259</sup>. A partir dessas considerações, como então será possível alcançar uma correta compreensão do conceito de

<sup>253</sup> “El cosmos puede ser sin que el ser humano habite la Tierra y presumiblemente había cosmos mucho antes de que el ser humano existiese. ¿cómo podemos entonces afirmar que pertenece a la esencia del *Dasein* el ser-en-el mundo?” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 199)

<sup>254</sup> Cf. *Ibid.*, p. 198.

<sup>255</sup> Cf. *Id.*

<sup>256</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 43.

<sup>257</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 43-45.

<sup>258</sup> *Id.*

<sup>259</sup> *Id.*

“ser-no-mundo” como a essência do *Dasein*, sem que se caia nestas interpretações equivocadas?

Segundo o autor, tais interpretações errôneas são evitadas quando a afirmação de que a essência da transcendência do *Dasein* é “ser-no-mundo” é entendida não por meio de um plano ôntico – isto é, a partir da existência fática do *ser-aí* –, mas por meio de um âmbito ontológico, ou seja, como essência e condição de possibilidade para que o *Dasein* exista como tal. Como afirma Heidegger em *As Fundações Metafísicas da Lógica*:

A proposição: o *Dasein* tem como constituição fundamental de seu ser o ser-no-mundo, deve ser, portanto, um enunciado sobre a essência. Isso quer dizer: o *Dasein* “tem”, de acordo com sua essência algo assim como mundo e consegue mundo não somente porque faticamente existe, muito menos porque com ele também existem faticamente outros entes de sua classe e doutras classes (e também é entre eles), mas ao contrário: pode existir em cada caso como foi determinado, na medida em que, como *Dasein*, possui algo assim como o mundo.<sup>260</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 200, tradução nossa)

Logo, a partir dessas constatações, Heidegger traz em seu curso de verão de 1928 uma novidade para o problema do fenômeno mundo em sua “Metafísica do *Dasein*”: “Mundo é, posto que pertence à transcendência como tal, um conceito transcendental em sentido estrito”<sup>261</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 200, tradução nossa). Dito de outra maneira, a unidade entre *ser-aí* e mundo, a partir da estrutura essencial da transcendência que é “ser-no-mundo”, só poderá ser entendida de forma mais apropriada se considerarmos, inicialmente, o fenômeno mundo como um transcendental, isto é, como a condição de possibilidade para a compreensão do Ser em seu sentido mais originário. Tal abordagem é retomada novamente em *A Essência do Fundamento*, mas agora Heidegger denominará essa forma mais originária de entender o conceito de “ser-no-mundo” como “sentido transcendental de mundo”<sup>262</sup>. De igual modo que, no curso de 1928, o autor em questão agora afirmará que só é possível uma compreensão mais adequada da transcendência e da unidade entre *ser-aí* e mundo que ela proporciona, se o caráter de “ser-no-mundo” do *Dasein* for entendido não como uma realidade meramente ôntica, mas como sua essência ontológica:

<sup>260</sup> “La proposición: el *Dasein* tiene como constitución fundamental de su ser el ser-en-el-mundo, debe ser, por tanto, un enunciado sobre la esencia. Esto quiere decir: el *Dasein* ‘tiene’, de acuerdo con su esencia, algo así como mundo y consigue mundo no sólo porque fácticamente existe, ni tampoco porque con él también existen fácticamente otros entes de su clase y de otra clases (y también es entre ellos), sino al contrario: puede existir en cada caso como esto determinado, en la medida en que, como *Dasein*, tiene algo así como mundo.” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 200)

<sup>261</sup> “Mundo es, puesto que pertenece a la transcendencia como tal, un concepto transcendental en sentido estricto.” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 200)

<sup>262</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 43.

Atribuir ao estar-aí o ser-no-mundo como constituição fundamental significa enunciar algo sobre a sua essência (a sua mais peculiar possibilidade interna enquanto estar-aí). (...) O discurso a propósito do ser-no-mundo não é uma asserção da ocorrência fáctica do estar-aí, mais ainda, não é em geral nenhum enunciado ôntico. Diz respeito a uma condição *essencial* que determina o estar-aí em geral e tem, pois, o caráter de tese ontológica. Por conseguinte, o estar-aí não é um ser-no-mundo porque e somente porque existe facticamente, mas, pelo contrário, *pode* apenas *ser* como existente, isto é, como estar-aí, *porque* a sua constituição essencial reside no ser-no-mundo.<sup>263</sup>

A partir dessas considerações essenciais, Heidegger constata a necessidade de especificar como o fenômeno mundo pode ser considerado um transcendental, isto é, como a condição de possibilidade que permite a transcendência e, por conseguinte, o entendimento do mundo como o “em direção ao qual” o *Dasein* transcende. Para levar a cabo tal objetivo, o filósofo da Floresta Negra inicia a tarefa de analisar o fenômeno mundo a partir de sua conceituação na história da filosofia. Pois, segundo ele, a expressão “mundo” é equivocada, mas este equivoco não é casual<sup>264</sup>. Visto que, por trás de cada interpretação filosófica equivocada a respeito do fenômeno mundo, existe um caráter essencial e originário que ficou ocultado. Por isso, faz-se necessário analisar a história deste conceito na filosofia, para que seja possível chegar a um correto entendimento do mundo como um fenômeno transcendental. Como o próprio autor afirma: “Antes de mais nada, convém seguir o conceito tradicional [de mundo] nas direções de sua equivocidade, ou seja, investigar o que significa cada vez. Disso se poderão extrair indicações acerca do que queremos dizer com o conceito ‘mundo’ que propriamente pertence à transcendência.”<sup>265</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 200, tradução e colchetes nossos).

Desse modo, Heidegger fará uma frutífera análise da história do conceito “mundo”. Análise esta que será iniciada em *As Fundações Metafísicas da Lógica*, retomada um ano depois em *A Essência do Fundamento*, e aprofundada com considerações sobre Kant em *Introdução à Filosofia*<sup>266</sup>. Nessa sua reflexão, além de buscar uma fundamentação mais originária para o conceito de mundo como um transcendental, Heidegger aproveitará para mostrar que a afirmação da existência de uma unidade entre mundo e *ser-aí* não é uma invenção sua, mas sempre esteve como pano de fundo oculto nas reflexões tradicionais sobre o fenômeno mundo. Como ressalta Jaran:

<sup>263</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, pp. 45-47.

<sup>264</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 200.

<sup>265</sup> “Ante todo, conviene seguir el concepto tradicional en l direcciones de su equivocidad, es decir, investigar qué significa cada vez. De esto se podrán extraer indicaciones acerca de lo que queremos decir con el concepto 'mundo' que propriamente pertenece a la transcendencia.” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 200)

<sup>266</sup> Cf. JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 207.

Esta história dos diferentes significados do conceito de "mundo" visa mostrar que o conceito de ser-no-mundo não é um conceito "inventado" pelo autor de *Ser e Tempo*, mas sim uma ideia que é apresentada em toda a tradição filosófica, mas cuja formatação ontológica expressa está faltando.<sup>267</sup> (JARAN, 2010a, p. 207, tradução nossa)

Neste sentido, voltando seu olhar para a filosofia antiga, Heidegger nota a partir do conceito grego para mundo, *Κόσμος*, algo assombroso e essencial<sup>268</sup>:

[*Κόσμος*] não significa o ente subsistente como tal, os corpos do mundo, as estrelas, a Terra, ou seja, um ente determinado. Muito menos *Κόσμος* significa algo assim como a reunião de todos os entes, não aponta absolutamente para o ente mesmo, não é o nome de nenhum deles. *Κόσμος* significa, na verdade, "estado", *Κόσμος* é uma expressão para o *modo de ser*, não para o ente mesmo.<sup>269</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 201, tradução e colchetes nossos)

Logo, já nos começos da filosofia, o conceito de "mundo" era entendido pelos filósofos pré-socráticos não como este ou aquele ente, muito menos como a soma de todos os entes que existem na natureza, mas sim, como um "estado" ou um "modo de ser" do ente. Em outras palavras, o conceito de *Κόσμος* se refere ao "(...) *como* em que o ente, e decerto na *totalidade*, é"<sup>270</sup>. Desse modo, analisando os fragmentos de Parmênides, Heráclito e Anaxágoras, Heidegger constatará que, quando estes filósofos pré-socráticos usam o termo "*Κόσμος οὔτος*", ou seja, "este mundo", eles não visam apresentar uma oposição entre os entes, como se a existência do "mundo" de um tal objeto excluísse o "mundo" de outro; mas o que tais filósofos intencionam revelar é que a expressão "mundo" sempre mostra uma possível modalidade do ente entre muitos outros modos de ser<sup>271</sup>. Isso já indica que o termo grego *Κόσμος*, em seu primeiro sentido empregado na filosofia, refere-se à totalidade dos modos de ser dos entes. Em outras palavras, "Mundo' é usado para descrever como o ente se dá para um *Dasein*"<sup>272</sup> (JARAN, 2010a, p. 208, tradução nossa). Com relação a isso, Heidegger afirma: "O mundo, enquanto este como 'na sua totalidade', está na base de toda a

<sup>267</sup> "Cette histoire des différentes significations du concept de « monde » a pour but de montrer que le concept d'être-au-monde n'est pas un concept « inventé » par l'auteur de *Sein und Zeit* mais bien une idée pressentie dans toute la tradition philosophique mais dont une mise en forme ontologique expresse fait défaut." (JARAN, *op. cit.*, 2010, p. 207.)

<sup>268</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 201; Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 49; Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2001, p. 254.

<sup>269</sup> "(...) no significa el ente subsistente como tal, los cuerpos del mundo, las estrellas, la Tierra, o sea, un ente determinado. Tampoco *Κόσμος* significa algo así como la reunión de todos los entes, no apunta en absoluto al ente mismo, no es el nombre de ninguno de ellos. *Κόσμος* significa, más bien, 'estado', *Κόσμος* es una expresión para el *modo de ser*, no para el ente mismo." (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 201). Cf. también: HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 49 & HEIDEGGER, *op. cit.*, 2001, p. 254.

<sup>270</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 49.

<sup>271</sup> Cf. Id.

<sup>272</sup> "« Monde » sert à décrire la façon dont l'étant se donne à un *Dasein*" (JARAN, *op.cit.*, 2010a, p. 208)

possível segmentação do ente; tal segmentação não destrói o mundo, mas sempre o *requer*<sup>273</sup>.

Sendo assim, o autor constata que o conceito de mundo (*Kóσμος*), em seu emprego mais primordial na filosofia, apresenta uma ideia de totalidade que não pode ser considerada como o conjunto de todos os entes existentes de forma separada na natureza, mas como o conjunto dos modos de ser que os entes – dentre eles o próprio *Dasein* – podem assumir em relação à totalidade que os abarca. Já é possível constatar aqui – ainda que não tematizado de forma objetiva pelos filósofos pré-socráticos – um certo protoconceito transcendental de mundo, visto que, como afirmou Heidegger acima<sup>274</sup>, só é possível a segmentação dos entes em vários modos de ser porque, antes de mais nada, eles já estão incluídos em uma totalidade. Desse modo, a esta primeira forma de entender o conceito de mundo na filosofia como a totalidade dos modos de ser dos entes, Heidegger a definirá como “significação cosmológica de mundo”<sup>275</sup>

Entretanto, o filósofo da Floresta Negra também nota que, ainda na filosofia dos pré-socráticos, uma outra significação do conceito “mundo” foi surgindo a partir do termo *Kóσμος*. Ao analisar o fragmento 89 de Heráclito, Heidegger se encontra com a seguinte afirmação deste filósofo: “Para os despertos, há apenas um mundo comum, ao passo que cada um dos que dormem se vira para seu próprio mundo”<sup>276</sup>. Aqui, por primeira vez, é possível notar o termo “mundo” sendo utilizado não apenas para se referir à totalidade dos modos de ser dos entes, mas principalmente, em uma relação fundamental com os modos de ser do *Dasein*<sup>277</sup>. A partir disso, Heidegger apontará que, ao conceber ao mundo em sua significação cosmológica, isto é, como a totalidade dos “estados” dos entes, já é possível notar também certa identificação destes modos de ser dos entes com o ente mesmo e, conseqüentemente, com o *ser-aí*<sup>278</sup>. Em outras palavras, quando se diz “fluxo”, referimo-nos tanto ao modo de ser do fluir, quanto ao objeto que flui (um rio, por exemplo)<sup>279</sup>. Do mesmo modo que, quando dizemos “casa”, referimo-nos tanto ao modo de ser da casa como objeto (possuidora de paredes, telhado, cômodos, etc.), como também, ao modo de ser da casa em relação ao *Dasein*: habitação, lar, refúgio, família, etc.

<sup>273</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 49.

<sup>274</sup> Cf. Id.

<sup>275</sup> Ibid., p. 59.

<sup>276</sup> HERÁCLITO apud HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 49.

<sup>277</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 49.

<sup>278</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 202.

<sup>279</sup> Cf. Ibid., pp. 202-203.

Dessa forma, o que Heidegger começa a notar aqui é que o fenômeno mundo significa primariamente o modo de ser do ente e, ao mesmo tempo, o ente mesmo<sup>280</sup>. Dito de outro modo, o conceito de mundo sempre se refere à totalidade dos modos de ser dos entes, além de fazer referência aos modos de ser do *Dasein*. Em palavras de Heidegger, o fenômeno mundo “(...) é em si mesmo *relativo ao* estar-aí humano. Por conseguinte, o mundo pertence justamente ao estar-aí humano, embora englobe todo o ente, e também o estar-aí, na sua totalidade”<sup>281</sup>. Sendo assim, o filósofo em questão começa a notar que, juntamente com a significação cosmológica de mundo, surge também uma outra forma de conceber este fenômeno. Forma esta que sempre revela e aponta para uma relação dos modos de ser dos entes com os modos de ser do *Dasein*. A esta outra concepção derivada do conceito de *Κόσμος*, Heidegger denominou “significação existensiva do mundo”<sup>282</sup>.

Apesar de ter sido sinalizada pela primeira vez a partir do pensamento de Heráclito, esta significação existensiva do conceito de mundo será radicalmente usada – segundo Heidegger – a partir do Cristianismo<sup>283</sup>. Analisando as Cartas do apóstolo Paulo, o filósofo da Floresta Negra nota que a expressão grega “*Κόσμος οὗτος*” (“este mundo”) ganha, nas palavras deste apóstolo, um sentido estritamente existencial e passa a significar “(...) não só e não primariamente o estado ‘cósmico’, mas a condição e situação do *homem*, o modo de sua posição *perante o kosmos*, e de sua apreciação dos bens”<sup>284</sup>. Nesse sentido, na *Carta aos Gálatas* e na *Primeira Carta aos Coríntios*, a expressão “mundo” empregada pelo apóstolo Paulo implica no modo de ser e situação do homem de estar desviado de Deus. Do mesmo modo, no *Evangelho de João*, o termo mundo significa “(...) a forma básica desviada de Deus do estar-aí humano, o *carácter de ser-homem* simplesmente”<sup>285</sup>.

Dando continuidade à sua análise da significação existensiva do conceito de mundo, Heidegger nota que tal caráter semântico para o termo grego *Κόσμος* abordado no Novo Testamento, ganha força no pensamento de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino<sup>286</sup>. O primeiro, utiliza o termo latino *mundus* tanto para significar a totalidade das coisas que foram criadas por Deus (sentido cosmológico), quanto para se referir ao modo de ser dos habitantes deste mundo, ou seja, ao ser humano (sentido existensivo) que geralmente ama as coisas do “mundo”, isto é, está em um modo de ser de desvio dos planos de Deus. Segundo Heidegger,

<sup>280</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 203.

<sup>281</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 51.

<sup>282</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>283</sup> Cf. *Ibid.*, p. 51.

<sup>284</sup> *Id.*

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 55.

em Agostinho, “Mundo significa, pois, o ente na sua totalidade e, claro está, enquanto *como* decisivo, segundo o qual, o estar-aí humano se põe e conserva perante o ente”<sup>287</sup>. Em uma linha de raciocínio semelhante a de Agostinho, o medieval Tomás de Aquino entenderá o termo latino *mundus* tanto em seu sentido cosmológico – o conjunto dos entes criados por Deus ou o *universitas creaturarum* – quanto em seu sentido existensivo – o modo de ser no pecado, mundano, em oposição ao modo de ser em Deus, espiritual; o que ele chamou de *saeculum* ou *mundanus*<sup>288</sup>.

Até aqui, a análise que Heidegger realiza a respeito do conceito de “mundo” (*Κόσμος* e *mundus*) revela que, nos começos da filosofia, este fenômeno sempre apontou para uma relação de unidade entre o ente em sua totalidade com o *Dasein*. O termo “mundo” nunca foi entendido como uma realidade exclusivamente separada e externa ao *ser-aí*, mas sempre em relação com este, apresentando-se como um modo de ser do mesmo na totalidade dos “estados” que os entes podem assumir. Frente a esta constatação essencial alcançada por Heidegger, surge o questionamento: quando, na história da filosofia, “mundo” passou a ser entendido apenas como o conjunto dos entes que existem na natureza? Quando o fenômeno mundo passou a ser encarado como uma realidade separada do *Dasein*? Segundo Heidegger, será a partir de Baumgarten que tal separação ocorrerá. Para este filósofo moderno, o conceito de mundo é “(...) a série (*multitudo, totum*) de coisas finitas, actualmente existentes, que não é parte de algo mais”<sup>289</sup>. Em outras palavras, o mundo é entendido a partir da ideia de “soma”, isto é, a soma de todas as coisas finitas existentes, mas que não estabelecem uma relação de unidade ou conexão entre si. Em palavras de Heidegger:

Nesta definição técnica [de Baumgarten] se usam todas as determinações [significação cosmológica e existensiva] sem distinção e reunidas em um sentido extrínseco de soma. Mundo é simplesmente a soma dos subsistentes efetivos. Consequentemente, perdem-se as distinções das que dispôs a Antiguidade.<sup>290</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 205, tradução e colchetes nossos)

Logo, o fenômeno mundo, a partir do pensamento de Baumgarten, passa a ser entendido como o mero conjunto dos entes que existem na natureza, dando início a definição que Heidegger denominou de “sentido vulgar de mundo”<sup>291</sup>. Tal definição é a responsável por todas as dificuldades no entendimento da afirmação de que o caráter de “ser-no-mundo” – que

<sup>287</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 57.

<sup>288</sup> Cf. Id.

<sup>289</sup> BAUMGARTEN apud HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 57.

<sup>290</sup> “En esta definición técnica se usan todas las determinaciones sin distinción y reunidas en un sentido extrínseco de suma. Mundo es simplemente la suma de los subsistentes efectivos. Por consiguiente, se pierden las distinciones de las que dispuso la Antigüedad”. ( HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 205)

<sup>291</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 43.

implica em uma unidade entre *ser-aí* e mundo – é a essência da transcendência e do *Dasein*, pois Baumgarten reduz o fenômeno mundo à soma dos entes existentes, sem enfatizar seu vínculo essencial com o ser humano<sup>292</sup>. Segundo Heidegger, será Kant o filósofo responsável por trazer novamente à metafísica a distinção e relação entre as significações “cosmológica” e “existente” presentes no fenômeno mundo. Nesse sentido, Kant retomará a forma de entender o conceito “mundo” iniciada na Antiguidade, porém se utilizará de novos e originais matizes na problemática, que servirão para Heidegger estabelecer seu conceito de mundo a partir da finitude. Que novos matizes são estes?

Primeiramente, Heidegger aponta que Kant – assim como Agostinho, Tomás de Aquino e Baumgarten – também parte do princípio de que o fenômeno mundo, em uma primeira aproximação, apresenta-se como o conjunto das coisas finitas existentes na natureza. No entanto, o filósofo de Königsberg toma um caminho distinto a estes pensadores quando afirma que este conjunto das coisas finitas existentes na natureza não necessita ser entendido a partir de sua condição de criado por Deus. Dito de outra maneira, Heidegger nota que Kant é o primeiro a mostrar que a finitude das coisas existentes (o mundo) não é uma consequência do fato de que elas foram criadas por Deus, mas sim de que elas são um objeto possível do conhecimento finito<sup>293</sup>. Logo, o primeiro matiz original de Kant, segundo Heidegger, é interpretar a finitude do fenômeno mundo não como uma consequência de ser criação de Deus, mas como uma exigência do conhecimento finito do ser humano. O fenômeno mundo só existe enquanto é objeto possível do conhecimento finito humano, logo, ele também necessita ser uma realidade finita. Como o próprio Heidegger afirma:

Sem dúvida, também para o *conceito* de mundo de Kant se mantém que a totalidade nele representada se refere às coisas presentes *finitas*. Só que esta referência à finitude, essencial para o conteúdo do conceito de mundo, recebe um novo sentido. A finitude das coisas simplesmente presentes não é determinada mediante uma demonstração ôntica de que elas foram criadas por Deus, mas é exposta considerando que as coisas só existem enquanto objecto possível para um conhecimento finito, isto é, para um conhecimento que deve, antes de mais nada, deixar que elas se *dêem* como já simplesmente presentes.<sup>294</sup>

Neste sentido, o que o filósofo da Floresta Negra começa a notar é que Kant, com estas afirmações, inicia uma apresentação do fenômeno mundo como uma realidade “transcendente” e, ao mesmo tempo, “transcendental”. Pois, entendido como a unidade do múltiplo dos fenômenos, o mundo é “transcendente” por estar além da capacidade humana de

<sup>292</sup> Cf. JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 210.

<sup>293</sup> Cf. Id.

<sup>294</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 63.

experimentalizar essa totalidade. Mas, ao mesmo tempo, é um “transcendental”, isto é, uma condição de possibilidade para o conhecimento e exigência da razão finita humana, pois, para conhecer qualquer coisa particular, o ser humano necessita da ideia de uma totalidade que o norteie. E isso é ressaltado por Heidegger na seguinte passagem:

Ora, se representarmos a unidade do múltiplo dos fenômenos como perfeita, então surge a representação de um conceito global, cujo conteúdo (realidade) não se deixa em princípio projectar numa imagem, isto é, em algo de intuível. A representação é “transcendente”. Mas, na medida em que esta representação de uma integralidade é, não obstante, *a priori* necessária, tem uma *realidade transcendental*, se bem que transcendente.<sup>295</sup>

Logo, o conceito “mundo” em Kant sempre faz referência à totalidade das coisas finitas não em um mero sentido ôntico (como ressaltou Baumgarten), mas em um âmbito ontológico. Dito de outro modo, o fenômeno mundo em seu sentido “cosmológico” aparece como uma totalidade incondicionada e transcendente, mas esta incondicionalidade e transcendência não estão nunca referidas à uma realidade exterior à realidade finita (Deus, por exemplo), mas sempre se referem aos fenômenos mesmos, isto é, aos objetos possíveis do conhecimento finito do ser humano<sup>296</sup>. “Mundo como ideia – afirma Heidegger – é, decerto, transcendente, *ultrapassa* os fenômenos mas de um modo tal que, enquanto *sua* totalidade, a eles é *retro-referido*”<sup>297</sup>. Desse modo, o autor em questão afirmará que, em Kant, o fenômeno mundo, em seu sentido “cosmológico”, sempre representa um limite e condição de possibilidade para o conhecimento humano finito intuir a totalidade: “O conceito de mundo (...) significa assim, no seu âmago, a totalidade da finitude da essência *humana*”.<sup>298</sup>

A partir dessa afirmação, Heidegger nota a relação da significação “cosmológica” de mundo com uma significação “existente” em Kant. Pois o fenômeno “mundo” entendido como uma totalidade incondicionada, mas sempre referida aos fenômenos mesmos, volta a centrar-se, fundamentalmente, no ser humano. Ou seja, no *Dasein* entendido não como uma mera ocorrência cósmica, mas como o ente no qual o conhecimento da totalidade na finitude é possível a partir de suas relações com os demais entes. Nesse sentido, afirma o autor: “‘Mundo’ não é aqui também um simples termo regional que designe a comunidade dos homens como oposta à integralidade das coisas da natureza, mas mundo significa justamente os homens *nas suas relações* com o ente na sua totalidade”<sup>299</sup>. Para esclarecer melhor esta

<sup>295</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 65.

<sup>296</sup> Cf. *Ibid.*, p. 73.

<sup>297</sup> *Id.*

<sup>298</sup> *Ibid.*, pp. 73-75.

<sup>299</sup> *Ibid.*, pp. 70-81.

relação entre significação “cosmológica” e “existente” de mundo em Kant, Heidegger apresenta o exemplo da expressão “mundo elegante”. Quando usamos o termo “mundo elegante”, não nos referimos apenas à comunidade de seres humanos ou objetos elegantes (em um sentido meramente cosmológico), mas também nos referimos ao conjunto de relações que estabelece o homem elegante com uma série de realidades no mundo: hotéis, determinados tipos de vestimentas, hobbies, determinados esportes e formas de falar, etc<sup>300</sup>. Dessa forma, o mundo em seu sentido “cosmológico” (a totalidade incondicionada que se refere aos fenômenos mesmos) também faz referência a um sentido “existente” do *Dasein*.

Sendo assim, a análise realizada por Heidegger do fenômeno mundo ao longo da história da filosofia, revelou que, somente considerando o mundo como uma realidade ontológica e transcendental – tal como intuíram os antigos e como fundamentou Kant – faz-se possível a compreensão mais originária de uma unidade entre mundo e *ser-aí*. Dito de outra maneira, a partir dos modos de ser específicos que o *Dasein* estabelece no mundo, é possível, a partir da finitude, conhecer o ente na sua totalidade. O fenômeno mundo, o ente em sua totalidade, sempre se refere ao *ser-aí*; e nunca pode ser entendido como uma realidade meramente ôntica ou separada dos modos de ser do *Dasein*. Como afirma Jaran: “Desde Heráclito, mas especialmente desde Agostinho, o mundo e o homem estão tão intimamente ligados que um não pode ser pensado sem o outro”<sup>301</sup> (JARAN, 2010a, p. 211, tradução nossa), e continua: “É desse modo que a análise existencial se desenrola quando se pensa o *Dasein* humano como ser-no-mundo e o mundo como ‘em que’ (*worin*) um *Dasein* factual ‘vive’ como tal”<sup>302</sup> (JARAN, 2010a, p. 211, tradução nossa). Neste sentido, Heidegger sintetiza sua análise sobre a história do conceito de mundo com a seguinte afirmação: “‘Mundo’ como conceito do ser dos entes caracteriza a soma total dos entes na totalidade de suas possibilidades, mas esta mesma está essencialmente referida à existência humana (...)”<sup>303</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 211, tradução nossa).

A partir desta conclusão de que o mundo entendido como o “ente na sua totalidade” sempre está em referência e unidade ao *ser-aí*, Heidegger chegará a novos e profundos questionamentos sobre esse problema em seu curso de 1929-1930, intitulado *Os Conceitos*

<sup>300</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 81.

<sup>301</sup> “Depuis Héraclite, mais surtout depuis Augustin, le monde et l’homme sont étroitement liés à tel point que l’un ne peut être pensé sans l’autre”. (JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 211)

<sup>302</sup> “C’est dans cette voie que s’engage l’analyse existentielle lorsqu’elle pense le *Dasein* humain comme être-au-monde et le monde comme ‘ce dans quoi’ (*worin*) un *Dasein* factuel ‘vit’ en tant que tel”. (JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 211)

<sup>303</sup> “‘Mundo’ como concepto del ser de los entes caracteriza la suma total de los entes en la totalidad de sus posibilidades, pero esta misma está esencialmente referida a la existencia humana (...)”. (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 211)

*Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão.* Nesta obra, o problema da unidade e referência do fenômeno mundo ao *ser-aí* será posto da seguinte maneira: como é possível que o ente na sua totalidade sempre esteja em referência ao *Dasein*? Como o mundo, em sua totalidade, singulariza-se em referência ao *ser-aí*? Em palavras de Heidegger: “O que significa este ‘na totalidade’? Como é que o ser-aí pode ser colocado desta forma no interior do ente na totalidade (...)?”<sup>304</sup>

Em suma, o autor nota que nesta unidade entre mundo e *ser-aí* revelada tanto por meio de uma compreensão atemática do *Dasein* que se mostra em sua vida cotidiana, quanto pela análise da história do conceito “mundo” na filosofia, ainda nos resta esclarecer a realidade do “e” que liga aos dois. Em outras palavras, em *Ser e Tempo* e em *Introdução à Filosofia* a análise centrou-se no *ser-aí*, isto é, no esclarecimento de suas estruturas que lhe permitem entender-se em unidade com o mundo<sup>305</sup>. Já na análise de cunho histórico do conceito “mundo” empreendida em *As Fundações Metafísicas da Lógica, A Essência do Fundamento* e em *Introdução à Filosofia*, a reflexão fundamentou-se principalmente no fenômeno mundo e suas possíveis interpretações na filosofia<sup>306</sup> que, por sua vez, revelaram que o conceito “mundo” (*Κόσμος* e *mundus*) sempre faz referência ao *Dasein*. Agora, aponta Heidegger, faz-se necessário ocupar-se da realidade do “e” existente na expressão “unidade entre ser-aí e mundo”<sup>307</sup>. Somente esclarecendo de maneira satisfatória este ponto de ligação, será possível entender ao conceito de “ser-no-mundo” como a essência da transcendência do *Dasein* e, por conseguinte, entender ao fenômeno mundo como o “em direção ao qual” o *Dasein* transcende em unidade com seu ser.

Por esse motivo, Heidegger prossegue a reflexão perguntando-se: “Desde onde e por que há esta necessidade de ligação da amplitude com o ápice – do horizonte com o instante – do mundo com a singularização [*ser-aí*]? Que tipo de “E” é este que se encontra entre estes dois?”<sup>308</sup> (colchetes nossos). E mais adiante ele esclarece: este “e” é a finitude<sup>309</sup>, que se caracteriza por ser a “raiz unificadora e originária”<sup>310</sup> entre o mundo e o *Dasein*. Logo, a partir de agora, a pergunta pelo mundo deve passar obrigatoriamente pela questão da finitude. Como afirma Heidegger: “E só podemos nos arriscar filosoficamente a entrar nesta perspectiva se tivermos compreendido que um desdobramento suficiente do *problema do*

<sup>304</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2011, p. 219.

<sup>305</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 229-230.

<sup>306</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 228-229.

<sup>307</sup> Cf. *Ibid.*, p. 220.

<sup>308</sup> *Id.*

<sup>309</sup> Cf. *Id.*

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 221.

*mundo*, e, com isto, do *problema da finitude*, constitui um pressuposto incontornável”<sup>311</sup>. Nesse mesmo contexto, Alexander Schnell ressalta: “Resta a questão do ‘elo’ entre estes dois conceitos chaves [*ser-aí* e mundo] – mais precisamente, resta estabelecer o que funda esta unidade original. (...) Esse ‘elo’ – que, para Heidegger, nada mais é do que o próprio ser – é a finitude do *ser-aí*. Daí a pergunta: o que é a finitude?”<sup>312</sup> (SCHNELL, 2005, p. 228, tradução e colchetes nossos). Desse modo, entendida como o horizonte de compreensão do *Dasein*, a finitude permite ao *ser-aí* entender-se a si mesmo tanto como fazendo parte do mundo, quanto como em *posse*<sup>313</sup> do mesmo, como “senhor e servo do mundo”<sup>314</sup>. Em uma relação de circularidade entre mundo e *ser-aí*. Como demonstra Heidegger:

(...) o homem é também uma parte do mundo assim compreendido. O homem, contudo, não vale apenas como uma parte do mundo. Ele não advém no interior do mundo e o coperfaz, mas também se encontra diante do mundo. Este encontrar-se diante de designa uma *posse* do mundo como o lugar em que o homem se movimenta, com o que ele discute, o que ele domina e ao que ele ao mesmo tempo serve, ao que ele se vê entregue. Assim resulta daí: o homem é 1. uma parte do mundo; 2. enquanto esta parte, ele é ao mesmo tempo senhor e servo do mundo.<sup>315</sup>

A partir destas considerações, o autor revela que o “e” entre mundo e *ser-aí*, isto é, a finitude, mostra que o homem é, fundamentalmente, *formador de mundo*<sup>316</sup>. Isso implica dizer também que o mundo – o “ente na sua totalidade” – sempre faz referência ao *Dasein* porque este é, essencialmente, “formador de mundo”. Entender este dado fenomenológico revelado pela finitude será o objetivo do último tópico deste capítulo.

### **3.4 A finitude como unidade entre *ser-aí* e mundo: o homem como “formador de mundo”**

Em sua obra *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*, principalmente a partir da segunda parte (§39-§76), Heidegger nota que a afirmação apresentada acima de que o homem não somente faz parte do mundo (conceito cosmológico

<sup>311</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2011, p. 357.

<sup>312</sup> “Il reste encore la question du ‘lien’ entre ces deux concepts - plus exactement, il reste encore à établir ce qui fonde cette unité originare. Cette ‘lien’ - qui n'est autre, pour Heidegger, que celle de l'être-là lui-même - est celle de la finitude d l'être-là. D'où la question suivante: qu'est-ce que la finitude?” (SCHNELL, Alexander. *De l'existence ouverte au monde fini : Heidegger 1925-1930*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, p. 228)

<sup>313</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2011, p. 229.

<sup>314</sup> Id.

<sup>315</sup> Id.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 230.

de mundo) como o possui (conceito existitivo de mundo)<sup>317</sup>, traz um problema de interpretação que precisa ser analisado de forma mais minuciosa: em que sentido devemos entender a expressão “o homem possui o mundo”? Os animais, as plantas e os objetos também não possuem um mundo? Como entender esta afirmação proveniente da finitude? Em palavras do autor:

Nós ouvimos: o homem não é apenas uma *parte do mundo*, mas é senhor e servo deste mundo, à medida que o “possui”. O homem possui o mundo. O que dizer do resto dos entes que, como o homem, também são uma parte do mundo? O que dizer dos animais, das plantas, das coisas materiais, como as pedras, por exemplo? Diferentemente do homem, que também *possui* o mundo, eles são apenas parte do mundo? Ou será também que o animal possui mundo? E como? Da mesma forma que o homem ou diversamente? Como é preciso apreender esta alteridade? O que dizer da pedra?<sup>318</sup>

Segundo Heidegger, a partir desses questionamentos, surgem três teses comparativas que revelarão como o ser humano, a partir do horizonte de compreensão da finitude, está unido ao fenômeno mundo por possuí-lo<sup>319</sup>. Em outras palavras, Heidegger irá comparar a relação que o mundo possui com três realidades: a pedra, o animal e o homem. E a partir dessas comparações, ele chegará a três conclusões: a pedra é *sem-mundo*; o animal é *pobre de mundo*; e o homem é *formador de mundo*<sup>320</sup>. Nesse sentido, para que seja possível uma correta compreensão da união entre *ser-aí* e mundo por meio do fato de que o homem é possuidor e formador de mundo, faz-se necessário antes, especificar porque a pedra é “sem-mundo” e o animal é “pobre de mundo”.

Nesses termos, Heidegger afirmará que o ponto de partida para essas esclarecimentos deve ser uma compreensão mais adequada do conceito “mundo”. Dito de outro modo, somente definindo de maneira originária o que é “mundo”, será possível entender as afirmações de que a pedra é “sem-mundo”, o animal é “pobre de mundo” e o ser humano é “formador de mundo”. Sendo assim, neste primeiro momento, o autor define “mundo” da seguinte maneira: “Precisamos dizer: mundo não significa a acessibilidade do ente, mas mundo diz, *entre outras coisas*, acessibilidade do ente *enquanto tal*”<sup>321</sup>. Logo, o fenômeno mundo se relaciona com a questão da acessibilidade dos entes, isto é, como é possível que um ente conheça ou seja capaz de compreender o seu próprio ser e o ser dos demais entes<sup>322</sup>. Em palavras de Heidegger: “Em termos gerais, trata-se da pergunta pela possibilidade do transpor-se do

<sup>317</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2011, p. 229.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>319</sup> Cf. SCHNELL, *op. cit.*, 2005, p. 228.

<sup>320</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2011, p. 230.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 344.

<sup>322</sup> Cf. JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 212.

homem para o interior de um outro ente que ele mesmo não é”<sup>323</sup>. E esta compreensão não deve estar apenas no nível de uma constatação ôptica de que estamos em meio a outros entes, relacionamo-nos com eles e os conceituamos; mas deve partir de uma compreensão ontológica de que somos capazes de apreender os demais entes em seu ser, isto é, enquanto tais, a partir de nosso próprio ser. Como afirma o filósofo em questão:

Transpor-se não significa aí a introdução fática do ente homem na interioridade de outro ente. Ele também não diz respeito à substituição fática do outro ente, ao colocar-se-em-seu-lugar. O outro ente deve justamente permanecer muito mais retido enquanto o que ele é e *como* ele é. Transpor-se para o interior deste ente diz acompanhar o que o ente é e como ele é (...). Este componente não consiste no fato de nós, como esquecendo de nós mesmos, agirmos o máximo possível como se fôssemos o outro ente, mas, ao contrário, de nós mesmos justamente sermos nós mesmos, e, assim somente, criarmos a possibilidade de, mesmo *enquanto outros* – diante do ente - , podermos acompanhá-lo.<sup>324</sup>

Logo, o fenômeno mundo tem a ver com a possibilitação de uma acessibilidade por parte de um ente, ao seu próprio ser e ao ser dos demais entes, ou seja, o ente enquanto tal. Neste sentido, só há “mundo” quando há acessibilidade ao ente enquanto tal. É a partir deste raciocínio que Heidegger afirmará que a pedra, em um sentido ontológico, é “sem-mundo”. Pois a pedra é incapaz de estabelecer qualquer relação de acessibilidade tanto com respeito ao seu ser, quanto ao ser dos demais entes. Como afirma o autor: “Mundo é o que é acessível, isto é, com o que uma lida é possível ou necessária para o modo de ser do ente. A pedra é sem mundo”<sup>325</sup>, e continua, “Ela é – mas ao seu ser pertence a essencial *ausência de acesso*, sob o domínio da qual ela é à sua maneira (ser simplesmente dado). A pedra é sem mundo”<sup>326</sup>. Para esclarecer melhor estas afirmações, Heidegger traz o exemplo de uma pedra que “toca” o chão. Este “tocar” da pedra não é nenhum tatear. Não há nenhuma lida da pedra com o solo. Não há nenhuma relação essencial ou atemática entre a pedra e o chão. Em suma, a pedra simplesmente está ali, como um objeto simplesmente dado: se a jogamos no campo, ela continuará ali jogada; se a lançamos em um rio, ela cai e permanece no fundo. Os ambientes em que ela está simplesmente dada nunca lhes são acessíveis<sup>327</sup>. Sendo assim, afirma Heidegger, “A *ausência de mundo* de um ente diz agora: a ausência de acesso ao ente *enquanto ente*”<sup>328</sup>.

<sup>323</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2011, p. 259.

<sup>324</sup> *Ibid.*, pp. 259-260.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>327</sup> Cf. *Id.*

<sup>328</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2011, p. 254.

No entanto, não é assim que ocorre com os animais. Estes, diferentemente da pedra, possuem um certo acesso aos entes. A abelha por exemplo, não está como um objeto simplesmente dado no jardim de flores ou na colmeia, mas está em uma relação com estas realidades: busca-as, retira dali seu alimento, etc<sup>329</sup>. Da mesma forma um lagarto, quando busca uma pedra para se aquecer ao sol, também não está nela como um objeto simplesmente dado; pelo contrário, ele a procura, faz dela “sua” pedra, retorna a ela uma e outra vez, ou seja, há uma certa relação e acessibilidade entre o lagarto e a rocha<sup>330</sup>. Porém o animal nunca tem acesso ao ente enquanto tal. Pois a abelha se relaciona com as flores que costuma visitar, porque conhece seus aromas e suas cores, mas nunca conhecerá a flor enquanto flor. Nunca estabelecerá com a flor uma relação de compreensão ontológica que lhe permitirá entender tanto ao ser da flor quanto ao seu próprio ser enquanto abelha<sup>331</sup>. Logo, afirmará Heidegger, o animal “possui” em certo modo ao mundo: um modo limitado, pobre. O animal é pobre de mundo.<sup>332</sup>

Mas em que sentido o animal é “pobre de mundo”? O que significa a expressão “pobreza” aqui? Segundo Heidegger, pobreza não deve ser entendida como ausência, mas sim, como privação. Como ele mesmo afirma: “Ser pobre não significa simplesmente não possuir nada ou pouco ou menos do que o outro, mas ser pobre significa: ser privado”<sup>333</sup>. Ora, Heidegger constata também que só é possível ser privado de algo se, antes, já se tinha de algum modo este algo: “Apenas onde se dá um ter dá-se um não-ter. E o não-ter *no* poder-ter é justamente a *privação*, a *pobreza*”<sup>334</sup>. Desse modo, se o animal é pobre ou privado de mundo, é porque ele tem o mundo, mas alguma estrutura de seu ser limita a compreensão deste mundo enquanto tal. Em palavras de Heidegger:

O animal tem uma esfera de transponibilidade possível para o seu interior, e, apesar disto, não precisa ter o que chamamos mundo. Diferentemente da pedra, contudo, o animal tem uma tal possibilidade de transponibilidade. Não obstante, ele não tem o que possibilita um transpor-se no sentido em que este se dá no caso de um homem ante um outro homem. O animal possui algo e não possui algo: isto é, ele está privado de algo. Nós o exprimimos assim: o animal é pobre de mundo, ele está por princípio privado de mundo.<sup>335</sup>

Esclarecido estes pontos, surge a pergunta: e que estrutura ou constituição essencial do animal o faz ter essa privação de um mundo que lhe impede de acessar o ente enquanto tal? Segundo Heidegger, frente aos entes que se apresentam ao animal, ele sempre assume um

---

<sup>329</sup> Cf. *Ibid.*, 249.

<sup>330</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 254-255.

<sup>331</sup> Cf. *Ibid.*, p. 249.

<sup>332</sup> Cf. *Id.*

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 271.

*comportamento em contraposição a*<sup>336</sup> estes entes. Por exemplo, uma minhoca nunca está simplesmente dada frente a uma toupeira, mas ela sempre assume um comportamento “em contraposição a” toupeira: fugir. Do mesmo modo que a toupeira sempre assume um comportamento “em contraposição a” minhoca: caçá-la, comê-la<sup>337</sup>. Neste sentido, Heidegger notou que o animal está sempre fechado neste comportamento, mantêm-se nele sempre, sem reflexão<sup>338</sup>: A minhoca não pode fazer outra coisa senão fugir da toupeira; e esta, por sua vez, não pode fazer nada a não ser perseguir a minhoca e caçá-la. Além disso, um animal apenas se comporta “em contraposição a” um ente, quando é perturbado. De tal modo que Heidegger definirá este comportamento “em contraposição a” um ente como *perturbação*<sup>339</sup>: “Caracterizamos *o ser-junto-a-si mesmo especificamente animal* (...), este estar preso do animal em si, no qual todo o comportamento é possível como perturbação”<sup>340</sup>.

Logo, como o animal sempre está fechado em si mesmo devido a sua estrutura essencial de “perturbação”, ele nunca pode ter acesso ao ente enquanto tal, em outras palavras, ao mundo. Dito de outro modo, o animal entra em relação com os entes e tem certo acesso a eles, mas nunca um acesso ao ser dos mesmos, ou seja, ao ente como tal. Esta constatação leva Heidegger a afirmar que o animal tem acesso ao meio ambiente, mas nunca ao mundo (entendido como a acessibilidade ao ente enquanto tal): “A perturbação é a condição de possibilidade para que o animal *se comporte* segundo sua essência *em um meio ambiente, mas nunca possa se comportar em um mundo*”<sup>341</sup>. E continua: “Portanto, a *perturbação* do animal diz: *privação de toda e qualquer possibilidade de perceber algo enquanto algo* (...)”<sup>342</sup>. Neste sentido, complementa Jaran: “O animal tem acesso ao ente, mas nunca tem a possibilidade de apreendê-lo enquanto um ente. O ser do ente é negado a ele e é nisso que se diz ‘pobre de mundo’”<sup>343</sup> (JARAN, 2010a, p. 213, tradução nossa).

Desse modo, uma vez esclarecidas as afirmações de que a pedra é “sem-mundo” e o animal é “pobre de mundo”, o caminho para compreender de maneira mais eficaz a expressão de que o homem é “formador de mundo” está aberto. Neste sentido, Heidegger afirmará que o homem é capaz de se relacionar com o ente enquanto tal graças ao fato de que, diferente dos animais, ele não assume um “comportamento em contraposição a” um ente, mas sim, a

<sup>336</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2011, p. 303.

<sup>337</sup> Cf. Id.

<sup>338</sup> Cf. Ibid., p. 305.

<sup>339</sup> Cf. Id.

<sup>340</sup> Id.

<sup>341</sup> Id.

<sup>342</sup> Ibid., p. 317.

<sup>343</sup> “L’animal a accès à de l’étant mais n’a jamais la possibilité de saisir celui-ci comme un étant. L’être de l’étant lui est refusé et c’est en cela qu’on le dit « pauvre en monde ».” (JARAN, *op.cit.*, 2010a, p. 213).

*assunção de uma atitude em relação a*<sup>344</sup> um ente. Em outras palavras, em sua relação com os entes, o ser humano é o único que os interpreta a partir de seu próprio ser, permitindo assim que o ser dos demais entes também se revele ou se obscureça. Como afirma o autor: “Em contraposição ao comportamento que tem lugar em meio à perturbação, nós denominamos *assumir uma atitude*, uma tal ligação totalmente dominada por este, deixar-ser do ente enquanto ente”<sup>345</sup>. O ser humano sempre assume a atitude de “deixar-ser” (*Sein lassen*), isto é, permitir que os entes se mostrem enquanto tal. Sua atitude sempre está “em relação a” o ser dos entes, seja deixando-os ser enquanto tal, seja obscurecendo seu sentido. Desse modo, se “mundo” é a acessibilidade do ente enquanto tal, isso implica afirmar que, quando o ser humano assume a atitude de permitir, a partir do seu ser, a manifestação do ser dos entes tal como eles se apresentam, ele está “formando” o mundo. Em palavras de Jaran: “(...) o conceito de mundo próprio do *Dasein* inclui não apenas a manifestação do ente, mas também, e acima de tudo, a capacidade de abordar esse ente *enquanto ente*, como algo que ele é, apreendê-lo naquilo que o torna um ente: seu ser”<sup>346</sup> (JARAN, 2010a, p. 213, tradução nossa).

A partir dessas considerações, Heidegger começa a notar que o fenômeno mundo só existe onde haja três atitudes provenientes do *ser-aí* enquanto “formador de mundo”<sup>347</sup>: “1. a abertura do ente enquanto ente; 2. o ‘enquanto’; 3. a ligação com o ente enquanto o deixar e não-deixar-ser, o assumir uma atitude em relação a..., a postura do caráter de si-próprio (ipseidade)”<sup>348</sup>. O que estas constatações intencionam revelar? Que em seu “formar” o mundo, o *Dasein* não apenas se relaciona com o ente enquanto tal, mas também, com o ente na sua totalidade. Como afirma Heidegger: “Mundo não é o todo do ente, não é a acessibilidade do ente enquanto tal, não é a abertura do ente enquanto tal que se encontra à base da acessibilidade. Ao contrário, mundo é a *abertura do ente enquanto tal na totalidade*”<sup>349</sup>. Com isso, surgem novamente, ante o autor, as perguntas que norteiam este tópico: como é possível que o ente na sua totalidade sempre esteja em referência ao *Dasein*? Como o mundo, em sua totalidade, singulariza-se em referência ao *ser-aí*?<sup>350</sup>. Uma vez que esclarecemos que o *Dasein* “forma” o mundo porque permite aos entes se mostrarem

<sup>344</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2011, p. 303.

<sup>345</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2011, p. 351.

<sup>346</sup> “(...) le concept de monde propre au *Dasein* comprend non seulement la manifestation de l’étant, mais aussi et surtout la capacité d’aborder cet étant comme étant, comme quelque chose qui est, de le saisir en ce qui fait de lui un étant: son être” (JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 213).

<sup>347</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2011, p. 352.

<sup>348</sup> Id.

<sup>349</sup> Ibid., p. 365.

<sup>350</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2011, pp. 219-220.

enquanto tais e na totalidade, ficará mais fácil esclarecer o que significa este “na totalidade”<sup>351</sup>.

Neste sentido, quando Heidegger afirma que o fenômeno mundo é a abertura do ente enquanto tal na totalidade, novamente ele ressalta que o termo “na totalidade” não pode ser entendido como o conjunto ou a soma de todos os entes, mas deve ser abordado como a forma em que o ente enquanto tal se manifesta para o *Dasein*: em forma de totalidade<sup>352</sup>. Dito de outro modo, o *ser-aí* nunca tem acesso ao conjunto ou a soma de todos os entes, pois isso é impossível ao seu intelecto finito; mas quando um ente se apresenta a ele enquanto tal, indica todos os modos de relação que são possíveis ao *ser-aí*: tanto os modos de relação de “deixar-ser” quanto aqueles de “não-deixar-ser”. Logo, o ente aparece enquanto totalidade a partir do *Dasein*. Como afirma Heidegger: “Por isto, ‘na totalidade’ diz: sob a forma da totalidade”<sup>353</sup>. E é entendendo a totalidade deste modo que podemos entender porque o fenômeno mundo é formado pelo *Dasein* e está em unidade com ele: o mundo – a abertura do ente enquanto tal na totalidade – não é uma realidade anterior ou separada ao *ser-aí*, mas é formado por ele. Neste sentido, ressalta o autor:

(...) as coisas não se dão de tal modo que os homens existem e lhes ocorre entre outras coisas formar um mundo. Ao contrário, a formação de mundo acontece, e, somente por sobre o fundamento deste acontecimento, um homem pode existir. O homem *qua* homem é formador de mundo; e isto não significa: o homem tal como ele perambula pela rua, mas o *ser-aí* no homem é formador de mundo.<sup>354</sup>

Desse modo, a partir dessa definição do “na totalidade”, Heidegger agora se perguntará como se dá este “na totalidade” para o *Dasein*, pois só esclarecendo este modo de ser característico do “na totalidade”, será possível a compreensão correta da unidade entre *ser-aí* e mundo que é garantida pelo fato de o ser humano ser “formador de mundo”. Neste sentido, o autor em questão nota que este “na totalidade” – o ente se mostrando a partir de todas as possibilidades de ser do *Dasein* – se dá a partir do “enquanto”<sup>355</sup>. Em outras palavras, o “e” que une o fenômeno mundo e o *ser-aí* na expressão “mundo e *Dasein*” – que é a finitude – caracteriza-se como “enquanto”. Mas o que é este “enquanto”<sup>356</sup>? Como Heidegger o define? Segundo o autor, este termo não é apenas um capricho de nossa língua, mas sempre fala algo sobre o ser do *ser-aí*<sup>357</sup>. Desse modo, “o ‘enquanto’ é uma ligação”<sup>358</sup>. Isto é, nunca

<sup>351</sup> Cf. *Ibid.*, p. 365.

<sup>352</sup> Cf. *Id.*

<sup>353</sup> *Id.*

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>355</sup> Cf. *Ibid.*, p. 368.

<sup>356</sup> Cf. *Id.*

<sup>357</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2011, p. 368.

é algo em si, mas sempre está apontando a uma ligação entre duas realidades<sup>359</sup>. Nesse sentido, Heidegger mostrará que quando dizemos “*a* enquanto *b*”, na verdade não estamos apontando a existência de duas realidades separadas (*a* é *a*; *b* é *b*), mas em um sentido originário, o “enquanto” revela, na verdade, que “*a* é *b*”, ou seja, que “*a* é enquanto *b*”<sup>360</sup>. E o que isso quer mostrar? Tal análise revela que, quando se afirma que o mundo é a abertura do “ente enquanto tal” e do ente “enquanto totalidade”, tal enunciado já expressa uma unidade entre o particular e o universal, entre o *ser-aí* e o fenômeno mundo.<sup>361</sup>

Tendo claro isso, Heidegger mostrará que o “enquanto” como ligação entre mundo e *ser-aí*, revela como o “na totalidade” se mostra para o *Dasein*: apresenta-se como a condição de possibilidade para qualquer relação do *ser-aí*<sup>362</sup>. Pois qualquer enunciado ou ação do *Dasein* referente aos entes, já antepõe a manifestação de um ente enquanto tal na totalidade. Dito de outro modo, se podemos afirmar “*a* é *b*”, isso não ocorre porque ambos estão separados; mas isso só é possível porque no mundo já se manifestou tanto “*a*” e “*b*” como “*a* enquanto *b*”. O “enquanto”, isto é, a finitude, sempre já aponta para a manifestação de um “na totalidade” que dá sentido aos enunciados. Uma “totalidade” de todos os possíveis “*a*” e “*b*”<sup>363</sup>.

Para explicitar melhor isso, Heidegger traz o exemplo do enunciado “o quadro está mal posicionado”<sup>364</sup>. Analisando esta expressão, poderíamos primeiramente pensar que “mal posicionado” é uma estrutura objetiva do quadro, ou seja, pertence a ele (uma afirmação proveniente da tradicional linha realista da teoria do conhecimento). No entanto, alguém poderia objetar que, na verdade, o “mal posicionado” não é uma estrutura objetiva do quadro, mas sempre está em relação a um sujeito que observa. Logo, o “mal posicionado” é uma estrutura do sujeito (uma afirmação proveniente da tradicional linha subjetivista da teoria do conhecimento). Guiados por estas posturas, irremediavelmente cairíamos no problema sujeito-objeto e em uma separação entre mundo e *ser-aí*. Entretanto, Heidegger nota que nem uma postura nem outra estão corretas, pois elas ignoram que o enunciado “o quadro está mal posicionado”, antes de mais nada, está em referência a um todo: um auditório. Pois se o quadro estivesse em uma sala de dança, ele estaria bem posicionado; mas por pertencer, antes

<sup>358</sup> Ibid., p. 371.

<sup>359</sup> Cf. SCHNELL, *op. cit.*, 2005, p. 233.

<sup>360</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2011, p. 369.

<sup>361</sup> Cf. SCHNELL, *op. cit.*, 2005, p. 233.

<sup>362</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2011, p. 442.

<sup>363</sup> Cf. JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 257.

<sup>364</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2011, p. 440.

de mais nada, a um auditório onde se dão aulas, ele está mal posicionado<sup>365</sup>. O que Heidegger quer revelar com este exemplo? Que antes de qualquer afirmação lógica sobre os entes, o *Dasein* já tem acesso há uma manifestação do ente enquanto tal a partir da totalidade. Sendo assim, o “na totalidade” – a abertura de todas as possibilidades dos modos de ser do *Dasein* com os entes – também se apresenta como condição de possibilidade para qualquer relação do *ser-aí* com os demais entes.

A partir dessas considerações da obra *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*, Heidegger revela que o fenômeno mundo está em unidade com o *Dasein* porque este o “forma”, porque ele é “formador de mundo”<sup>366</sup>. Isto é, ao relacionar-se com os entes a partir de seu próprio ser, o *ser-aí* permite que os demais entes apareçam como tais. E isso só é possível porque, antes de qualquer tematização lógica do ser dos entes, o *Dasein* já está ultrapassado e em relação de unidade (por meio de uma compreensão atemática) com a totalidade dos entes<sup>367</sup>. Totalidade esta que não pode ser compreendida em um sentido ôntico e de soma, mas em um âmbito ontológico: como o conjunto das relações possíveis do *ser-aí* com os entes, a partir de seu ser.<sup>368</sup>

Tal conclusão deste curso de 1929-1930 de Heidegger está em consonância com as considerações sobre o fenômeno mundo das demais obras apresentadas até aqui. Retrospectivamente falando, vimos que em *Ser e Tempo*, o autor apontou que em uma relação atemática e mais originária, o mundo já se apresenta em unidade com o *ser-aí* na lida cotidiana. O fenômeno mundo é apreendido atematicamente pelo *Dasein* a partir da “ocupação” (*Besorgen*) e da “preocupação” (*Sorge*) que revelam um “todo instrumental” que formam uma “conjunção” que permite ao *ser-aí* entender-se como “ser-no-mundo”<sup>369</sup>. Depois, em *Introdução à Filosofia*, Heidegger se aprofundou mais ainda nesta análise atemática do fenômeno mundo e notou que este se manifesta primariamente ao *Dasein mítico* como o “ente na sua totalidade”. Em outras palavras, antes de qualquer relação temática com o mundo, o *Dasein mítico* já se entendia envolto e unido com uma totalidade “superpoderosa”: o ente na sua totalidade. Totalidade esta que influenciava seu modo de ser com os demais entes e lhe permitia entender-se a si mesmo e aos demais entes a partir da própria finitude, sem necessidade de recorrer a um princípio primeiro ou além<sup>370</sup>.

<sup>365</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2011, pp. 440-442.

<sup>366</sup> Cf. *Ibid.*, p. 366.

<sup>367</sup> Cf. *Ibid.*, p. 365.

<sup>368</sup> Cf. *Id.*

<sup>369</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 261.

<sup>370</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2001, p. 379.

Vimos também como em sua análise do conceito de mundo (*Κόσμος* e *mundus*) na história da Filosofia, realizada nas obras *As Fundações Metafísicas da Lógica*, *A Essência do Fundamento* e *Introdução à Filosofia*, Heidegger também revelou que em seu sentido mais primitivo e original o conceito de *Κόσμος* já sempre revelou uma unidade entre o conjunto dos entes existentes no mundo (significação cosmológica de mundo) com o sentido que lhe dá o *Dasein* (significação existencial de mundo)<sup>371</sup>. Analisando as considerações de Kant a respeito desta questão, Heidegger mostrou que o conceito de mundo é transcendente (está acima do intelecto humano) e transcendental (mas também é condição de possibilidade do conhecimento humano), não porque ele esteja atrelado a uma Causa Primeira, infinita, eterna; mas justamente porque sempre está fazendo referência a uma realidade finita: o ser humano. A transcendência e o fenômeno mundo devem ser entendidos e conceituados a partir da finitude porque só existem em relação ao conhecimento finito do *ser-aí*<sup>372</sup>. Só é possível entender que o fenômeno mundo em unidade com o *ser-aí* (“ser-no-mundo”) é a essência da transcendência, se partirmos da finitude como horizonte de compreensão do *Dasein*. É somente a partir desse pressuposto fundamental que a unidade entre mundo e *ser-aí* será compreensível a partir da afirmação de que o *Dasein* “formador de mundo”.

Em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*, Heidegger esclareceu suficientemente que o homem é “formador de mundo” porque ele é o único ente capaz de permitir, a partir de seu ser que já se compreende em uma totalidade, que os demais entes se manifestem enquanto tais. Em outras palavras, dizer que o *ser-aí* “forma” o mundo é afirmar que, quando ele permite que os entes se mostrem enquanto tais na totalidade de seus modos de ser, algo como um mundo está se formando<sup>373</sup>. O mundo está em unidade com o *ser-aí* porque este o “deixa-ser” enquanto tal e na totalidade de seus modos de ser<sup>374</sup>. Logo, o movimento da transcendência e o mundo como o “em direção ao qual” o *Dasein* transcende estão em unidade a partir de uma correta compreensão fundamentada na finitude, isto é, no “e”, no “enquanto” que unem “mundo” e “*ser-aí*”<sup>375</sup>. Dito de outro modo, a expressão “mundo e *ser-aí*” não implica: “o mundo como mundo ao lado do *ser-aí* como *ser-aí*”; mas quer dizer: “mundo enquanto *ser-aí*”, mundo em uma relação de unidade com o *Dasein* que o “forma” deixando-o ser.

<sup>371</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 211.

<sup>372</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 63.

<sup>373</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2011, p. 354.

<sup>374</sup> Cf. *Ibid.*, p. 351.

<sup>375</sup> Cf. *Ibid.*, p. 371.

E é justamente nesta expressão “deixar-ser” que marcamos o ponto inicial do próximo capítulo desta pesquisa. Pois Heidegger revelou, a partir de sua minuciosa análise do fenômeno mundo, que tal realidade e o *ser-aí* estão unidos na transcendência porque o *Dasein* possui a atitude em relação aos entes de “deixar-ser”. Tal atitude essencial permite que os entes se manifestem enquanto tais na totalidade, fazendo com que o *ser-aí* “forme” o mundo a partir de seu próprio ser. Mas o que implica esta atitude essencial do *Dasein* de “deixar-ser” os entes em seu ser? Como entender bem e de maneira satisfatória a afirmação heideggeriana de que é a partir de seu ser (ipseidade) que o *Dasein* deixa os entes serem o que são? Como o *ser-aí* alcança esse “poder” de deixar os entes serem enquanto tais? Em suma, o problema que está surgindo por trás destes questionamentos reside no fato de que, ao falar de um “deixar-ser” ou um “não deixar-ser” os entes se manifestarem, Heidegger está levando as reflexões de sua “Metafísica do *Dasein*” para o âmbito da *vontade*<sup>376</sup>. E a nível ontológico, falar de uma “vontade” é entrar no âmbito da *Liberdade*. Por esse motivo, o capítulo a seguir buscará explicitar outro importante momento da “Metafísica do *Dasein*” que se apresenta como a articulação primordial entre transcendência e mundo: a liberdade do *ser-aí* de deixar-ser o ente enquanto tal na totalidade.

#### 4. A LIBERDADE COMO ARTICULAÇÃO PRIMORDIAL ENTRE TRANSCENDÊNCIA E MUNDO

Ao assegurar que a unidade existente entre *ser-aí* e fenômeno mundo (“ser-no-mundo”) na transcendência dá-se graças ao caráter do *Dasein* de ser “formador de mundo”, caráter este que lhe proporciona a atitude essencial de “deixar-ser” – isto é, de permitir que os entes se manifestem enquanto tais na totalidade das possibilidades dos seus modos de ser – Heidegger leva as discussões de sua “Metafísica do *Dasein*” para o âmbito da liberdade. Pois como ele mesmo afirma em *A Essência do Fundamento*: “Somente a liberdade pode deixar um mundo dominar e mundificar o estar-aí. O mundo é, mas mundifica”<sup>377</sup>. Em outras palavras, somente onde há uma liberdade de “deixar-ser” o ente ser enquanto tal, na totalidade de seus modos de ser, pode haver um mundo e uma relação de unidade entre este fenômeno e o *ser-aí*. Dito de outra maneira, somente onde há liberdade, pode haver transcendência em seu

<sup>376</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 216.

<sup>377</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 101.

sentido essencial de “ser-no-mundo”. Como ressalta o autor em *As Fundações Metafísicas da Lógica*: “A transcendência do Dasein e a liberdade são idênticas! (...) um ente enquanto livre é, em si mesmo, necessariamente um ente que transcende”<sup>378</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 217, tradução nossa). E continua: “Somente a partir da liberdade, somente um ser livre, enquanto que ser que transcende, pode compreender; e deve fazê-lo para existir como tal, ou seja, para ser ‘entre’ e ‘com’ os entes”<sup>379</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 222, tradução nossa)

No entanto, ao inserir a temática da liberdade em seu projeto da “Metafísica do Dasein”, Heidegger encontra-se com uma problemática específica: ao longo da tradição filosófica, o conceito de “liberdade” sempre esteve referido a uma atitude estritamente pertencente ao sujeito, à sua capacidade de julgar por si mesmo a partir da razão, ao livre-arbítrio; ou até mesmo como um agir proveniente da vontade, que busca libertar-se de todo jugo exterior<sup>380</sup>. Nesse sentido, como então falar de uma liberdade do Dasein – liberdade esta capaz de fundar uma relação de unidade entre o *ser-aí* e o mundo na transcendência – se este conceito, ao menos em sua acepção tradicional, já implica uma separação entre sujeito e objeto?

Esta é a questão fundamental que será tratada neste capítulo. E a partir dela, seguem-se outras: a que tipo de liberdade Heidegger se refere em seus escritos de 1927 a 1930? Como Heidegger entende o conceito de liberdade empregado nesta etapa de seu pensamento? Desse modo, tendo estas questões norteadoras como base, o objetivo primordial deste capítulo será esclarecer como Heidegger define e utiliza o conceito de liberdade em sua “Metafísica do Dasein”, para que assim possa ser possível uma compreensão mais originária de como a transcendência do *ser-aí* e o fenômeno mundo podem estar articulados e unidos a partir da atitude do Dasein de “deixar-ser” o ente, isto é, de permitir que ele se manifeste enquanto tal, na totalidade das possibilidades dos seus modos ser. Somente esclarecendo esta relação entre transcendência, mundo e liberdade, será possível visualizar como a finitude surge, nos escritos de 1927 a 1930, como o horizonte de compreensão do sentido do Ser a partir das estruturas transcendentais do *ser-aí*. *Ser-aí* este que já não necessita recorrer à esferas exteriores a seu ser para desvelar o ente enquanto tal na totalidade e, assim, fazer metafísica; mas que ao indagar suas próprias estruturas essenciais e ontológicas (transcendência, mundo e liberdade)

<sup>378</sup> “!La transcendencia del Dasein y la libertad son idénticas! (...) un ente en tanto que libre es, en sí mismo, necesariamente un ente que transcende”. (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 217)

<sup>379</sup> “Sólo a partir de la libertad, sólo un ser libre, en tanto que ser que transcende, puede comprender; y debe hacerlo para existir como tal, es decir, para ser ‘entre’ y ‘con’ los entes.” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 222)

<sup>380</sup> Cf. JARAN, *op.cit.*, 2010a, p. 303.

já é capaz de ter acesso ao ente enquanto tal na totalidade e, desse modo, fazer uma metafísica “em sentido autêntico”<sup>381</sup>: a “Metafísica do *Dasein*”, uma “Metafísica da Finitude”<sup>382</sup>.

Neste sentido, para responder às questões sobre a liberdade do *Dasein* apresentadas acima, este capítulo se aprofundará especificamente nas considerações a respeito desse conceito realizadas por Heidegger em suas obras *As Fundações Metafísicas da Lógica* (1928), *A Essência do Fundamento* (1929), *A Essência da Liberdade Humana: Introdução à Filosofia* (1930) e *Sobre a Essência da Verdade* (1930). Obras estas que manifestam o esforço heideggeriano de esclarecer o conceito de liberdade dentro da perspectiva de sua “Metafísica do *Dasein*”. Como afirma Jaran:

A preleção de 1928 [*As Fundações Metafísicas da Lógica*] insistiu em algo que está na base da transcendência: a liberdade, um conceito que foi totalmente desenvolvido no tratado *A Essência do Fundamento*. Nos dois textos, Heidegger desenvolve um conceito ontológico de liberdade que o ocupa cada vez mais até a preleção do verão de 1930, intitulado *A Essência da Liberdade Humana*, e na conferência de 1930 *Sobre a Essência da Verdade*, na qual Heidegger afirma algo tão surpreendente como “a essência da verdade (...) é a liberdade”.<sup>383</sup> (JARAN, 2010b, p. 211, tradução e colchete nossos)

No entanto, antes de nos aprofundarmos nestas obras, surge a necessidade – de maneira análoga ao realizado no capítulo anterior – de iniciarmos as discussões sobre o conceito heideggeriano de liberdade a partir da obra *Ser e Tempo*, visto que é neste escrito onde Heidegger inicia as reflexões sobre o “deixar-ser” e o “em-vista-de”, a partir das considerações a respeito da “conjunção” e da “mundidade” do mundo. Estas reflexões, ainda que anteriores à etapa da “Metafísica do *Dasein*”, colocam as bases conceituais para que, em *As Fundações Metafísicas da Lógica*, o filósofo da Floresta Negra inicie suas indagações sobre a liberdade, já vinculada aos problemas da transcendência do *Dasein*, ao fenômeno mundo em unidade com o *ser-aí* e, principalmente, ao esclarecimento e aprofundamento no caráter do “em-vista-de”.

<sup>381</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 1962, p. 12.

<sup>382</sup> Cf. JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 62.

<sup>383</sup> “The lecture course of 1928 insisted on something that stands at the basis of transcendence: freedom, a concept that was fully developed in the treatise *Vom Wesen des Grundes*. In both texts Heidegger develops an ontological concept of freedom that increasingly occupied him until the lecture course of summer 1930, entitled *Vom Wesen der Freiheit*, entitled *Vom Wesen der Freiheit*, and in the 1930 conference *Vom Wesen der Wahrheit*, in which Heidegger asserted something as surprising as ‘the essence of truth (...) is freedom’” (JARAN, *op. cit.*, 2010b, p. 211)

#### 4.1 De *Ser e Tempo* para As *Fundações Metafísicas da Lógica*: da Liberdade como “deixar-ser” ao “em-vista-de”

Na obra *Ser e Tempo*, a questão da liberdade surge a partir das considerações de Heidegger a respeito da compreensão do sentido do Ser pelo *Dasein*<sup>384</sup>. Nesse contexto – como foi explicado no primeiro capítulo desta pesquisa<sup>385</sup> –, toda compreensão do *ser-aí* com relação ao seu ser, ao ser dos demais *Daseins* e ao ser dos entes não humanos, sempre se dá já em uma relação de unidade com o mundo. O mundo, por sua vez, não é uma realidade separada do *ser-aí*, mas é um caráter de ser do mesmo. Pois existindo, o *Dasein* sempre já está em um mundo, é “ser-no-mundo”. Mas tal afirmação não esclarece, de antemão, como se dá esta unidade entre *ser-aí* e mundo. Uma análise corriqueira e superficial da afirmação de que o mundo é um caráter de ser do *Dasein* pode levar à interpretação equivocada de que tal realidade é nada mais do que uma construção interna do *ser-aí*. Devido a isso – como foi bem explicitado no segundo capítulo desta pesquisa<sup>386</sup> –, nos §14-24 de *Ser e Tempo*, Heidegger dedica-se a explicar o que ele chamou de “mundidade” do mundo, que é a constituição ontológica do mundo que permite ao *Dasein* desvelar o ser dos entes intramundanos a partir de seu ser.

Neste sentido, como cada ente presente no mundo nunca é algo isolado em si mesmo, mas sempre se “remete”<sup>387</sup> a um conjunto (conjunção, em alemão *Bewandtnis*), ao desvelar o ser dos entes que estão presentes em sua lida cotidiana, o *ser-aí* desvela também o ser do todo-instrumental<sup>388</sup>, da “conjunção” dos entes, da “mundidade” do mundo. E como ocorre esse desvelamento do ser dos entes em sua “conjunção” e todo-instrumental a partir do ser do *Dasein*? É aqui onde especificamente surge o tema da liberdade em *Ser e Tempo*: o *ser-aí*, em sua lida cotidiana no mundo, permite (deixa-ser) que os entes intra-mundanos sejam o que são. Em palavras de Heidegger: “Deixar ‘ser’ previamente não significa trazer ou produzir algo já de antemão em seu ser, mas descobrir em sua utilizabilidade algo já ‘sendo’ cada vez, deixando-o, assim, vir-de-encontro como o ente desse ser”<sup>389</sup>. Neste sentido, o *Dasein* é aquele que “põe-em-liberdade” ou “libera” o ser dos entes intramundanos, como ressalta o autor: “(...) o ser do que vem-de-encontro no interior-do-mundo [os entes intramundanos] é

<sup>384</sup> Cf. HAUGELAND, John. *Letting Be*. In: CROWELL; MALPAS, *op.cit.*, 2007, p. 93.

<sup>385</sup> Cf. *supra cit.*, p. 12

<sup>386</sup> Cf. *supra. cit.*, pp. 50-57.

<sup>387</sup> Cf. HEIDEGGER, *op.cit.*, 2012b, p. 211.

<sup>388</sup> Cf. *Id.*

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 253.

posto-em-liberdade para o ver-ao-redor ocupado [o *Dasein* em sua lida cotidiana] com ele”<sup>390</sup> (colchetes nossos).

Sendo assim, nessa primeira aproximação ao conceito de liberdade, Heidegger o apresenta em um sentido de “liberação”, de “pôr-em-liberdade” ao ente, deixando-o ser<sup>391</sup>. No entanto, entender o “deixar-ser” como “liberação” pode acarretar em uma possível contradição, pois, se o “deixar-ser” é algo que ocorre espontaneamente, como pode depender então da ação de liberar empreendida pelo *ser-aí*? Se o *Dasein* “libera” ao ente, já não mais o “deixa-ser”, mas interfere no mesmo. Como então entender a liberdade enquanto “deixar-ser” como “liberação” do ser dos entes? Segundo Günter Figal, não há contradição entre “deixar-ser” e “liberar” se recorrermos ao sentido original do termo alemão *Frei* (“livre”), utilizado por Heidegger para entender a liberdade (*Freiheit*) como “liberação” (*Freigabe*). Como demonstra Figal:

“Livre” é o ente, na medida em que ele é “liberado”. Um tal emprego do termo “livre” está em sintonia plena com o uso corrente na linguagem cotidiana. Fala-se aí, por exemplo, de espaços “livres” quando esses espaços não estão ocupados com a construção de casas ou com a presença de árvores. Fala-se também de ruas “livres” uma vez que sua utilização não foi obstruída ou tornada impossível por relações de trânsito ou do tempo. Da mesma maneira, uma máquina ou uma oficina podem estar “livres” quando não há no momento nenhum usuário. Em todos esses modos de falar, “livre” significa o mesmo que “acessível” ou “aberto”. Em ligação com os exemplos dados, também não há nenhum problema em compreender o que significa “liberação”. Liberamos uma estrada, por exemplo, quando colocamos nosso carro no acostamento ou retiramos um obstáculo; liberamos uma oficina quando paramos de usá-la. Tais “liberações” são claramente ações (...). Por outro lado, se pensarmos a liberação do ente de maneira ontológica, então precisaremos levar em consideração de início que também o ente com o qual se tem justamente a ver precisa ser chamado “livre”; sua liberdade se comprova na medida em que é usado; nós os deixamos ser em meio ao uso sob o modo específico da abertura na qual ele é.<sup>392</sup>

Como revela a análise feita por este autor, o termo alemão *Frei* (livre) utilizado por Heidegger, tanto em seu sentido ôntico quanto ontológico, já implicam uma relação de unidade entre o *Dasein* e os demais entes. Pois uma sala só está “livre” quando não a ocupamos. Da mesma forma que uma estrada só está “livre” quando nós a liberamos. Tanto em um sentido negativo quanto positivo, o termo ôntico “liberdade” já implica e aponta a uma condição de possibilidade ontológica de unidade e relação entre o *Dasein* e o mundo. Em outras palavras, tanto para deixar livre uma sala, abandonando-a; como para liberá-la, tirando algum obstáculo dela; devemos dispor já, de antemão, de uma relação de unidade entre o

<sup>390</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, 2012b, p. 249.

<sup>391</sup> Cf. FIGAL, Günter. *Fenomenologia da Liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2005, p. 80.

<sup>392</sup> Id.

*Dasein* e os entes, que ocorre na lida cotidiana do *ser-aí*. Ambas as ações ônticas – tanto de liberar a sala, abandonando-a; ou de liberá-la, tirando algum obstáculo – já implicam uma condição ontológica prévia para que de fato a sala seja “livre” ou “liberada”: a relação de unidade entre *ser-aí* e mundo na lida cotidiana. Logo, o “deixar-ser” para Heidegger, nunca é omissão ou indiferença frente aos entes, mas sempre implica uma relação de unidade com eles<sup>393</sup>. Relação esta que, como já foi explicitado, apresenta-se como condição ontológica “a priori” para qualquer relação ôntica do *Dasein* com os entes. Como afirma Heidegger:

Esse deixar que se conjunte “a priori” é a condição da possibilidade de que o utilizável venha-de-encontro e, de tal maneira que o *Dasein*, no trato ôntico com o ente que assim vem-de-encontro possa deixá-lo se conjuntar em sentido ôntico. O deixar que se conjunte, entendido ontologicamente, concerne, ao contrário, o pôr-em-liberdade *cada* utilizável como utilizável, quer ele onticamente tomado possa se conjuntar, quer possa, ao contrário, ser um ente para o qual *não* há precisamente conjuntar-se, que de pronto e no mais das vezes é aquilo de que nos ocupamos e que, como ente descoberto, não deixamos “ser” como ele é, mas trabalhamos, melhoramos, destruímos. O já ter deixado ser cada vez, pondo em liberdade para se conjuntar, é um *perfeito a priori* que caracteriza o modo-de-ser do *Dasein* ele mesmo.<sup>394</sup>

Sendo assim, a análise da liberdade em *Ser e Tempo*, entendida em seu sentido originário de “deixar-ser” o ente por meio da “liberação” de seu ser pelo *Dasein*, também já começa a direcionar-se para o desvelamento de uma estrutura fundamental em toda relação do *ser-aí* com os entes. Pois, quando o *ser-aí* libera algum ente, ele o libera para a “conjunção”, para o “todo-instrumental”. Isto é, o *Dasein* revela que nenhum ente existe de modo separado, subsistente, isolado em seu ser, mas sempre está em relação com o conjunto dos entes e, principalmente, com o ser do próprio *ser-aí*. Neste sentido, Heidegger dá o exemplo de um martelo. “Liberar” a um martelo, deixando-o ser, corresponde a revelar todas as possibilidades dos modos de ser deste martelo possíveis na lida cotidiana do *Dasein*: o martelo implica em um martelar, que por sua vez prega coisas; e este “pregar” tem por função deixar a casa firme; e este “deixar firme” tem a finalidade de abrigar bem o *Dasein* em seu lar<sup>395</sup>. Nesse exemplo, Heidegger revela como o desvelamento das possibilidades dos modos de ser de um martelo não somente se remetem a ele, enquanto ente; mas remetem-se a outros entes (pregos, casa) e, principalmente, ao ser *Dasein*. Nesta ação, o *ser-aí* desvela o ente enquanto tal na totalidade de suas possibilidades, “liberando-o” para a relação com o todo e deixando-o ser em suas possibilidades.

<sup>393</sup> Cf. FIGAL, *op.cit.*, 2005, p. 81.

<sup>394</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, pp. 253-255.

<sup>395</sup> Cf. *Ibid.*, p. 251.

Neste sentido, Heidegger nota que esta ação do *Dasein* de liberar os entes também não ocorre por acaso ou de maneira isolada, mas sempre é motivado por uma estrutura fundamental: o *ser-aí* libera os entes e os “deixa-ser” sempre em virtude de um “para quê”, isto é, sempre “em-vista-de” si mesmo. Em outras palavras, é visando à compreensão de seu próprio modo de ser que o *Dasein* revela também o modo de ser dos demais entes na totalidade. Como ressalta Heidegger em *Ser e Tempo*:

Mas a totalidade-da-conjunção ela mesma retrocede por último a um para-quê, junto ao qual *não há* conjunção, pois já não se trata de um ente do modo-de-ser do utilizável do interior do mundo, mas de um ente cujo ser é determinado como ser-no-mundo, a cuja constituição-de-ser pertence a mundidade ela mesma. Esse para-quê primário não é nenhum para-isto como possível junto-a de uma conjunção. O “para-quê” primário é em-vista-de-quê. Mas o “em-vista-de” concerne sempre ao ser do *Dasein*, para o qual, em seu ser, está essencialmente *em jogo* esse ser ele mesmo.<sup>396</sup>

Apesar de o conceito de “em-vista-de” já ter sido apresentado, de maneira breve, no primeiro capítulo desta pesquisa<sup>397</sup>, é agora, na problemática da liberdade como articulação primordial entre transcendência, mundo e finitude que ele ganha cabal importância. Entendido em *Ser e Tempo* como um “para-quê”, esta atitude do *Dasein* de sempre se comportar “em-vista-de” si mesmo já expressa uma “finalidade”, isto é, uma “vontade”. Como afirma Jaran:

(...) esta projeção orientada sobre um em-vista-de (*Umwillen*) contém nele um aspecto inegável de volição. A expressão que usa Heidegger deixa-a ver claramente – “*Umwillen*”, em-vista-de, é, com efeito, construída sobre a palavra “*Willen*”, vontade, e o sentido mesmo da tese a deixa adivinhar. Se o ultrapassamento do ente em direção ao mundo próprio do *Dasein* orienta-se sobre um em-vista-de e possui então uma certa “finalidade”, nós podemos compreender em qual sentido uma vontade deve ser presente antes da projeção.<sup>398</sup> (JARAN, 2010a, p. 303, tradução nossa)

Desse modo, ao afirmar em *Ser e Tempo* que toda ação do *ser-aí* de “deixar-ser” os entes serem o que são – liberando-os para o todo – está fundamentada em um “para-quê”, em um “em-vista-de” si mesmo, não estaria Heidegger inferindo que o ser dos entes é colocado pela vontade (*Willen*) do *ser-aí*? Isso não socavaria a compreensão de liberdade apresentada até aqui, na qual ela se caracteriza por um “deixar-ser” o ente ser enquanto tal na totalidade dos seus modos de ser? Tal afirmação de que o “deixar-ser” se fundamenta em uma vontade

<sup>396</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, pp. 251-253.

<sup>397</sup> Cf. *supra.cit.*, p. 34.

<sup>398</sup> “(...) cette projection orientée sur un *en vue de* (*Umwillen*) contient en lui un aspect indéniable de volition. L’expression qu’emploie Heidegger le hisse voir clairement. “*Umwillen*”, en vue de, est en effet construit sur le mot “*Willen*”, volonté —, et le sens même de la thèse le laisse deviner. Si le dépassement de l’étant vers le monde propre au *Dasein* s’oriente sur un *en vue de* et possède donc une certaine “finalité”, on peut comprendre en quel sens une volonté doit être présente derrière la projection” (JARAN, *op.cit.*, 2010a, p. 303)

do *ser-aí* (*Umwillen*) não levaria a questão da liberdade para o âmbito das relações entre sujeito e objeto?

O esclarecimento destas problemáticas não será objetivado por Heidegger no decorrer de sua análise realizada em *Ser e Tempo*. Como o próprio autor justifica: “O encadeamento mostrado, conduzindo da estrutura da conjunção ao ser do *Dasein* como o próprio e único em-vista-de-quê, por ora não será objeto de exame mais detido”<sup>399</sup>. Desse modo, será somente a partir das reflexões sobre a transcendência do *ser-aí* e o fenômeno mundo, realizadas em sua “Metafísica do *Dasein*”, nos anos de 1927-1930, que Heidegger se aprofundará no esclarecimento do “em-vista-de” si mesmo enquanto uma “vontade”; e tentará afastar da problemática da liberdade toda interpretação baseada em uma suposta relação sujeito-objeto.

Nesse contexto, em *As Fundações Metafísicas da Lógica*, o autor afirmará que a existência do *Dasein* como “ser-no-mundo” – e todo seu movimento de ultrapassar o ser dos entes a partir de seu próprio ser, liberando-os – está fundamentada no “em-vista-de” si mesmo<sup>400</sup>. Em outras palavras, Heidegger afirma que dizer que o *ser-aí* sempre se comporta “em-vista-de” si mesmo implica entender que “pertence à essência do *Dasein* interessar-se pelo seu próprio ser”<sup>401</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 218, tradução nossa). Tal afirmação, em um primeiro momento, pode parecer uma queda de toda a “Metafísica do *Dasein*” em uma espécie de egoísmo individualista, onde a essência do *ser-aí* consiste em somente preocupar-se consigo mesmo e, a partir disso, basear toda sua relação com os demais entes<sup>402</sup>. No entanto, quando o autor infere que o *Dasein* sempre se comporta “em-vista-de” si mesmo porque pertence à sua essência interessar-se pelo seu próprio ser, o que ele realmente deseja apontar é a existência de uma caracterização metafísica-ontológica anterior a qualquer relação ôntica do *ser-aí* consigo mesmo, com os outros *Daseins* e com os demais entes não humanos: a “ipseidade” (*Selbstheit*)<sup>403</sup> ou “ser-si-mesmo”. Isso implica dizer que, antes de qualquer relação ôntica entre um “eu” e um “tu”, seja “egoísta” ou “altruísta”, existe, de antemão, uma relação ontológica e primária com um “si mesmo” (*Selbst*). E esta “ipseidade” revelada em um “si mesmo”, também é a condição de possibilidade tanto para um “eu” quanto para um “tu” fáticos, visto que “si mesmo”, cabe para as duas realidades: o *Dasein* fático e os demais entes. Como afirma Heidegger:

<sup>399</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 253.

<sup>400</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 218.

<sup>401</sup> “A la esencia del *Dasein* le pertenece que a él le interese su propio ser” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 218)

<sup>402</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 218.

<sup>403</sup> Cf. *Ibid.*, p. 219.

Por tanto, uso com frequência (...) a expressão *ipseidade*. Com efeito, ser “*si mesmo*” pode enunciar-se do eu e do tu, de igual modo: “eu mesmo”, “tu mesmo”, mas, não “tu-eu”. A pura ipseidade, tomada como a neutralidade metafísica do Dasein, é, ao mesmo tempo, a expressão do isolamento metafísico do Dasein na ontologia, isolamento que jamais pode confundir-se com a exaltação solipsístico-egoísta da própria individualidade (...). Porque a ipseidade é o caráter fundamental da existência, e existir significa em cada caso um poder-ser (...).<sup>404</sup> (HEIDEGGER, 2007b, pp. 220-221, tradução nossa)

Desse modo, ao fundamentar o “em-vista-de” si mesmo do *Dasein* na “ipseidade”, fica claro como Heidegger afasta toda possibilidade de interpretar este comportamento fundamental do *ser-aí* – de sempre interessar-se pelo seu próprio ser – de toda suposta relação entre um sujeito (eu) e um objeto (o tu, os outros). Antes de qualquer atitude solipsista ou altruísta, o *ser-aí* já se comporta “em-vista-de” si mesmo, isto é, a partir de uma “ipseidade” ontológica. Em palavras de Heidegger:

Ser em-vista-de si mesmo é uma determinação essencial do ser do ente que chamamos Dasein. Essa constituição, que, agora brevemente denominamos em-vista-de, proporciona a possibilidade intrínseca para que este ente possa ser ele mesmo, ou seja, para que a ipseidade pertença a seu ser. Ser no modo de um si-mesmo quer dizer ser-para-si-mesmo em um sentido por essência fundamental. Este ser-para-si-mesmo constitui o ser do Dasein e não é algo assim como uma capacidade adicional para observar-se além da existência. Ser-para-si-mesmo é precisamente o existir, somente este ser-si-mesmo deve ser tomando na amplitude metafísica originária e não pode ficar reduzido a nenhum comportamento e capacidade, e menos ainda em um modo de apreensão.<sup>405</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p.221, tradução nossa)

Dando continuidade à sua reflexão, Heidegger utiliza-se também da “ipseidade” ontológica para refutar qualquer interpretação que considere o caráter de “vontade” (*Willen*) do “em-vista-de” (*Umwillen*) como um comportamento que implique já em uma relação entre um sujeito e um objeto. Segundo o autor, o “em-vista-de” é “(...) em uma e para uma vontade”<sup>406</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 223, tradução nossa). Mas não podemos entender aqui

<sup>404</sup> “Por tanto, uso con frecuencia (...) la expresión *mismidad*. En efecto, ser ‘*uno mismo*’ puede enunciarse del yo y del tú, de igualmente modo: ‘yo mismo’, ‘tú mismo’, pero, no ‘tú-yo’. La pura mismidad, tomada como la neutralidad metafísica del Dasein, es, a la vez, la expresión del aislamiento metafísico del Dasein en la ontología, aislamiento que jamás puede confundirse con la exaltación solipsístico-egoística de la propia individualidad (...). Porque la mismidad es el carácter fundamental de la existencia, y existir significa en cada caso un poder-ser (...)”. (HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007b, pp. 220-221)

<sup>405</sup> “Ser por mor de sí es una determinación esencial de ser del ente que llamamos Dasein. Esta constitución, que ahora denominamos con brevedad por mor de, proporciona la posibilidad intrínseca para que este ente pueda ser él mismo, es decir, para que la mismidad pertenezca a su ser. Ser en el modo de un sí mismo quiere decir ser-para-sí-mismo en un sentido por esencia fundamental. Este ser-para-sí-mismo constituye el ser del Dasein y no es algo así como una capacidad sobreañadida de observarse desde fuera del existir y aparte de él. Ser-para-sí-mismo es precisamente el existir, solamente que este para-sí-mismo debe ser tomado en la amplitud metafísica originaria y no puede quedar reducido a ningún comportamiento y capacidad, y menos aún a un modo de aprehensión” (HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007b, p. 221)

<sup>406</sup> “(...) en una y para una voluntad. (HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007b, p. 223)

o termo “vontade” em seu sentido ôntico, isto é, como uma vontade qualquer, um querer de um sujeito<sup>407</sup>; mas a utilização que Heidegger faz desse termo exige um sentido ontológico, ou seja, que partamos da “(...) essência metafísica e intrínseca possibilidade da vontade: a liberdade”<sup>408</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 223, tradução nossa). Mas como chegar a esse sentido ontológico da “vontade” que é a liberdade?

Para o filósofo em questão, somente partindo da “ipseidade” ontológica que fundamenta o “em-vista-de”, pois toda vontade ou ato do querer ôntico já está ultrapassado, de antemão, por esses dois comportamentos fundamentais. Em outras palavras, antes de escolher isso ou aquilo, ou ser impossibilitado de fazer escolhas em um nível ôntico, o *ser-aí*, existindo, já “escolheu-a-si-mesmo”<sup>409</sup> no sentido da “ipseidade” ontológica. Ou seja, “escolher-a-si-mesmo” a um nível ontológico implica já ser abertura para o “ser-com” os outros *Daseins* e o “ser-junto-a” os demais entes não humanos, pois como foi mostrado por Heidegger, o caráter de “si mesmo” da “ipseidade” não somente alcança o “eu” de um sujeito solipsista, mas abarca tanto o “eu mesmo” quanto o “tu mesmo”<sup>410</sup>. E é neste sentido que Heidegger afirma: “No próprio escolher-se-a-si-mesmo, o *Dasein* escolhe precisamente seu próprio ser-com outros e o próprio ser-em-meio-de entes distintos do *Dasein*”<sup>411</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 222, tradução nossa).

Desse modo, somente compreendendo o que implica o caráter de “ipseidade” do *Dasein* presente no “em-vista-de” si mesmo, será possível entender a afirmação de Heidegger de que a “vontade” em seu sentido ontológico não é uma propriedade exclusiva do sujeito que escolhe de forma solipsista e separada dos demais entes, mas já é uma “vontade” que caracteriza-se como abertura e unidade ao ser dos demais entes, que os “deixa-ser” a partir do próprio ser do *Dasein*. É a partir dessas fundamentações ontológicas que Heidegger refutará o conceito tradicional de liberdade fundada em uma relação entre um sujeito (possuidor da liberdade) e um objeto (que sofre a ação do sujeito livre), e avançará para uma interpretação ontológica da liberdade enquanto um “em-vista-de” si mesmo que “deixa-ser” os entes serem o que são na totalidade de suas possibilidades a partir do ser do *Dasein*<sup>412</sup>. Esse caráter ontológico da liberdade não é algo que Heidegger inventa, mas o autor mesmo revela que a própria experiência ôntica da liberdade remete à necessidade da explicitação de um caráter

<sup>407</sup> Cf. HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007b, p. 223.

<sup>408</sup> “(...) esencia metafísica e intrínseca posibilidad de la voluntad: la *libertad*” (HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007b, p. 223)

<sup>409</sup> Cf. *Ibid.*, p. 222.

<sup>410</sup> Cf. *Ibid.*, p. 220.

<sup>411</sup> “En el propio elegirse-a-sí-mismo, el *Dasein* elige precisamente su propio ser-con otros y el propio ser-en-medio-de entes distintos del *Dasein*.” (HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007b, p. 222.)

<sup>412</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 223-224.

ontológico da mesma. Pois, antes de qualquer ação na qual o sujeito escolhe algo ou deixa escolher, sentindo-se livre; ou até mesmo quando é inibido de fazer escolhas, e não se sente livre; já existe, de antemão, uma liberdade em sentido ontológico: “Somente um ser livre pode ser não livre”<sup>413</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 224, tradução nossa).

Neste sentido, em *As Fundações Metafísicas da Lógica*, Heidegger mostrou que o “em-vista-de” si mesmo, sempre implica, de antemão, a determinação da “ipseidade” ontológica enquanto fundamento de todas as relações do *ser-aí* com o ser dos demais entes. Em outras palavras, o *Dasein* só ultrapassa o seu ser e o ser dos demais entes (transcendência), liberando-os para a totalidade de suas possibilidades (mundo) porque, antes de mais nada, ele se comporta “em-vista-de” um “si mesmo” (ipseidade). Logo, o “em-vista-de” passa a ser o fundamento da articulação entre a transcendência do *Dasein* e o fenômeno mundo. E como o “em-vista-de”, enquanto “vontade”, tem a liberdade como sua essência metafísica, ela passa a ser ponto fundamental para as questões da “Metafísica do *Dasein*”. Como afirma Heidegger: “(...) deve-se buscar na liberdade mesma a essência fundamental da transcendência”<sup>414</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 224, tradução nossa). Mas como a liberdade, enquanto “em-vista-de” um “si mesmo” (“ipseidade”) pode fundamentar ou ser o fundamento que articula a transcendência do *Dasein* e o fenômeno mundo? Heidegger se ocupará especificamente dessa questão em sua obra *A Essência do Fundamento*, que será analisada sob a luz dessa problemática no tópico a seguir.

## 4.2 A Liberdade como Fundamento

Após um ano de sua exposição da preleção *As Fundações Metafísicas da Lógica*, Heidegger retoma as questões discutidas sobre a liberdade em sua obra *A Essência do Fundamento*. Mas neste escrito de 1929, sua preocupação principal não é tanto o esclarecimento da liberdade como o “em-vista-de” si mesmo frente a possíveis interpretações equivocadas que levem a questão a uma relação de sujeito-objeto, mas sim, estabelecer o fundamento da existência do *Dasein* a partir da transcendência, enquanto ultrapassamento do ser dos entes pelo *ser-aí*, que os “deixa-ser” na totalidade de suas possibilidades, a saber, o

<sup>413</sup> “Sólo un ser libre puede ser no libre” (HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007b, p. 224)

<sup>414</sup> “(...) se debe buscar en la libertad misma la esencia fundamental de la transcendencia” (HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007b, p. 224)

mundo. Como o próprio Heidegger afirma: “Devemos agora elucidar, a partir da transcendência do estar-aí, a essência do fundamento”<sup>415</sup>. Mas o que o autor quer dizer aqui com o termo “fundamento”?

Segundo Jaran, o conceito alemão utilizado por Heidegger para “fundamento” é *Grund*, e esta terminologia não remete apenas à ideia de um “fundamento” enquanto “princípio, base ou chão”, mas também implica a ideia de “razão”, isto é, um motivo ou um argumento para que algo esteja baseado ou tenha seu princípio em alguma coisa<sup>416</sup>. Neste sentido, refletir sobre a essência do fundamento para Heidegger não implica em buscar encontrar uma realidade exterior que seja a base ou a origem metafísica (Deus, Causa Primeira, Primeiro Motor, por exemplo) de todo *Dasein*, mas consiste em refletir sobre as condições de possibilidade do *ser-aí* que lhe permitem pensar em um suposto fundamento para a existência<sup>417</sup>. Somente entendendo dessa forma a questão do “fundamento”, poderemos compreender porque o autor se questiona sobre até que ponto reside na transcendência a possibilidade interna para o *ser-aí* pensar em algo como um fundamento em geral<sup>418</sup>.

Neste sentido, Heidegger afirmará em seu tratado de 1929 que esta possibilidade interna da transcendência, que garante a questão de um fundamento, reside na liberdade. Visto que a transcendência, enquanto ultrapassamento do ser dos entes pelo *Dasein* “em-vista-de” si mesmo, é a própria liberdade. Como afirma o autor: “A ultrapassagem para o mundo é a própria liberdade”<sup>419</sup>. Dessa forma, Heidegger fará uma afirmação nova com relação ao dito em *Ser e Tempo* e em *As Fundações Metafísicas da Lógica*: a liberdade é a origem e condição de possibilidade para qualquer questão que o *Dasein* se ponha sobre um fundamento em geral. “A liberdade como transcendência não é, contudo, apenas uma ‘espécie’ particular de fundamento, mas a *origem do fundamento em geral. Liberdade para o fundamento*”<sup>420</sup>.

Desse modo, agora a liberdade aparece para Heidegger como o “fundar” (*Gründen*) de todas as possibilidades do *Dasein* de ultrapassar os entes em seu ser<sup>421</sup>. Em outras palavras, a liberdade é a intencionalidade ontológica que “funda” a relação de unidade entre *ser-aí* e o fenômeno mundo, garantindo-lhe um “fundamento”, isto é, condições de possibilidade para entender sua existência como “ser-no-mundo” de maneira originária. Mas como ocorre esse “fundar”? Segundo Heidegger, ele ocorre a partir de três modos: o fundar como *instituir*

<sup>415</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007a, p. 99.

<sup>416</sup> Cf. JARAN, *op.cit.*, 2010a, p. 285.

<sup>417</sup> Cf. *Ibid.*, p. 290.

<sup>418</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 99.

<sup>419</sup> Cf. *Id.*

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>421</sup> Cf. *Id.*

(*Stiften*); o fundar como *alicerçar* (*Bodennehmen*); e o fundar enquanto *fundamentar*<sup>422</sup> (*Begründen*)<sup>423</sup>. Entendendo estes três modos de “fundar”, será possível compreender o porquê de Heidegger considerar a liberdade como fundamento, além de proporcionar as condições de possibilidade para a compreensão de uma “Metafísica do *Dasein*”, isto é, uma metafísica fundamentada na própria finitude do ente que se faz a pergunta pelo Ser.

Sendo assim, o autor em questão afirma que o primeiro modo de “fundar” é o “instituir”, que não é nada mais do que “(...) o projeto do por mor de”<sup>424</sup>. Aqui o autor retoma o conceito de *projeto* (*Entwurf*) apresentado no §31 de *Ser e Tempo* e o amplia a partir do caráter de “em-vista-de” do *Dasein*, apresentado em seus escritos de 1927-1930. Nesse sentido, em *Ser e Tempo* o *ser-aí* é apresentado como um “projeto” não porque ele possui uma espécie de plano ou finalidade pré-definida, anterior a sua existência; mas porque ele, existindo, já se projeta em várias possibilidades e entende seu ser a partir delas<sup>425</sup>. Como afirma Heidegger: “O *Dasein*, enquanto é, já se entendeu e continua se entendendo a partir de possibilidades”<sup>426</sup>. Desse modo, o *ser-aí* já é sempre “projeto”. Mas, a partir da etapa da “Metafísica do *Dasein*”, Heidegger descobrirá que este caráter do *Dasein* de sempre se projetar em várias possibilidades é movido por uma intencionalidade ontológica fundamental: o “em-vista-de”. É aqui que o caráter de “projeto” do *ser-aí* entra especificamente no tema da transcendência: o *Dasein* sempre se projeta em várias possibilidades “em-vista-de” si mesmo, e neste projetar-se, ele ultrapassa a si mesmo desvelando o ser dos entes, revelando a totalidade das possibilidades dos modos de ser dos mesmos, “instituindo” assim, um mundo. Como afirma Heidegger: “Sem dúvida, o projecto de mundo do estar-aí retoma sempre ao ente na e pela ultrapassagem. O por-mor-de projectado na anteposição remete para o todo do ente que se pode desvelar neste horizonte-de-mundo”<sup>427</sup>. É, a partir deste marco, que podemos entender que a liberdade do *Dasein*, enquanto “fundar”, “institui” um mundo. Pois o modo de ser dos entes só é possibilitado a partir do ser do *Dasein*. Como afirma Jaran:

Entendido como projeto, o *Dasein* tem esta particularidade de ser a origem do esboço das estruturas do ser que permite ao ente se apresentar como ente. O *Dasein* é aquele que concede ao ente sua estrutura de ser, aquele esboço das relações

<sup>422</sup> A tradução utilizada aqui para os termos alemães *Stiften*, *Bodennehmen* e *Begründen* pertence as Edições 70, que os traduz respectivamente por “instituir”, “alicerçar” e “fundamentar”.

<sup>423</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 103.

<sup>424</sup> Id.

<sup>425</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 413.

<sup>426</sup> Id.

<sup>427</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, pp. 103-105.

possíveis com os entes que constituem o mundo.<sup>428</sup> (JARAN, 2010a, p. 293, tradução nossa)

Tal constatação leva Heidegger a considerar que, enquanto “projeto em-vista-de” si mesmo, o *Dasein* sempre *se excede*. Sua característica fundamental é sempre *exceder*, no âmbito de seu projeto, aquelas possibilidades que realmente já são efetivas. Dito de outro modo, o *ser-aí* se projeta sempre para além de suas possibilidades ônticas. Como ressalta Heidegger: “No fundar instituidor como projecto das *possibilidades de si mesmo* é que radica, porém, o facto de o estar-aí sempre *se exceder*. O projecto de possibilidades é, segundo a sua essência, sempre mais rico do que a posse já depositada em que projecta”<sup>429</sup>. No entanto, o autor também notou que, tomado apenas como um “projeto em-vista-de” si mesmo que sempre *se excede*, o *ser-aí* nunca poderá compreender a totalidade dos modos de ser dos entes, pois o mundo nunca aparecerá a ele como algo efetivo, mas apenas como possibilidade<sup>430</sup>. É necessária, então, uma estrutura que feche a infinidade de possibilidades que o *Dasein* pode assumir enquanto projeto, para que assim ele possa compreender o todo do ente. Como alcançá-la?

Buscando responder essa questão, Heidegger percebe que o *ser-aí*, existindo, já está sempre em meio aos entes<sup>431</sup>. O *ser-aí* sempre já está situado no ente, ou seja, em relação de unidade com o ser dos demais entes. Logo, o autor constatará que o *Dasein* sempre já está em uma relação de “cativação”<sup>432</sup> (*Eingenommenheit*) com o ente, ou seja, já os tem por base e alicerce. E este é o segundo modo da liberdade enquanto “fundar”: o do “alicerçar”<sup>433</sup>. A partir dele, o *ser-aí* não somente “institui” um mundo a partir de seu “projeto em-vista-de” si mesmo, mas o próprio mundo se mostra a ele como base (alicerce), como fundamento para seu existir. Como afirma Heidegger: “Com tal *cativação*, inerente à transcendência, pelo ente, o estar-aí alicerçou-se no ente, adquiriu ‘fundamento’”<sup>434</sup>.

Dessa maneira, o autor encontra uma resposta para a pergunta lançada acima, visto que o modo de “fundar” do “alicerçar” fecha a infinidade de possibilidades que o *ser-aí* pode assumir, enquanto projeto, graças ao seu caráter de “estar-lançado” (*Geworfenheit*) já

<sup>428</sup> “Compris comme projet, le *Dasein* a cette particularité d’être à l’origine de l’esquisse des structures d’être qui permettent à l’étant de se présenter conime étant. Le *Dasein* est celui qui octroie à l’étant sa structure d’être, celui qui esquisse les rapports possibles avec les étants qui constituent le monde.” (JARAN, *op.cit.*, 2010a, p. 293)

<sup>429</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 107.

<sup>430</sup> Cf. *Ibid.*, p.105.

<sup>431</sup> Cf. *Ibid.*, p. 103.

<sup>432</sup> O termo “cativação” é a tradução utilizada pelas Edições 70 para a palavra alemã *Eingenommenheit*.

<sup>433</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 103.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 105.

apontado por Heidegger em *Ser e Tempo*<sup>435</sup>. Nesta obra de 1927, o autor afirma que o *Dasein*, ao assumir algumas possibilidades, deve obrigatoriamente abandonar outras. Esse caráter de “estar-lançado” do *ser-aí* é agora iluminado pelas reflexões sobre o fenômeno mundo, realizadas nos escritos de 1927-1930, e passa a revelar que o mundo, enquanto “alicerce” do *Dasein*, já impõe a este um limite e uma *privação* às suas possibilidades e projeções<sup>436</sup>.

Neste sentido, esclarecido os dois primeiros modos de “fundar” da liberdade enquanto fundamento, Heidegger revela que esta relação entre o “instituir” e a “alicerçar” não ocorre de maneira separada, mas sim de forma simultânea<sup>437</sup>. O autor inclusive afirma que o mundo e o próprio *Dasein* só podem ser transcendentalmente entendidos graças a junção destes dois modos de “fundar”: o *ser-aí*, ao projetar um mundo “em-vista-de” si mesmo, projeta também a própria possibilidade dos modos de ser dos demais entes (“institui” um mundo); no entanto, essa projeção do *Dasein* encontra-se limitada pelo seu caráter de “estar-lançado”, que faz com que o *ser-aí* possa apenas efetivar algumas das possibilidades projetadas por ele. Essa contraposição entre “instituir” e “alicerçar” – entre “projeto” e “estar-lançado” – é justamente o que permite ao *ser-aí* captar o mundo como algo possível de ser compreendido. Visto que, se não houvesse o *ser-aí* para “instituir” o mundo a partir de seu “projeto em-vista-de” si mesmo, o ser dos entes sempre estaria oculto. No entanto, se o mundo enquanto “alicerce” não limitasse e fechasse as possibilidades do *Dasein*, este nunca poderia compreender ao todo do ente<sup>438</sup>. Como explica Heidegger: “(...) justamente esta *privação* de certas possibilidades do seu poder-ser-no-mundo, decididas na cativação pelo ente, é que põe *diante* do estar-aí, como seu mundo, as possibilidades ‘realmente’ apreensíveis do projecto de mundo”<sup>439</sup>.

Portanto, a partir destes dois modos de “fundar” da liberdade, a transcendência aparece como aquilo que *excede* e *priva* o *Dasein* ao mesmo tempo<sup>440</sup>, permitindo que este se compreenda a si mesmo e ao todo do ente em uma relação de unidade na própria finitude, como aponta o autor: “Que o projecto de mundo, sempre a superar-se, se torna poderoso e posse apenas na privação é ao mesmo tempo um documento transcendental da *finitude* da liberdade do estar-aí”<sup>441</sup>. Desse modo, a liberdade, enquanto transcendência que *excede* e *priva* o *Dasein*, apresenta-se como o “fundamento” do *ser-aí* entendido como “ser-no-mundo”. Pois a relação existente entre os dois modos de “fundar” (instituir e alicerçar),

<sup>435</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 141.

<sup>436</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 107.

<sup>437</sup> Cf. Id.

<sup>438</sup> Cf. JARAN, *op.cit.*, 2010a, p. 295.

<sup>439</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007a, pp. 107-109.

<sup>440</sup> Cf. *Ibid.*, p. 109.

<sup>441</sup> Id.

apontam para uma relação de unidade entre *ser-aí* e mundo. Não obstante, tanto a instituição de um mundo pelo *Dasein* quanto sua cativação pelo ente, que o faz ter o mundo como alicerce, revelam que a liberdade é o “fundamento” do *ser-aí* apenas no primeiro sentido do termo alemão *Grund*, explicado acima: como “base” e “sustentação”<sup>442</sup>. Por isso, faz-se necessário explicitar ainda em que sentido a liberdade surge como fundamento no âmbito do segundo significado do termo *Grund*: como uma “razão”, isto é, uma “justificação” que fundamente um “porquê” de algo ser algo, ou de estar fundamentado, baseado, sustentado por algo. A relação entre *ser-aí* e mundo por meio do “instituir” e do “alicerçar” requer uma “fundamentação”, ou seja, uma “justificação” que mostre seu “porquê”. E é aqui que Heidegger instaura o terceiro modo de “fundar” da liberdade: o *fundamentar*<sup>443</sup>.

Nesse contexto, o autor ressalta que este “fundamentar” não pode ser entendido em seu sentido ôntico usado no cotidiano, em que fundamentamos ou justificamos algo dando provas teóricas a respeito<sup>444</sup>; mas deve ser compreendido em seu sentido ontológico de ser a possibilidade para o *Dasein* se perguntar sobre o “porquê” das coisas<sup>445</sup>. Em outras palavras, não basta apenas entender como a liberdade se mostra como base para a unidade entre *ser-aí* e mundo por meio do “instituir” e do “alicerçar”; mas faz-se necessário também questionar-se sobre as condições de possibilidade que permitem ao *Dasein* perguntar-se por essa questão. Como afirma Heidegger:

(...) fundamentação significa o mesmo que *possibilitação da questão do porquê em geral*. Clarificar o carácter peculiar, originalmente fundador, do fundamentar significa, pois, elucidar a origem transcendental do porquê como tal. Não indagamos, portanto, os motivos para o que suscita facticamente no estar-aí a questão do porquê, mas inquiri-se a possibilidade *transcendental* do porquê em geral.<sup>446</sup>

Desse modo, o autor aponta que o porquê em geral se resume a três modos de questionamentos que podem ser sintetizados nas seguintes perguntas: “Porquê *assim* e não de outro modo? Porquê isto e não aquilo? *Porquê em geral algo e não o nada*”<sup>447</sup>. Essas três possibilidades de interrogação não surgem ao acaso, mas já apontam para uma certa compreensão atemática e pré-lógica do Ser, principalmente com relação à sua “essência” (por que *assim* e não de outro modo?), ao seu “como” (por que *assim* e não de outro modo?), e à sua “existência” (por que o ser em geral e não o nada?). Dito de outro modo, Heidegger nota

<sup>442</sup> Cf. JARAN, *op.cit.*, 2010a, p. 285.

<sup>443</sup> Cf. HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007a, p. 111.

<sup>444</sup> Cf. Id.

<sup>445</sup> Cf. Id.

<sup>446</sup> Id.

<sup>447</sup> *Ibid.*, pp. 111-113.

que nessas três possibilidades de interrogação já se revela o fato de que o *ser-aí* – de antemão e antes de qualquer tematização lógica – já possui em si mesmo uma compreensão das estruturas fundamentais do Ser (sua “essência”, sua “existência” e seu “como”) que serve como condição de possibilidade para qualquer interrogação em geral. Neste sentido, afirma Jaran: “O *Dasein* que pergunta ‘porque’, manifesta assim que ele tem, nele mesmo, uma compreensão das estruturas fundamentais do ser que são a essência, a existência, e o como das coisas. A compreensão do ser encontra-se, então, desempenhando o papel da condição de possibilidade do ‘porque’”<sup>448</sup> (JARAN, 2010a, p. 298, tradução nossa).

Dessa forma, a partir deste terceiro modo de “fundar” que é a “fundamentação”, Heidegger revela que a liberdade não somente “institui” um mundo a partir do *Dasein* – mundo este que o priva e lhe serve de base (“alicerce”) – mas também fundamenta e dá condições de possibilidade para que o *ser-aí* compreenda o todo do ente, a partir de seu questionamento pelas estruturas fundamentais do Ser. Logo, se a liberdade (enquanto “instituir”, “alicerçar” e “fundamentar”) “funda” e possibilita todo questionamento a respeito de um fundamento para a existência do *Dasein*, ela se caracteriza por ser a essência do fundamento. Já não há necessidade de buscar a essência de uma fundamentação para a existência humana em conceitos abstratos e exteriores ao *ser-aí*, porque o próprio *Dasein*, por meio de sua transcendência e liberdade que fundam uma relação de unidade com o mundo, já compreende a ideia de um fundamento em geral a partir de seu próprio ser. Como aponta Heidegger:

Fundamento significa assim: *possibilidade, base, comprovação*. O fundar triplamente disperso e que produz, ao unificar originalmente, o todo em que um estar-aí deve poder existir. Liberdade é, deste triplice modo, liberdade para o fundamento (...). A essência “do” fundamento não se pode procurar, e muito menos ainda encontrar, mediante a inquirição de um gênero universal, que deve surgir mediante uma “abstracção”. *A essência do fundamento é a tríplice dispersão emergindo transcendentemente do fundar no projecto do mundo, na cativação pelo ente e na fundamentação ontológica do ente*. E só por isso é que já o mais antigo indagar em torno a essência do *fundamento* se revela como entrelaçado com a tarefa de uma clarificação da essência do *ser e verdade*.<sup>449</sup>

Desse modo, toda esta análise realizada pelo autor em seu tratado de 1929 revela que a liberdade enquanto “fundar”, apresenta-se como o “fundamento do fundamento”<sup>450</sup> (*Grund des Grundes*). Em outras palavras, o *Dasein* nunca pode ter seu fundamento em uma

<sup>448</sup> “Le *Dasein* qui demande ‘pourquoi’ rend donc manifeste qu’il a déjà en lui une compréhension des structures fondamentales de l’être que sont l’*essence*, l’*existence* et le *comment* des choses. La compréhension de l’être se trouve donc ouer le rôle de condition de possibilité du ‘pourquoi’”. (JARAN, *op.cit.*, 2010a, p. 298)

<sup>449</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, 2010a, pp. 115-117.

<sup>450</sup> Cf. HEIDEGGER, *op.cit.*, 2010a, p. 123.

realidade exterior a si, mas tal fundamentação sempre deve estar referida a seu próprio ser, isto é, sempre deve estar “em-vista-de” si mesmo. E como a liberdade é a condição de possibilidade<sup>451</sup> (fundamento) para qualquer questionamento que o *Dasein* se faça sobre as estruturas fundamentais do Ser, ela passa a ser a fundamentação para que o *ser-aí* se pergunte sobre um fundamento em geral.

No entanto, esta afirmação de que a liberdade enquanto fundamento é o que possibilita a unidade entre transcendência e mundo a partir do questionar de um fundamento em geral, ainda não está totalmente esclarecida ou livre de mal-entendidos. A partir dela, podem surgir os seguintes questionamentos: até que ponto a afirmação de que a liberdade é o “fundamento do fundamento” pode levar a discussão para o mesmo terreno das considerações kantianas sobre a liberdade, onde esta aparece como causa (*Ursache*) pura e simplesmente subsistente, como uma espécie de ideia transcendental pura sem nenhuma relação efetiva com os entes fáticos<sup>452</sup>? Não estaria Heidegger entrando aqui no mesmo caminho de Kant e reduzindo a liberdade ao problema da causalidade? Afirmar que a liberdade é o fundamento das possibilidades do *ser-aí* não seria considerá-la como uma propriedade do *Dasein*, ou seja, que ela só existe nas estruturas racionais do *ser-aí* como uma ideia transcendental pura, recaindo assim novamente na divisão sujeito-objeto?

Tais perguntas não serão respondidas por Heidegger em *A Essência do Fundamento*. Será apenas um ano depois, em sua conferência intitulada *A Essência da Liberdade Humana: introdução à Filosofia* (1930), que o autor se ocupará dessas questões, que podem ser resumidas na seguinte problemática: “A liberdade é um problema da causalidade ou a causalidade é que é um problema da liberdade?”<sup>453</sup> Neste sentido, Heidegger se debruçará sobre este questionamento e buscará afastar as reflexões sobre a liberdade das considerações kantianas que atrelam a questão ao problema da causalidade. Pois, segundo o autor, é a causalidade que está ligada ao problema da liberdade, e não o contrário<sup>454</sup>. Mas para justificar essa afirmação, o autor passa a abordar o tema da liberdade a partir de sua essência, pois somente radicalizando a questão da essência da liberdade – isto é, buscando seu sentido mais original – será possível um entendimento mais apropriado da mesma que a desvincule do problema da causalidade e, conseqüentemente, possibilite uma compreensão mais originária da liberdade enquanto “fundamento do fundamento”. Como afirma Heidegger:

<sup>451</sup> Cf. HEIDEGGER, *op.cit.*, 2010a, p. 111.

<sup>452</sup> Cf. KANT, *op. cit.*, 1983, p. 271 (B561).

<sup>453</sup> HEIDEGGER, Martin. *A Essência da Liberdade Humana: introdução à Filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012a, p.166.

<sup>454</sup> Cf. *Ibid.*, p. 165.

O tema é a liberdade humana em sua essência. Portanto, o que importa agora é investigá-la efetivamente (...). Todavia, esse desdobramento do horizonte do problema da liberdade aconteceu, de qualquer modo, com base na interpretação da liberdade que tinha sido dada por Kant. Quem nos diz que essa interpretação, por mais essencial que ela possa ser, é a interpretação filosófica central? Quem nos diz que liberdade precisa ser concebida primariamente em conexão com a causalidade? (...) não está de maneira alguma dito que reside aqui [no problema da causalidade] o único e necessário desdobramento do problema. (...) Se a investigação da essência da liberdade humana deve tomar um curso seguro, então precisamos nos assegurar do campo para o qual temos de olhar a cada vez, quando perguntamos sobre a liberdade e trabalhamos na clarificação de sua essência. (colchetes nossos)<sup>455</sup>

Desse modo, que caminhos segue o autor para esclarecer a essência da liberdade de modo que seja possível compreendê-la como o fundamento das possibilidades do *ser-aí*, que permite uma unidade entre a transcendência do *Dasein* e o mundo? É o que mostraremos no tópico a seguir.

### 4.3 A Essência da Liberdade

Em sua conferência *A Essência da Liberdade Humana: introdução à Filosofia*, Heidegger inicia suas reflexões revelando que a essência da liberdade, em seu sentido original, só surgirá a partir de um afastamento das teorias filosóficas que a atrelam ao movimento e a relacionam com a “espontaneidade” (ἐχούσιον) ou com a “causalidade” (*Kausalität*). Nesse sentido, entender a liberdade como “espontaneidade” é situá-la na percepção aristotélica do problema, onde o agir “livre” é aquele que possui o seu começo em si mesmo, isto é, já “aspira” (ὀρεΐτις)<sup>456</sup>, de antemão, a uma meta que se concretiza no fim do ato. Como afirma Figal: “Um movimento pensado como comportamento só pode se chamar ‘livre’ se nele o que se movimenta permanece o que é ao chegar à meta que ele mesmo já ‘era’”<sup>457</sup>. Já quando se considera liberdade enquanto “causalidade”, adentra-se na perspectiva kantiana que a determina como um ato causal, que gera todo comportamento humano. Mas para Kant, esta liberdade enquanto “causa” (*Ursache*) não pode ser considerada como uma Causa Primeira, mas como uma “causa que não é nada senão causa, e, portanto, algo pura e

<sup>455</sup> HEDEIGGER, *op.cit.*, 2012a, pp. 160-161.

<sup>456</sup> O termo “aspiração” aqui deve ser entendido em seu sentido aristotélico de ὀρεΐτις, isto é, “tudo o que se comporta de modo aspirante é em seu ser erigido rumo a uma meta e tem, nessa medida, em si o começo de sua aspiração” (Cf. FIGAL, *op. cit.*, 2005, p. 91)

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 92.

*simplesmente subsistente*”<sup>458</sup>, como afirma o filósofo prussiano: “Com efeito, falamos aqui do início absolutamente primeiro, não quanto ao tempo, mas quanto à causalidade”<sup>459</sup>.

Segundo Heidegger, a limitação dessas duas perspectivas de liberdade apresentadas por Aristóteles e Kant é centrar-se apenas no âmbito ôntico (e prático) da questão, sem olhar para o fundamento ontológico da mesma. Em outras palavras, estes autores situam o problema da liberdade no esclarecimento de comportamentos fáticos do ente (o movimento, a espontaneidade, a causalidade), sem se perguntarem pela possibilidade de todo comportamento em geral, isto é, pelo sentido ontológico da liberdade<sup>460</sup>. Desse modo, de forma semelhante ao tratado de 1929, Heidegger afirmará que a liberdade não pode ser entendida enquanto “espontaneidade” ou “causalidade”, mas sim como “fundamento” (*Grund*). Só a partir da liberdade enquanto fundamento das possibilidades do *ser-aí*, poderemos chegar à essência da liberdade.<sup>461</sup>

Mas como Heidegger define “fundamento” em sua conferência de 1930 sobre a liberdade? Nesta obra, “fundamento” é aquilo que está anteriormente posto ao questionamento fundamental sobre o Ser e o tempo e, simultaneamente, possibilita tal questionar. Logo, a liberdade enquanto o que possibilita e “funda” todos os comportamentos do *Dasein* – inclusive o questionar e a compreensão sobre o Ser, como ficou esclarecido em *A Essência do Fundamento* – é o “fundamento do fundamento”, isto é, a base para toda questão diretriz e fundamental do *ser-aí*. Como afirma Heidegger:

*A essência da liberdade só é vista propriamente, quando a buscamos como o fundamento da possibilidade do ser-aí, como aquilo que ainda reside antes de ser e tempo. (...) precisamos levar a termo um deslocamento completo do lugar da liberdade, de tal modo que venha à tona agora o fato de que o problema da liberdade não se encontra embutido na questão diretriz e na questão fundamental, mas, ao contrário, é a questão diretriz da metafísica que se baseia na essência da liberdade.*<sup>462</sup>

Logo, se a essência da liberdade consiste em ser “o fundamento da possibilidade do ser-aí”<sup>463</sup>, ela não pode mais ser considerada como uma mera propriedade ôntica do *Dasein* – como postularam Aristóteles e Kant – mas ela passa a ser a essência mais originária do homem<sup>464</sup>. O próprio *ser-aí* se revela agora como uma possibilidade da liberdade e não o

<sup>458</sup> FIGAL, *op. cit.*, 2005, p.103.

<sup>459</sup> KANT, *op. cit.*, 1983, p. 235. (B478)

<sup>460</sup> Cf. JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 308.

<sup>461</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, 2012a, pp. 162-163.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>463</sup> *Id.*

<sup>464</sup> *Id.*

inverso, como afirma o autor: “A liberdade humana não significa mais agora: liberdade como propriedade do homem, mas, ao contrário, o homem é que se mostra como uma possibilidade da liberdade”<sup>465</sup>. A partir desta constatação, vale ressaltar que a liberdade ontológica não pode ser considerada como uma espécie de Absoluto exterior ao *Dasein*, e que se caracteriza como a base de tudo o que existe. Nesse sentido, Heidegger revela que a liberdade, como essência da possibilidade do *ser-aí*, sempre já está em relação de unidade com o mesmo: “Liberdade humana é a liberdade, na medida em que ela irrompe no homem e o toma para si, possibilitando-o por meio daí”<sup>466</sup>. Desse modo, longe de diminuir o papel do *Dasein* em sua relação com os entes, a liberdade ontológica revela o caráter fundamental do *ser-aí* de ser o ente em cujo ser acontece a compreensão do Ser. Como aponta o autor:

Se a liberdade é o fundamento da possibilidade do *ser-aí*, a raiz de ser e tempo e, com isso, o fundamento da possibilitação da compreensão de ser em toda a sua amplitude e plenitude, então o homem é, *fundando-se* em sua existência e *nessa* liberdade, aquele sítio e ocasião, na qual e com a qual o ente na totalidade se torna manifesto, e aquele ente, por meio do qual *fala* o ente na totalidade enquanto tal e, assim, *se enuncia*. (...) Ele é aquele ente, em cujo ser mais próprio e em cujo fundamento essencial *acontece a compreensão de ser*.<sup>467</sup>

Dessa forma, uma vez revelado como a liberdade em sua essência não está relacionada ao problema da causalidade, mas é a causalidade que se mostra como uma questão possibilitada pela liberdade ontológica, Heidegger se ocupará em esclarecer essa definição de essência da liberdade enquanto “o fundamento da possibilidade do *ser-aí*”<sup>468</sup>. Em que sentido a essência da liberdade é a base para toda questão da metafísica? Como entender de fato a liberdade como o fundamento da possibilidade do *ser-aí*?<sup>469</sup> Ainda em sua conferência de 1930 sobre liberdade, o autor em questão afirmará que a liberdade só se mostrará de maneira clara enquanto fundamento se partimos do modo de ser do *Dasein* de “deixar-ser” os entes serem o que são. Retomando a questão do “deixar-ser”, iniciada em *Ser e Tempo*<sup>470</sup> e explicitada em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*<sup>471</sup>, Heidegger agora revela que tal comportamento do *ser-aí* é o que possibilita a manifestação e o exercício da liberdade ontológica em sua essência: “A liberdade só se torna manifesta para nós como esse fundamento, se se consegue, segundo o ponto de partida e o modo de ser do

<sup>465</sup> HEIDEGGER, *op.cit.*, 2012a, p. 163.

<sup>466</sup> Id.

<sup>467</sup> Id.

<sup>468</sup> Id.

<sup>469</sup> Cf. *Ibid.*, p. 164.

<sup>470</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 253.

<sup>471</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2011, p. 351.

questionamento e da direção e agudeza da clarificação conceitual, deixar a liberdade, enquanto tal fundamento, ser fundamento”<sup>472</sup>. E acrescenta em outra passagem: “O *homem* não é senão um administrador da liberdade, só alguém que pode *deixar ser* a liberdade do que é livre da maneira que lhe cabe, de tal modo que, através do homem, toda a causalidade da liberdade se torna visível”<sup>473</sup>.

Neste sentido, surgem os questionamentos: como a essência da liberdade se manifesta enquanto “deixar-ser”? Como Heidegger define este modo de ser tão fundamental do *Dasein* a partir do problema da liberdade enquanto fundamento? Estas questões serão abordadas pelo autor em sua conferência intitulada *Sobre a Essência da Verdade*, também proferida em 1930. Nela, Heidegger entrelaça a questão da liberdade com a problemática da verdade. No entanto, nesta conferência, a liberdade não aparece como uma mera “parte” da verdade ou um mero pressuposto para se chegar a tal realidade, mas a liberdade é considerada como a essência da verdade, como afirma Heidegger: “A *essência da verdade, entendida como correcção do enunciado, é liberdade*”<sup>474</sup>. Mas como entender tal afirmação? E em que sentido a liberdade, enquanto a essência da verdade, nos leva ao esclarecimento do “deixar-ser”?

Ao se observar a afirmação de Heidegger acima, nota-se que a questão da verdade e da liberdade estão relacionadas com o tema do “enunciado”. Segundo o autor, o próprio conceito tradicional de verdade utilizado na Filosofia se definiu como a adequação dos objetos ao enunciado que se faz deles. Por exemplo, tanto uma moeda de ouro quanto a proposição “essa moeda é de ouro” só serão verdadeiras se estiverem em conformidade com o que, de antemão, nosso intelecto considera como “ouro verdadeiro”<sup>475</sup>, isto é, se estiverem de acordo com um enunciado. Nesse sentido, sobre este conceito tradicional de verdade, afirma Heidegger:

O verdadeiro, seja uma coisa verdadeira ou uma proposição verdadeira, é o que está conforme, o que concorda. (...) Este duplo carácter do concordar revela a delimitação tradicional da essência da verdade: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Isto pode significar: a verdade é o assemelhar-se da coisa ao conhecimento. (...) Ambos os conceitos essenciais da *veritas* significam sempre um conformar-se com... e, por isso, pensam a verdade como correcção.<sup>476</sup>

No entanto, para o autor, por trás desta suposta clareza e obviedade do conceito de verdade baseado na adequação da coisa ao enunciado, esconde-se uma limitação fundamental:

<sup>472</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012a, p. 164.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>474</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sobre a Essência da Verdade*. Tradução de Carlos Morujão. Porto: Porto Editora, 1995, p. 31.

<sup>475</sup> Cf. *Ibid.*, p. 17.

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 19.

como é que uma coisa pode se assemelhar ao enunciado e vice-versa, se o enunciado é algo totalmente diferente a coisa?<sup>477</sup> Em outras palavras, uma moeda de ouro é redonda, feita de metal; enquanto o enunciado “essa moeda é de ouro” carece de espacialidade ou qualquer materialidade que o assemelhe de fato a moeda<sup>478</sup>. Logo, afirmar que a verdade surge de uma conformidade da coisa ao enunciado tal como postula a tradição filosófica, é, no mínimo, algo problemático. Não obstante, Heidegger nota que uma certa semelhança entre coisa e enunciado sempre persiste, como um fato que está aí<sup>479</sup>. Por isso surge, ante o autor, a necessidade de afastar-se do conceito tradicional de verdade, enquanto *adequatio rei et intellectus*<sup>480</sup>, e buscar um conceito mais original da mesma, a partir desse fato que está aí: a persistência de uma semelhança entre a coisa e o enunciado.

Nesse seu esforço, Heidegger constata que esta semelhança só é possibilitada porque, antes de qualquer enunciado a respeito de uma coisa, já há uma relação entre o *Dasein* e a coisa<sup>481</sup>. E nesta relação, o *ser-aí* se caracteriza por estar sempre aberto aos entes, isto é, revelando o ser dos entes a partir de seu ser (“em-vista-de” si mesmo). E nesta abertura aos entes, o *Dasein* consegue *re-presentá-los*, isto é, deixar que se mostrem como o que são, como algo oposto, como algo que não é o *Dasein*, mas está em relação com ele. Como afirma o autor: “Re-presentar significa aqui, (...) o deixar a coisa opor-se como objecto. O que se opõe, enquanto posto deste modo, tem de atravessar um âmbito aberto de encontro e, apesar disso, permanecer em si como coisa e mostrar-se a si mesmo como algo de permanente”<sup>482</sup>. Logo, a questão da verdade se liga fundamentalmente ao tema do “deixar-ser”. Nesse sentido, a proposição “a moeda é de ouro” será verdadeira não porque se assemelha ao enunciado “ouro verdadeiro” e suas regras internas, mas porque, em sua relação de abertura com os entes, o *Dasein* já deixou a moeda de ouro ser o que ela é. E a partir deste ente que se mostra enquanto tal, por meio do *ser-aí*, pode-se considerar uma proposição falsa ou verdadeira. A partir disso, Heidegger afirma: “Com isso, cai a atribuição tradicional e exclusiva da verdade ao enunciado, como seu único lugar essencial”<sup>483</sup>.

Desse modo, fica claro porque Heidegger afirma que “A *essência da verdade, entendida como correcção do enunciado, é liberdade*”<sup>484</sup>. Pois somente entendendo a liberdade enquanto “deixar-ser”, será possível haver uma semelhança entre enunciado e coisa,

<sup>477</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 1995, p. 25.

<sup>478</sup> Cf. Id.

<sup>479</sup> Cf. Id.

<sup>480</sup> Cf. *Ibid.*, p. 19.

<sup>481</sup> Cf. *Ibid.*, p. 27.

<sup>482</sup> Id.

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 31.

porque, antes de qualquer análise lógica, o *ser-aí* na abertura de seu ser permite que o ente seja o que é. Como aponta Heidegger: “A liberdade para o que se revela num aberto deixa que cada ente seja o ente que é. A liberdade descobre-se agora como o deixar-ser dos entes”<sup>485</sup>. Nesse sentido, deixando o ente ser enquanto tal, a partir de seu ser, o *Dasein* possui a medida para dizer se algo é verdadeiro ou não.

No entanto, resta ainda esclarecer em que consiste esta condição de possibilidade que é o “deixar-ser”. E aqui entramos na problemática propriamente dita que nos ajudará a esclarecer os questionamentos expostos acima: como a essência da liberdade se manifesta enquanto “deixar-ser”? Como Heidegger define este modo de ser tão fundamental do *Dasein*, a partir do problema da liberdade enquanto fundamento?

Segundo o autor, primeiramente faz-se necessário afastar-se de compreensões equivocadas a respeito do termo “deixar-ser”. Nesse sentido, este modo de ser fundamental do *Dasein* não pode ser compreendido como uma espécie de indiferença ou abandono das coisas, como se “deixar-ser” uma coisa significasse não se ocupar mais dela ou não ter mais nada a ver com ela<sup>486</sup>. Pelo contrário, “deixar-ser” é uma atitude ativa: entregar-se ao ente<sup>487</sup>. Mas este “entregar-se” não pode ser entendido como uma espécie de perder-se ou diluir-se nos entes, mas necessita ser caracterizado como uma atitude de abrir um espaço para que eles se mostrem como tais<sup>488</sup>. Em suma, “deixar-ser” implica atitude de “desvelar” o ser dos entes a partir do ser do *Dasein*; atitude esta que a filosofia desde seus primórdios designou de ἀληθεία, o “não-velamento”<sup>489</sup>. Como o próprio Heidegger testemunha: “Deixar-ser – o ente enquanto aquele ente que ele é – significa confiar-se ao aberto e à sua abertura, na qual todo o ente se encontra e que cada um deles com o que traz consigo. O pensamento ocidental, no seu início, compreendeu este aberto como πᾶ ἀληθεία”<sup>490</sup>.

Nesse contexto, Jaran afirma que a expressão “deixar-ser” implica paradoxalmente duas atitudes ambíguas: um “*permitir ativamente e consentir passivamente*”<sup>491</sup>. Ou seja, por um lado “deixar-ser” implica uma atitude ativa de permitir que o ente seja algo ou até mesmo fazer este ente ser algo<sup>492</sup>; por outro lado, e de maneira simultânea, “deixar-ser” implica uma atitude passiva de consentir com o fato de que o ente é o que é, e não colocar obstáculos que o

<sup>485</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 1995, p. 35.

<sup>486</sup> Cf. Id.

<sup>487</sup> Cf. *Ibid.*, p. 37.

<sup>488</sup> Cf. Id.

<sup>489</sup> Id.

<sup>490</sup> Id.

<sup>491</sup> Cf. JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 316.

<sup>492</sup> Cf. Id.

impeçam de ser o que ele é<sup>493</sup>. Para Jaran, esta ambiguidade não está por acaso, mas é posta propositalmente por Heidegger para dar força e destaque ao caráter de ἀληθεία da verdade fundada na essência da liberdade, isto é, para seu caráter de desvelamento do ente, tal como ele é<sup>494</sup>. Como afirma o comentador francês:

Ao contrário do pensamento ocidental que sempre tenta forçar o ente a adotar o arcabouço que ele impõe, esse pensamento – ainda que metafísico! – exige do Dasein que ele deixe-ser o ente permite ser o ser – que ele lhe permita ser – de tal sorte que ele o deixe-ser tal como ele é – que ele consinta.<sup>495</sup> (JARAN, 2010a, pp. 316-317, tradução nossa)

Um vez esclarecido que o “deixar-ser”, enquanto a essência da liberdade, caracteriza-se como o desvelamento do ente enquanto tal, por meio do ser do *Dasein*<sup>496</sup> que possibilita a compreensão do todo do ente, Heidegger clarifica de maneira satisfatória a compreensão da mesma enquanto “fundamento do fundamento”<sup>497</sup> e “fundamento das possibilidades do ser-aí”<sup>498</sup>: pois a liberdade, enquanto desocultação do ser dos entes, é a condição de possibilidade (fundamento) para uma relação de unidade estrutural entre o *ser-aí* que transcende o ser dos entes em seu ser, e o mundo, caracterizado como a totalidade das possibilidades dos entes que se opõem ao *Dasein* e se impõem como algo a ser desvelado. A partir deste fundamento que é a liberdade enquanto “deixar-ser”, até mesmo a verdade encontra sua essência. Como ressalta Heidegger:

A liberdade assim entendida como deixar-ser o ente cumpre e realiza a essência da verdade, no sentido da desocultação do ente. A “verdade” não é nenhuma característica da proposição correcta, que é dita de um “objecto” por um “sujeito” humano e que, então, tem “valor” não se sabe em que âmbito; a verdade, pelo contrário, é a desocultação do ente, por meio do qual a abertura acontece. Todo o comportamento e atitude humanos estão expostos numa tal abertura.<sup>499</sup>

Desse modo, após recorrermos toda a análise feita por Heidegger sobre a liberdade ontológica em seus escritos de 1927-1930, fica claro como este autor a concebe como a articulação primordial que possibilita uma relação de unidade entre *ser-aí* e mundo por meio da transcendência: a liberdade, não entendida como uma propriedade do sujeito, mas

<sup>493</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 1995, p. 316.

<sup>494</sup> Cf. Id.

<sup>495</sup> “À l’encontre de la pensée occidentale qui prétend toujours forcer l’étant à adopter le cadre qu’elle impose, cette pensée — encore *métaphysique* — exige du *Dasein* qu’il laisse être l’étant — qu’il lui *permette* d’être — de telle sorte qu’il le laisse être tel qu’il est — qu’il y consente.” (JARAN, *op.cit.*, 2010a, pp. 316-317)

<sup>496</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 1995, p. 37.

<sup>497</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 123.

<sup>498</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012a, p. 163.

<sup>499</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 1995, p. 39.

considerada a partir de sua essência como fundamento (condição de possibilidade) de toda compreensão e relações do *Dasein*, permite que o *ser-aí* “deixe-ser” os entes enquanto tais no todo, ou seja, deixa que eles se manifestem enquanto tais na totalidade das possibilidades dos seus modos de ser, como uma realidade que se opõe e se impõe como algo a ser desvelado pelo *ser-aí*. Nesse sentido, ao esclarecer a liberdade em sua essência como fundamento, Heidegger pretende afastar, de uma vez por todas, a possibilidade da “Metafísica do *Dasein*” – em seu conceito fundamental de “ser-no-mundo” – ser levada ao âmbito das discussões entre um “sujeito” e “objeto”, que acaba culminando erroneamente na interpretação de que o *Dasein* possui seu fundamento ou a possibilidade de compreensão do Ser em algo externo a ele: seja Deus, o mundo como totalidade dos entes, a causalidade, etc.

Logo, a partir dessas considerações sobre a liberdade ontológica do *Dasein*, Heidegger instaura novamente as discussões metafísicas na finitude. Pois, se o *Dasein* é finito e sua compreensão se move na finitude, o fundamento de sua existência – e até mesmo a possibilidade de se pensar em um fundamento para a sua existência – devem estar inseridos nesta finitude que lhes é característica. Desse modo, a transcendência do *Dasein* que o faz ultrapassar seu ser em direção ao ser dos entes; o mundo, enquanto a totalidade das possibilidades dos modos de ser dos entes desveladas pela transcendência do *ser-aí*; e a liberdade, enquanto fundamento que possibilita, funda e unifica as relações entre *Dasein* e mundo, a partir das estruturas do “em-vista-de” e do “deixar-ser”, garantem a possibilidade de uma metafísica “em sentido autêntico”<sup>500</sup>. Uma metafísica que não necessita mais recorrer a realidades abstratas e exteriores ao *ser-aí* para desvelar o ente enquanto tal, na totalidade, mas que alcança este objetivo centrando-se especificamente no próprio *Dasein* e em sua finitude característica, indagando suas estruturas essenciais e ontológicas: transcendência, mundo e liberdade. Estruturas estas que garantem, nos escritos de Heidegger de 1927-1930, uma “Metafísica do *Dasein*”, uma “Metafísica da Finitude”<sup>501</sup>.

---

<sup>500</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 1962, p. 12.

<sup>501</sup> Cf. JARAN, *op. cit.*, 2010a, p. 62.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em seu esforço por definir um horizonte de compreensão mais originário do sentido do Ser, Heidegger traz à tona a questão da finitude. Entendida tradicionalmente como uma realidade em oposição ao infinito, ou como uma propriedade dos entes contingentes em contraposição ao Absoluto (Deus, Causa Primeira, Ato Puro), a finitude ganha – dentro do pensamento do filósofo em questão – novos e profundos matizes que a afastam dessa concepção tradicional. Para Heidegger, a finitude é a realidade na qual o Ser se manifesta e na qual é possível uma compreensão de seu sentido. Em outras palavras, a interrogação pelo Ser deve movimentar-se sempre na finitude porque o Ser está ligado ao tempo e ao próprio *ser-aí* finito e temporal.

Partindo destes pressupostos, esta pesquisa revelou, de maneira introdutória, que em *Ser e Tempo* Heidegger lançou as bases para se pensar o sentido do Ser na finitude, a partir das estruturas ontológicas fundamentais do *Dasein* da “preocupação” (*Sorge*) e de seu caráter de “ser-para-a-morte” (*sein-zum-tode*). Segundo o autor, o *ser-aí* finito só é capaz de compreender o todo porque antes de qualquer ocupação ôntica, ele já é, em seu caráter ontológico, “preocupação”<sup>502</sup>. Isto é, já está lançado (*Geworfenheit*) a várias possibilidades e por isso é um projeto (*Entwurf*) sempre aberto. No entanto, esta abertura essencial do *Dasein* necessita de uma estrutura que possa fechá-la, para que assim seja possível visualizar um campo de compreensão dos entes pelo *ser-aí*. Tal estrutura, apontará Heidegger em *Ser e Tempo*, é o caráter de “ser-para-a-morte” do *Dasein*. Visto que a morte – enquanto a impossibilidade de qualquer outra possibilidade – encerra este projeto aberto do *ser-aí*, impossibilitando-o de assumir outros e permitindo assim uma compreensão da totalidade dos modos de ser do ente e do sentido do Ser na temporalidade<sup>503</sup>.

Uma vez esclarecido este ponto de partida, o primeiro capítulo desta pesquisa mostrou como todo este arcabouço conceitual utilizado por Heidegger em *Ser e Tempo* para se referir a finitude – baseado na “preocupação” e no “ser-para-a-morte” – foi sendo deixado de lado de forma gradual, a partir de seus escritos de 1927-1930, para dar lugar às reflexões sobre os conceitos de *transcendência, mundo e liberdade* do *ser-aí*. E foi justamente no esclarecimento desses três conceitos fundamentais que nossa pesquisa encontrou seu momento mais elevado, e seu objeto central. Neste sentido, mostrou-se como nestes escritos posteriores a *Ser e Tempo*

<sup>502</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 181.

<sup>503</sup> Cf. *Ibid.*, p. 691.

e anteriores à conferência intitulada *Sobre a Essência da Verdade*, Heidegger propôs uma radicalização<sup>504</sup> da ontologia fundamental, iniciada em 1927, que culminou em sua “Metafísica do *Dasein*”, que tem por objetivo não mais esclarecer a estrutura ontológica da “preocupação”, mas apontar suas condições de possibilidade a partir do conceito de “ser-no-mundo”<sup>505</sup>. Nesse sentido, Heidegger constatou que o *Dasein* finito só pode compreender o sentido do Ser de maneira originária – isto é, a partir da finitude que lhe é característica – por meio de uma unidade estrutural entre *ser-aí* e mundo, a saber, por meio de seu caráter de “ser-no-mundo”<sup>506</sup>. Tal caráter do *Dasein* é a condição de possibilidade para qualquer esforço humano de compreender o sentido do Ser, pois qualquer tentativa de levar a cabo tal objetivo que se posicione fora desta unidade entre *ser-aí* e mundo na finitude (“ser-no-mundo”), está fadada a uma interpretação errônea que cairá em uma relação sujeito-objeto que, por sua vez, leva a reflexão metafísica para o reconhecimento de um fundamento externo ao *ser-aí*, o que socava todo esforço de uma metafísica “em sentido autêntico”<sup>507</sup>.

Desse modo, Heidegger nota que tal unidade entre *ser-aí* e mundo só é possibilitada graças a uma estrutura essencial do *Dasein*, que sempre lhe empurra a ultrapassar o seu próprio ser e o ser dos demais entes: a transcendência<sup>508</sup>. Em outras palavras, antes de assumir qualquer relação de “preocupação” consigo mesmo, com os outros *Daseins* e com os demais entes não-humanos, o *ser-aí* já transcendeu a si mesmo e aos demais entes em seu ser. O *Dasein* sempre já é o transcendente (já está além de si e dos demais entes), e também, aquele que transcende (aquele que faz o movimento de ir além dos entes). Nesse sentido, Heidegger mostrou como a unidade entre *ser-aí* e mundo é fundamentada pelo fato fenomenológico de que, existindo, o *Dasein* nunca transcende em direção a uma realidade que está além de si, ou separada dele, mas sempre transcende em direção a uma realidade da qual ele já faz parte, porque sempre já está inserido e é ultrapassado por uma totalidade que lhe permite conhecer a si mesmo e aos demais entes<sup>509</sup>: o “mundo”.

Dessa forma, o segundo capítulo dessa pesquisa se ocupou em esclarecer como Heidegger entende o fenômeno mundo como uma realidade em unidade estrutural com o *ser-aí*. Tomado tradicionalmente como a soma ou o conjunto de todos os entes existentes em contraposição ao sujeito pensante, o conceito de “mundo” dentro da “Metafísica do *Dasein*” se afasta dessa visão tradicional e ganha um sentido mais originário: trata-se de um fenômeno

<sup>504</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 184.

<sup>505</sup> Cf. SOUZA JUNIOR, *op. cit.*, 2006, p. 19.

<sup>506</sup> Cf. HEIDEGGER, 2007b, p. 196.

<sup>507</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 1962, p. 12.

<sup>508</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 37-39.

<sup>509</sup> Cf. *Ibid.*, p. 41.

que – seja a partir de uma análise atemática baseada na lida cotidiana do *Dasein*<sup>510</sup> ou anterior à filosofia (*Dasein mítico*)<sup>511</sup>, seja por meio de uma análise histórica do conceito de *Κόσμος*<sup>512</sup> – sempre revela uma união entre o conjunto dos entes existentes no mundo (significação cosmológica de mundo)<sup>513</sup> com o sentido que lhe dá o *Dasein* (significação existencial de mundo)<sup>514</sup>. Em outras palavras, o fenômeno mundo nunca pode ser a totalidade dos entes externos ao *Dasein*, mas é a totalidade das possibilidades dos modos de ser do ente em sua abertura ao *ser-aí*<sup>515</sup>. Em seus escritos de 1927-1930, Heidegger apresenta o fenômeno mundo como o conjunto das relações possíveis do *ser-aí* com os entes, a partir de seu ser.

Neste sentido, o fenômeno mundo sempre está referido ao *Dasein*, em unidade ontológica com este, pois o *ser-aí* é “formador de mundo”<sup>516</sup>. Isto é, ao relacionar-se com os entes, a partir de seu próprio ser, o *ser-aí* permite que os demais entes apareçam como tais. Em outras palavras, dizer que o *Dasein* “forma” o mundo é afirmar que, quando ele permite que os entes se mostrem enquanto tais na totalidade de seus modos de ser, algo como um mundo está se formando<sup>517</sup>. O mundo está em unidade com o *ser-aí* porque este o “deixa-ser” (*Sein lassen*) enquanto tal e na totalidade de seus modos de ser<sup>518</sup>.

Foi a partir desta característica de “deixar-ser” os entes serem o que são, que o último capítulo desta pesquisa mostrou como Heidegger, em sua “Metafísica do *Dasein*”, apresenta a liberdade como o último conceito articulador que se revela como condição de possibilidade para uma possível compreensão do sentido do Ser a partir da finitude. Entendida tradicionalmente como uma propriedade do ser humano, sempre referida a uma atitude estritamente pertencente ao sujeito, a liberdade é apresentada por Heidegger em seus escritos de 1927-1930, desde uma outra perspectiva muito mais ontológica: enquanto abertura ao ser dos entes por meio do caráter do *Dasein* de ser sempre “em-vista-de” (*Umwillen*) si mesmo<sup>519</sup>, a liberdade é o fundamento (*Grund*) que, não somente lança o *ser-aí* como um projeto que institui (*Stiften*) uma unidade com o mundo que o limita e o serve de base (*Bodennehmen*); como também possibilita que o *ser-aí* fundamente (*Begründen*), isto é, compreenda o todo do ente a partir de seu questionamento pelas estruturas fundamentais do Ser. Sendo assim, na

<sup>510</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012b, p. 261.

<sup>511</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2001, p. 379.

<sup>512</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 201; Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 49; Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2001, p. 254.

<sup>513</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007a, p. 59.

<sup>514</sup> Cf. Id.

<sup>515</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2011, p. 365.

<sup>516</sup> Cf. Id.

<sup>517</sup> Cf. *Ibid.*, p. 354.

<sup>518</sup> Cf. *Ibid.*, p. 351.

<sup>519</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 218.

“Metafísica do *Dasein*”, a liberdade é o “fundamento do fundamento” (*Grund des Grundens*)<sup>520</sup>. Em outras palavras, ela é o fundamento da possibilidade do *ser-aí*<sup>521</sup>, a estrutura essencial que permite ao *Dasein* “deixar-ser” os entes serem enquanto tais no todo, ou seja, deixar que eles se manifestem enquanto tais na totalidade das possibilidades dos seus modos de ser, como uma realidade que se opõe e se impõe com o apelo de ser desvelado pelo *ser-aí*.

Desse modo, a partir do esclarecimento destes três conceitos nucleares – *transcendência, mundo e liberdade* – apresentados por Heidegger em seus escritos de 1927-1930, esta pesquisa chega à conclusão de que a finitude, na etapa da “Metafísica do *Dasein*”, aparece como um horizonte de compreensão que permite ao *ser-aí* lançar-se a pergunta pelo sentido do Ser e seu fundamento a partir de suas próprias estruturas ontológicas, sem necessidade de recorrer a uma realidade exterior a si. Em outras palavras, ao indagar suas próprias estruturas essenciais e ontológicas (*transcendência, mundo e liberdade*), o *ser-aí* já é capaz de ter acesso ao ente enquanto tal na totalidade. A partir desta constatação, o objetivo de Heidegger não é considerar o *Dasein* como um Absoluto, muito menos outorgar à finitude este papel. Segundo o autor, retirar um suposto fundamento absoluto da metafísica (como Deus, por exemplo) para colocar o *ser-aí* ou a finitude em seu lugar, não proporcionaria uma compreensão mais originária do sentido do Ser, porque as discussões permaneceriam presas à errônea relação entre um sujeito e um objeto. Nesse sentido, ao instaurar os questionamentos da “Metafísica do *Dasein*” no âmbito da finitude, o filósofo em questão busca justamente romper com toda esta tendência da metafísica tradicional de pôr um fundamento absoluto para o compreender humano, como ele mesmo afirma:

Não somente hoje e não por casualidade, nós, os seres humanos, tendemos a tomar erroneamente como central da filosofia o interessante e o próximo, e quando o central é compreendido, sentimos a tentação de absolutizá-lo imediatamente e, de modo cego, estabelecer uma determinada fase possível da problemática originária e convertê-la em uma tarefa eterna, ao invés de fazer amadurecer e preparar a possibilidade de novos começos.<sup>522</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 183, tradução nossa)

Nesse sentido, esta pesquisa buscou revelar que Heidegger, por meio de um questionar o sentido do Ser a partir das estruturas finitas e ontológicas da *transcendência, mundo e*

<sup>520</sup> Cf. HEIDEGGER, *op.cit.*, 2007a, p. 123.

<sup>521</sup> Cf. HEIDEGGER, *op.cit.*, 2012a, p. 162.

<sup>522</sup> “No sólo hoy y no por casualidad, nosotros, los seres humanos, tendemos a tomar erróneamente como lo central de la filosofía lo interesante o lo cercano, y cuando lo central es comprendido, sentimos la tentación de absolutizarlo de golpe y, de modo ciego, fijar una determinada fase posible de la problemática originaria y convertirla en una tarea eterna, en vez de hacer madurar y preparar la posibilidad de nuevos orígenes.” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 183)

liberdade do *Dasein*, pretendeu elaborar uma metafísica mais autêntica<sup>523</sup>, sobretudo mais humilde, que não se utiliza de argumentos que estão fora da possibilidade de compreensão do *ser-aí*, mas que se autossustenta a partir dos limites da própria finitude do *Dasein*. Como afirma o autor: “Visto que filosofar é essencialmente uma questão da finitude, toda concreção da filosofia fática deve ser vítima também do fático”<sup>524</sup> (HEIDEGGER, 2007b, p. 183, tradução nossa).

Desse forma, a título de encerramento, esta pesquisa quer ressaltar também que a questão da finitude nos escritos de Heidegger de 1927-1930 desatrela-se das discussões a respeito da aceitação do caráter irremediável da morte apresentadas em *Ser e Tempo*, e passa a centrar-se efetivamente na possibilidade de uma relação de unidade entre *ser-aí* e mundo (“ser-no-mundo”) que garanta a abertura e entrada dos entes por meio da liberdade do *Dasein*, que os desvela e os “deixa-ser” o que são a partir de seu ser. Tal mudança de perspectiva na questão da finitude é importante, pois afasta da “Metafísica do *Dasein*” toda tendência antropologizadora que possa submeter o *ser-aí* a um pessimismo com relação às limitações de seu conhecer e à sua existência finita. Considerando a finitude como um horizonte de compreensão na qual o *Dasein* possibilita – a partir de suas estruturas ontológicas da transcendência, mundo e liberdade – a abertura e entrada dos entes no mundo, Heidegger revela o caráter privilegiado do *ser-aí* que, apesar de finito, possui a tarefa grandiosa de se ocupar da questão da compreensão do sentido do Ser:

No começo (...), nós vimos o homem como um ente entre outros, iníquo, frágil, impotente, fugidio, um pequeno recanto no todo do ente. Agora, visto a partir do fundamento de sua essência, a partir da liberdade, fica claro para nós o descomunal e maravilhoso, o fato de que ele existe como o ente, no qual o ser do ente e, com isso, esse ente na totalidade se tornam manifestos. Ele é aquele ente, em cujo ser mais próprio e em cujo fundamento essencial *acontece a compreensão do ser*. (...) Esse elemento descomunal, com o qual tomamos contato aí efetivamente e que nós efetivamente somos, só pode ser algo tal como o que há de mais finito.<sup>525</sup>

Sendo assim, tal finitude entendida como horizonte de compreensão que possibilita a entrada e abertura dos entes no mundo por meio da transcendência, mundo e liberdade do *Dasein*, levará Heidegger para a questão das discussões sobre a verdade como *ἀληθεία*, isto é, como “desencobrimento”. Neste contexto, ressalta o autor: “Nessa finitude, dá-se a reunião existente dos contedores no interior do ente e, por isso, a *ocasião* e a *possibilidade do*

<sup>523</sup> Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 1962, p. 12.

<sup>524</sup> “Puesto que filosofar es esencialmente una cuestión de la finitud, toda concreción de la filosofía fática debe caer víctima también de lo fáctico.” (HEIDEGGER, *op. cit.*, 2007b, p. 183)

<sup>525</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012a, p. 163.

*irromper dissociado e da irrupção do ente em sua multiplicidade e pluralidade. Aqui reside ao mesmo tempo o problema da verdade como desencobrimento*<sup>526</sup>. Desse modo, Heidegger inaugurará um novo enfoque em suas reflexões: a verdade como encobrimento/desvelamento do Ser. Enfoque este que marca o fim da etapa da “Metafísica do *Dasein*” e de sua proposta de radicalização dos conceitos de transcendência, mundo e liberdade, a partir da finitude do *Dasein*.

---

<sup>526</sup> HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012a, pp. 163-164.

## REFERÊNCIAS

### a) Primárias:

HEIDEGGER, Martin. *A Essência da Liberdade Humana: introdução à Filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012a.

\_\_\_\_\_. *A Essência do Fundamento*. Edição Bilíngue. Lisboa: Edições 70, 2007a.

\_\_\_\_\_. *Introducción a la Filosofía*. Trad. Manóel Jiménez. Madrid: Ediciones Fronesis Cátedra Universitat de Valencia, 2001.

\_\_\_\_\_. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Bloomington: Indiana University Press, 1962.

\_\_\_\_\_. *Letter on Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

\_\_\_\_\_. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2011.

\_\_\_\_\_. *Phenomenological Interpretation of Kant's "Critique of Pure Reason"* trans. Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *Princípios metafísicos de la Lógica*. Madrid: Editorial Síntesis, 2007b.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012b.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Essência da Verdade*. Tradução de Carlos Morujão. Porto: Porto Editora, 1995.

\_\_\_\_\_. *The Basics Problem of Phenomenology*. Bloomington: University Indiana Press, 1982.

### b) Secundárias:

BRAGA, Armin; SOUZA JÚNIOR, N. J. Finitude e Transcendência na etapa da “Metafísica do *Dasein*” (1927-1930). In: *Revista Ideação*, Bahia, v. 1, nº 38, pp. 159-175, 2018.

CARR, David. Heidegger on Kant on transcendence. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (orgs.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

CROWELL, Steven. Conscience and reason: Heidegger and the grounds of intentionality. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (orgs.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff. Introduction. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (orgs.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

DAHLSTROM, Daniel. Transcendental truth and the truth that prevails. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (orgs.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

FIGAL, Günter. *Fenomenologia da Liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2005.

HAUGELAND, John. *Letting Be*. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (orgs.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

JARAN, François. *La métaphysique du Dasein: Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927/1930)*. Bucarest: Zeta Books, 2010a.

\_\_\_\_\_. Una metafísica como remedio a la “desolación total de la situación filosófica” de los años 1920 (Martin Heidegger, Max Scheler). *Pensamiento*: España, n.º. 241, pp. 389-407, 2008.

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

HARRIES, Karsten. The descent of the ‘Logos’. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (orgs.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

HOFMANNSTHAL, Hugo Von. *Der Tor undo der Tod (1906)*. Montana: Kessing Publisher, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura (I)*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KISIEL, Theodore. The Demise of Being and Time: 1927-1930. In: POLT, Richard. *Heidegger’s Being and Time: critical essays*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

LAFONT, Cristina. Heidegger and the synthetic a priori. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (orgs.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

MALPAS, Jeff. Heidegger’s Topology of Being. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (orgs.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

MORAN, Dermot. Heidegger’s transcendental phenomenology in the light of Husserl’s project of first philosophy. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (orgs.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e Tempo*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

SCHNELL, Alexander. *De l'existence ouverte au monde fini : Heidegger 1925-1930*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

SOUZA JUNIOR, N. J. *Da transcendentalidade do Da-sein à verdade da essência: caracterização dos momentos estruturantes da filosofia de Heidegger entre o final da década de 20 e o início da década de 30*. 2006, 237 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Porto Alegre: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

WEISCHEDEL, Wilhelm. Das Licht des Nichts. In: WELTE, Bernhard. *La luce del nulla*. Queriniana: Brescia, 1990.

ZILLES, Urbano. *Teoria do Conhecimento*. Rio Grande do Sul: Edipucrs, 1994.