



FINITUDE E TRANSCENDÊNCIA NA ETAPA DA “METAFÍSICA DO *DASEIN*” (1927-1930)

ARNIN ROMMEL PINHEIRO BRAGA¹ E NELSON JOSÉ DE SOUZA JÚNIOR²

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 totalizante de sua filosofia. Neste sentido, este artigo busca abordar a questão da finitude a partir da etapa do pensamento heideggeriano conhecida como a “Metafísica do *Dasein*” (1927-1930). Em outras palavras, abordaremos como a questão do desvelamento do ser no horizonte da finitude vai se deslocando do âmbito estrito do *Dasein* como “cuidado” (*Sorge*) e “ser-para-a-morte”, para ser abordada de uma maneira mais ampla no conceito de “transcendência”, que garante uma relação de unidade intencional entre *Dasein* e mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger. Transcendência. Finitude. Ser-no-mundo.

ABSTRACT: One of the main themes of Heidegger's thought is about the problem of finitude as the horizon of manifestation of being. However, it gains a new aspect and evolves at each stage of the author's thought, which makes it difficult to deal with this topic from a totalizing vision of his philosophy. In this sense, this article seeks to address the question of finitude from the stage of Heideggerian thought known as the "Metaphysics of *Dasein*". In other words, we will address how the questioning of unveiling of being on the horizon of finitude is shifted from the strict theme of *Dasein* as “care” (*Sorge*) and "being-toward-death", to be addressed in a broader way in the concept of "transcendence", which guarantees a relationship of intentional unity between *Dasein* and the world.

KEYWORDS: Heidegger. Transcendence. Finitude. Being-in-the-world.

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*, publicada em 1927. 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 *Dasein*. Ao longo das páginas de *Ser e tempo*, é possível notar como Heidegger fundamenta essa unidade de compreensão na

¹ Professor de Filosofia para o Ensino Médio no Colégio Salesiano Nossa Senhora do Carmo, Ananindeua (PA). Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: arninbraga@gmail.com.

² Professor Adjunto de Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: nsouzajr@yahoo.com.br.

finitude a partir da constituição ontológica fundamental do “cuidado” (*Sorge*), 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 “cuidado” 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 suprema que é a morte, para centrar-se na possibilidade de uma abertura de 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 intencional entre *Dasein* 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 sobre a transcendência do *Dasein*. Neste sentido, este artigo visa especificar como Heidegger estabelece esse movimento de radicalização da questão do ser em sua etapa da “Metafísica do *Dasein*” – isto é, a partir dos escritos imediatamente posteriores a publicação de *Ser e tempo* e anteriores a obra de 1930, *Sobre a essência da verdade*, mais precisamente nas obras *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (2000), *As fundações metafísicas da lógica* (2007b) e *A essência do fundamento* (2007a) – revelando em que consiste a transcendência do *Dasein* e como ela fornece as condições de possibilidade para se pensar radicalmente o “cuidado” como o constitutivo que permite uma união intencional entre *Dasein* e mundo, a partir do conceito de “ser-no-mundo”.

1. 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* – o “cuidado” –, a obra *Ser e tempo* foi recebida por seus contemporâneos³ não como um tratado ontológico, mas como uma obra

³ François Jaran destaca 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 a *Ser e tempo* como uma obra de antropologia filosófica que se afastava do método fenomenológico postulado por ele. (Cf. JARAN, 2010a, pp. 33-44).

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 *Dasein* entendido como “cuidado” 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. Como afirma Jaran:

A questão do ser que ocupa a importante introdução ao trabalho (1-8) foi muitas vezes negligenciada a favor de questões mais secundárias como ansiedade, morte ou “impessoal”. As análises finas desses fenômenos complexos acabaram por sombrear a questão que constitui o objetivo próprio da análise existencial do *Dasein*. (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 do 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 angustia, 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)

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 do “cuidado” para o âmbito da “transcendência”? Estaria ocorrendo aqui uma ruptura radical 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* como uma etapa secundária – coube a François Jaran, em sua obra *La métaphysique du Dasein – Heidegger et la possibilité de la métaphysique 1927-1930* (2010a), a empresa de clarificar essas questões e

identificar nos escritos de 1927-1930 um momento autônomo do pensamento de Heidegger chamado “Metafísica do *Dasein*”⁴.

Segundo Jaran, a partir de 1927 Heidegger buscará propor uma reflexão sobre o sentido do ser que escape de uma errônea interpretação baseada na antropologia filosófica, afirmando que, quando se trata de questionar o ser do homem, 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 (JARAN, 2010a, p. 49). Para 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 (JARAN, 2010a, p. 28). No entanto, estas aclarações foram negligenciadas pelos primeiros receptores de *Ser e tempo*, o que fez com que Heidegger, naquele mesmo ano de 1927, começasse uma radicalização dos temas abordados em *Ser e tempo*, como uma forma de preencher as lacunas de interpretação deixadas por sua ontologia fundamental.

Deste modo, 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 “cuidado” e “ser-para-a-morte” e passa a abordá-la com cada vez mais frequência a partir do termo “transcendência”, não ocorre um abandono radical do exposto em *Ser e tempo*, mas sim, uma radicalização da problemática da questão do sentido do ser ali iniciada. 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” (JARAN, 2010a, p.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)

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. Em outras palavras, após a publicação de *Ser e tempo*, Heidegger buscará preencher as lacunas deixadas pelas

⁴ Vale ressaltar também que tal aprofundamento na chamada etapa da “Metafísica do *Dasein*” efetuado por Jaran só foi possível graças à publicação das obras 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, 2010a, p. 33)

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: não é a metafísica que deve ser entendida e definida a partir das estruturas do homem, mas é a busca pela essência da metafísica que revelará e permitirá a definição de uma essência do ser humano a partir de seu ser mais próprio (JARAN, 2010a, p. 53).

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*. (JARAN, 2010a, p. 53, tradução nossa)

A “Metafísica do *Dasein*” deve ter seu ponto de partida na finitude do *Dasein*. 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*” e suas reflexões sobre a transcendência, entendida como a condição de possibilidade da intencionalidade que concebe a unidade entre *Dasein* e mundo (“ser-no-mundo”) e que desconstrói a relação tradicional de sujeito e objeto. Neste sentido, em seu curso de 1927, intitulado *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1982), Heidegger assim definirá a transcendência: “A intencionalidade é a *ratio cognoscendi* de transcendência. A transcendência é o *ratio essendi* da intencionalidade em seus diversos modos” (HEIDEGGER, 1982, p. 65, tradução nossa). E continua: “Em termos kantianos, a transcendência torna-se a condição da positividade da intencionalidade” (HEIDEGGER, 1982, p. 314, tradução nossa). Concluindo que: “Como o traço básico da estrutura ontológica do *Dasein*, a transcendência pertence à existencialidade da existência” (HEIDEGGER, 1982, p. 162, tradução nossa).

Sendo assim, fica claro como todo o contexto de más interpretações da obra *Ser e tempo* 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 do “cuidado” 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*: o “cuidado” 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 o “cuidado” e para a própria unidade intencional entre *Dasein* 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. A transcendência do *Dasein* como unidade intencional com o mundo

Apenas alguns meses após a publicação de *Ser e tempo*, Heidegger já se aprofunda na reflexão sobre a transcendência do *Dasein* a partir de seu curso do semestre de verão intitulado *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Onde, a partir do §20, o autor se ocupará da questão das condições de possibilidade de uma compreensão do sentido do ser a partir da temporalidade (HEIDEGGER, 2000, p. 330). E será no cerne desta questão que a problemática da transcendência começará a ser abordada.

Primeiramente, Heidegger afirmará que a compreensão em geral se caracteriza como uma determinação originária da existência do *Dasein* (HEIDEGGER, 2000, p. 330), visto que ele sempre está em uma relação de compreensão com o mundo, seja esta compreensão temática e intelectual, ou atemática e prática. Para o autor, 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”. 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 *Dasein* 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 entes humanos, 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. (HEIDEGGER, 2000, p. 334, tradução nossa)

Desse modo, uma compreensão mais originária do sentido do ser e do próprio ser do *Dasein* precisa superar uma relação baseada nos conceitos de sujeito e objeto, e deve passar por uma relação de unidade entre *Dasein* e mundo, a partir da estrutura ontológica de “ser-no-mundo”, que também revela modos de *ser-com*: *ser-com* os outros entes humanos 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 a outros seres humanos. Do mesmo modo que o *Dasein* nunca é primeiramente *ser-com* os outros, para, em um segundo momento, encontrar-se com os objetos (HEIDEGGER, 2000, p. 334). A compreensão dos entes intramundanos humanos e não humanos 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”.

A partir desse momento, Heidegger buscará elucidar a condição de possibilidade que garante esta relação de unidade entre *Dasein* e mundo por meio da estrutura fundamental de “ser-no-mundo”. Nesse sentido, primeiramente o filósofo em questão afirmará que “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 (...)*” (HEIDEGGER, 2000, p. 354, tradução nossa). E como entender esta afirmação? Segundo o autor, esta relação de unidade entre mundo e *Dasein* só pode ser entendida através do caráter de *em-vista-de (Umwillen)* do *Dasein*. Em seu poder-ser mais próprio, o *Dasein* 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 em que o *Dasein* existe como ente, na medida em 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. Dá-se a si mesmo a tarefa de interpretar como ele está a respeito de seu poder-ser. (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 entes humanos 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 (HEIDEGGER, 2000, p. 355). 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*.

Heidegger afirma 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: o “mundo”. Nota que este “mundo” 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 revela que neste *em-vista-de*, tanto o mundo quanto o “si mesmo”, estão unidos no *Dasein* graças a sua estrutura de “ser-no-mundo”. Ele chega, então, à conclusão de que 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 (HEIDEGGER, 2000, p. 356), ou 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 (HEIDEGGER, 2000, p. 356). 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) (HEIDEGGER,

2000, pp. 356-357). No entanto, Heidegger afirma que o conceito de transcendência deve ser entendido a partir da temporalidade. E se análise da temporalidade revela que o fato fenomenológico fundamental é o existir do *Dasein*, e neste existir já surge 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 deve transcender, sobrepassar, para chegar a ela. O “mundo” não pode ser entendido como o “transcendente” por estar supostamente 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*” (HEIDEGGER, 2000, p. 357, tradução nossa).

Sendo assim, quando Heidegger expõe em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* o sentido ontológico autêntico da transcendência (HEIDEGGER, 2000, p.357), 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 ao próprio *Dasein*. 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 entes humanos 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 entes humanos e dos demais entes intramundanos não humanos se desvela, 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” (SOUZA JUNIOR, 2006, p. 25). 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 *Dasein* 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, o autor em questão apresenta uma análise mais radical do conceito de transcendência, com o objetivo de esclarecer melhor a relação entre o que transcende e o transcendente. Dessa forma, ele inicia sua investigação no curso de 1928 com as seguintes perguntas: “Qual é o significado geral dessa palavra? O que quer dizer o conceito verbal e filosófico desse termo?” (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 a 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, *transcendência* 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. (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.

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 à 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 consciência (HEIDEGGER, 2007b, p. 189). 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*” (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 (HEIDEGGER, 2007b, p. 189).

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” (HEIDEGGER, 2007b, p. 190), 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” (DAHLSTROM, 2007, p. 66, tradução nossa).

Com relação à 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” (HEIDEGGER, 2007b, p. 190, tradução nossa). Em contraposição a isso, o transcendente pode ser entendido tanto no 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 (MALPAS, 2007, p. 127). Em outras palavras, o transcendente é o incondicionado, inalcançável, o que está além do mundo, o que nos excede. 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. 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” (HEIDEGGER, 2007b, p. 190).

Vale ressaltar que, segundo o filósofo em questão, 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 (HEIDEGGER, 2007b, p.191). 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. E nem se pode afirmar que a transcendência é simplesmente o termo que expressa o que excede e é inacessível ao conhecimento finito (HEIDEGGER, 2007b, p. 194). 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” (HEIDEGGER, 2007b, 195, tradução nossa).

Com isso, o autor ressalta que é incorreto 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 (HEIDEGGER, 2007b, p. 195).

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” (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. 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* ultrapassa-se a si mesmo e, neste ultrapassamento, passa a compreender o seu ser mais próprio, revela-se também o ser dos entes. O conjunto unitário na 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 *Dasein* 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 mesmo, que previamente se saltou, se contraponha como ente ao *Dasein* e seja apreendido como contraposto. (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 *Dasein* 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 compreensão 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. Desse modo, Heidegger conclui que na transcendência o *Dasein* ultrapassa o ente e, ao mesmo tempo, manifesta o ente neste ultrapassamento. O *Dasein* 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.

Desse modo, até aqui Heidegger esclarece o que é a “transcendência” (um superar ao ente mesmo), e quem é “o que transcende” (o *Dasein* em sua constituição fundamental). Mas e o “transcendente”, ou seja, o lugar ou realidade para onde se remete esta superação? Para o autor em questão, este “para onde” 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 *Dasein* 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. 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” ele 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. (...) Para onde o sujeito transcende é o que chamamos *mundo*” (HEIDEGGER, 2007b, p. 195, tradução nossa).

Sendo assim, como a transcendência é um comportamento fundamental do *Dasein*, e como este comportamento originário de superação vai em direção ao “mundo” entendido como conjunto de relações originado 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 (HEIDEGGER, 2007b, p. 196).

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 escrito, Heidegger resume de forma profunda as reflexões sobre o tema da transcendência realizadas por ele até então. Deste modo, a partir desta obra de 1929, a transcendência aparece como o “recinto” (HEIDEGGER, 2007a, p. 35), 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 a aquela realizada no curso de 1928, no entanto, agora com novos e mais profundos matizes. Segundo ele, transcendência significa

“ultrapassagem” (HEIDEGGER, 2007a, p.35). 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.

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” (HEIDEGGER, 2007a, p.39). Deste modo, na transcendência o *Dasein* ultrapassa a si mesmo e chega a seu próprio ser, além de chegar também a aquilo que ele não é, ou seja, os demais entes. Dito de outro modo, é na transcendência que o *Dasein* 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.

Neste sentido, o autor em questão afirma uma vez mais que a transcendência como ultrapassagem não é um comportamento secundário do *Dasein*, mas é a “(...) constituição fundamental deste ente antes de todo comportamento” (HEIDEGGER, 2007a, p.37). 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 *Dasein* 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. Transcendência é a essência do *Dasein* (HEIDEGGER, 2007a, pp. 37-39).

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” (HEIDEGGER, 2007a, p.39). Então, o que é ultrapassado pelo “ser-aí” na transcendência? Segundo o filósofo em questão: “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” (HEIDEGGER, 2007a, p.39). Na transcendência, o *ser-aí* ultrapassa a si mesmo e chega a seu próprio ser, além de chegar também a aquilo que ele não é, ou seja, os demais entes.

Sendo assim, o filósofo em questão afirma que o “transcendente” (aquele que ultrapassa) é o *Dasein*; aquilo que é “ultrapassado” é o próprio *Dasein* em seu ser, que neste

ultrapassamento de si mesmo, já ultrapassa também aos demais entes. Já o mundo, é tanto o “transcendente” (pois está em unidade com o *Dasein*) quanto “a direção” na qual esta ultrapassagem se dirige. Ele é o “em direção ao qual” (HEIDEGGER, 2007a, p.39) o *Dasein* transcende. Para o autor, em toda ultrapassagem os entes sempre já estão ultrapassados por uma totalidade. 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” (HEIDEGGER, 2007a, p.41). 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 *Dasein* 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 união intencional entre *Dasein* e mundo a partir da transcendência, que como foi afirmado em *A essência do fundamento*, é fundamentalmente “ser-no-mundo”.

Considerações finais

A partir das reflexões sobre a transcendência elaboradas durante a etapa da “Metafísica do *Dasein*”, Heidegger encontra as condições de possibilidade para que possa existir uma relação de “cuidado” que unifique intencionalmente o *Dasein* 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 a uma realidade exterior a ele, 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-junta-a (bei)* os demais entes intramundanos não humanos. De tal forma que, a partir da transcendência do *Dasein*, é possível entender uma relação de unidade entre *Dasein* e mundo que radicaliza a

estrutura 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”.

Tal análise sobre a transcendência realizada por Heidegger em seus escritos de 1927-1930, revela 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”. Na “Metafísica do *Dasein*”, a finitude como condição de possibilidade para existir uma estrutura unitária entre *Dasein* e mundo a partir do “cuidado”, já não mais se fundamenta no caráter irremediável de “ser-para-a-morte” do *Dasein*, mas tem sua base na transcendência do mesmo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DAHLSTROM, D.. Transcendental truth and the truth that prevails. In: CROWELL, S.; MALPAS, J, (orgs.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007. pp. 66-76.

HEIDEGGER, M. *A essência do fundamento*. Edição bilíngue. Lisboa: Edições 70, 2007a.

_____. *Los problemas fundamentales de la fenomenologia*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

_____. *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Editorial Síntesis, 2007b.

_____. *The basics problems of phenomenology*. Bloomington: University Indiana Press, 1982.

JARAN, François. *La métaphysique du Dasein: Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927/1930)*. Bucarest: Zeta Books, 2010a.

_____. 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, pp. 389-407.

_____. Toward a metaphysical freedom: Heidegger’s project of a metaphysics of *Dasein*. In: *International Journal of Philosophical Studies*, v.18, n. 2, 2010b, pp.205-227.

MALPAS, J. Heidegger’s topology of being. In: CROWELL, S.; MALPAS, J. (orgs.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007, pp. 122-139.

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.