



DO PROBLEMA DA TRANSCENDÊNCIA ENQUANTO QUESTÃO DA ESSÊNCIA DO FUNDAMENTO EM MARTIN HEIDEGGER

do transcender do *Da-sein* enquanto
formador de mundo

FROM THE PROBLEM OF TRANSCENDENCE AS A
QUESTION OF THE ESSENCE OF THE FOUNDATION IN
MARTIN HEIDEGGER

of the transcendence of *Da-sein* as *world-former*

Luiz Carlos Mariano da Rosa¹
Secretaria de Educação do Estado de São Paulo

¹ Doutor em Filosofia pela Selinus University of Science and Literature (UNISELINOS – Londres / Inglaterra).
E-mail: marianorosa@prof.educacao.sp.gov.br.
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0084141477309738>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7649-2804>.



RESUMO: Detendo-se no problema da transcendência enquanto questão da essência do fundamento em Martin Heidegger, o Prof. Luiz Carlos Mariano Da Rosa, em consonância com o princípio hermenêutico-fenomenológico-ontológico-existencial, aborda o *Principium Rationis Sufficientis* de Leibniz e o problema do fundamento enquanto correlação envolvendo essência da verdade e essência da transcendência através de uma construção teórico-conceitual que encerra a transcendência enquanto ser-no-mundo em uma relação que converge para o transcender do *Da-sein* em sua essência enquanto *formador de mundo*. Assinalando a *transcendência como liberdade para o fundamento*, o artigo mostra que, segundo Heidegger, constituindo o *fundar* a relação originária envolvendo a liberdade “para-com” o fundamento, tal relação implica que, fundando, a mesma *dá* liberdade e *toma* fundamento, cujo *fundar*, radicado na transcendência, envolve uma multiplicidade de modos, dentre os quais o *fundar* impõe-se como “erigir”, “tomar-chão” e “fundamentar”, convergindo para o acontecimento envolvendo *um mundo como mundo* na liberdade para um “*ser da distância*”.

Palavras-chave: Transcendência. Fundamento. Verdade. Liberdade. Martin Heidegger.

ABSTRACT: Focusing on the problem of transcendence as a question of the essence of the foundation in Martin Heidegger, Prof. Luiz Carlos Mariano Da Rosa, in line with the hermeneutic-phenomenological-ontological-existential principle, addresses Leibniz's *Principium Rationis Sufficientis* and the problem of foundation as a correlation involving the essence of truth and the essence of transcendence through a theoretical-conceptual construction that encloses transcendence as being-in-the-world in a relationship that converges to the transcendence of *Da-sein* in its essence as world-forming. Pointing out *transcendence as freedom for the foundation*, the article shows that, according to Heidegger, constituting the *founding* of the original relationship involving freedom “to-with” the foundation, such a correspondence implies that, founding, it *gives* freedom and *takes* foundation, whose *founding*, rooted in transcendence, involves a multiplicity of modes, among which *founding* imposes itself as “erecting”, “taking ground” and “founding”, converging to the event involving a world as a world in freedom for a “*being from a distance*.”

Key-words: Transcendence. Foundation. True. Freedom. Martin Heidegger.

Introdução

Tornando-se conhecido através de Leibniz na questão do *Principium Rationis Sufficientis*, o problema do fundamento, contudo, escapa à referida fórmula, segundo Heidegger, que assinala que se a redução da sua expressão encerra a estrutura *nihil est sine ratione*, a saber, “nada é sem razão (fundamento)”, a transposição positiva implica *omne ens habet rationem*, ou seja, “todo ente tem uma razão (fundamento)”. Dessa forma, detendo-se na possibilidade de questionar a essência do fundamento em um movimento capaz de se sobrepor ao caráter de uma “representação” indeterminada e geral, Heidegger recorre ao *principium rationis*, tendo em vista que Leibniz em sua construção teórico-conceitual expõe uma determinação da verdade em seu sentido primeiro e geral em virtude de sua intenção de demonstrar a relação entre *principium rationis* e *natura veritates*.

Entes sem fundamento (sem razão), eis o que se impõe diante da “anulação” ou “invalidação” do *principium rationis*, o que implica que há algo verdadeiro irreduzível a identidades, segundo Leibniz, que concebe a verdade como verdade da enunciação (proposição) em uma construção teórico-conceitual que se mantém sob a égide da interpretação de Aristóteles.

Nesta perspectiva, se a delimitação da essência da verdade como caráter da enunciação consiste em uma construção ineludível, independentemente da sua formulação em particular, constitui-se, contudo, como derivada, segundo a interpretação de Heidegger, que designa como *verdade ôntica* a verdade da proposição que guarda raízes nas fronteiras da revelação antepredicativa do ente e cuja emergência implica uma verdade *mais originária* (desvelamento), em cuja construção o que se impõe a revelação antepredicativa é o fato de que ao âmbito revelador escapa primariamente ao caráter de uma pura representação (intuição). Assim, a determinação da verdade ôntica como verdade proporcional enquanto “união da representação” converge para a caracterização da verdade antepredicativa como intuição.

Dessa forma, tendo em vista a correlação envolvendo a *diferença* de ser e ente enquanto diferença ontológica, verdade ôntica e verdade ontológica fazem parte essencialmente uma da outra, convergindo para uma perspectiva que assinala que, se a essência do fundamento encerra uma relação interna com a essência da verdade, ao problema do fundamento se impõe a essência da transcendência enquanto “onde” ou *locus* do emergir da possibilidade interna da essência da verdade em uma construção teórico-conceitual que assinala a transformação da questão da essência do fundamento no *problema da transcendência*.

Detendo-se na transcendência enquanto ser-no-mundo e a questão da essência do fundamento, o artigo assinala o transcender do *Da-sein* em sua essência enquanto *formador de mundo*, cuja



construção sublinha que, vindo ao encontro do próprio ser-aí como ente que ele é em uma relação instaurada entre o ente e ele mesmo como ele mesmo, a transcendência perfaz a mesmidade, tendo em vista que o *Da-sein* constitui-se como um ente que encerra a condição que envolve um estar sempre previamente ultrapassado em direção de uma totalidade.

Nesta perspectiva, se, guardando o significado envolvendo o ente em sua totalidade, mundo corresponde ao decisivo “como”, segundo o qual há a manifestação do ser-aí humano e a instauração da relação do *Da-sein* enquanto tal com o ente, de acordo com Heidegger, o artigo salienta que, dessa forma, à transformação que Kant instaura através da *Crítica da Razão Pura*, impõe-se a interpretação que atribui ao conceito de mundo o caráter compreensivo transcendental enquanto ontológico em relação as coisas como fenômenos em um processo que se sobrepõe ao sentido de um encadeamento ôntico das coisas em si.

Detendo-se na relevância metafísica do significado de *kósmos, mundus*, mundo, Heidegger sublinha o sentido que tem em vista a interpretação do *Da-sein* em um movimento que evolve a sua referência ao ente em sua totalidade, cuja formação do conceito envolve primeiramente a significação que encerra o “como” do ente em sua totalidade em um processo que assinala que sua relação com o *Da-sein* impõe-se a compreensão circunscrita as fronteiras de um modo indeterminado.

Tendo em vista consistir naquilo em cuja ultrapassagem à mesmidade impõe-se primeiramente o temporalizar-se, o mundo constitui-se como o que *em-vista-de-que* o *Da-sein* existe, na medida em que o mundo guarda caráter fundamental do *em-vista-de*, convergindo, nesta perspectiva, enquanto a respectiva totalidade do *em-vista-de* de um *Da-sein*, para o mundo enquanto mundo posto pelo *Da-sein* diante de si mesmo, cujo pôr-diante-de-si-mesmo de mundo constitui o projeto originário envolvendo as possibilidades do *Da-sein*. Assim, se o revelar-se do ente enquanto possibilidade implica o entrar no mundo, a *entrada no mundo (Welteingang)* do ente escapa ao sentido de algo que ocorre no ente que entra no mundo senão que envolve algo que “acontece” “com” o ente e cujo acontecer corresponde ao existir do *Da-sein* que, como existente, transcende.

Assinalando a *transcendência como liberdade para o fundamento* em um processo cujo fundar consiste em “erigir”, “tomar-chão” e “fundamentar”, o artigo sublinha o acontecimento envolvendo *um mundo como mundo* na liberdade para um “*ser da distância*”, na medida em que ao mundo impõe-se um dar-se ao *Da-sein* como a respectiva totalidade do *em-vista-de-si-mesmo* em um movimento que implica o *em-vista-de* um ente que é co-originariamente enquanto “ser-junto-do” como puramente subsistente, e enquanto “ser-com” envolvendo o *Da-sein* de outros e o “ser-para” si-mesmo.

Dessa forma, o que se impõe como liberdade não é senão o que, de acordo com a sua essência, antecipa e no antecipar projeta algo como “em-vista-de” em um processo no qual, constituindo a transcendência, guarda possibilidade de manifestar-se como causalidade no *Da-sein*, cuja explicitação



implica, contudo, no que tange ao fundamento, uma determinada compreensão, convergindo para a identificação da liberdade enquanto transcendência como a origem do fundamento.

Nesta perspectiva, constituindo o *fundar* a relação originária envolvendo a liberdade “para-com” o fundamento, tal relação implica que, fundando, a mesma *dá* liberdade e *toma* fundamento, cujo *fundar*, radicado na transcendência, envolve uma multiplicidade de modos, dentre os quais o *fundar* impõe-se como “erigir”, “tomar-chão” e “fundamentar”. Tendo em vista os modos de fundar em questão, a transcendência consiste, simultaneamente, o que excede e o que priva, na medida em que a privação converge para a obrigatoriedade do ante-(pro)-jeto que se mantém projetado em virtude de seu imperar nas fronteiras do âmbito existencial do *Da-sein*.

Assim, desvelando-se a transcendência, propriamente, como origem do fundar em um movimento que envolve o eclodir em seu originar-se, na sua triplicidade, ao fundamento impõe-se como significado *possibilidade, chão, legitimação*, convergindo o fundar da transcendência para o causar que causa, enquanto originariamente unifica, o todo em que o *Da-sein* sempre deve poder existir, *consistindo* a liberdade, desse modo, liberdade para o fundamento.

1 Do *Principium Rationis Sufficientis*² de Leibniz e o problema do fundamento³ enquanto correlação envolvendo essência da verdade e essência da transcendência⁴

Tornando-se conhecido através de Leibniz na questão do *Principium Rationis Sufficientis*, o problema do fundamento, contudo, escapa à referida fórmula, segundo Heidegger, que assinala que se a redução da sua expressão encerra a estrutura *nihil est sine ratione*⁵, a saber, “nada é sem razão

² “Princípio de razão suficiente”, conhecido como *der Satz vom zureichenden Grund*, em alemão.

³ “*Grund* provém de um antigo verbo que significa ‘moer’. Originalmente significava ‘areia, solo arenoso, terra’. Adquiriu uma variedade de sentidos e corresponde, aproximada se não exatamente, a ‘solo, terra; lote (de construção); campo; fundo, leito (de mar); fundação, profundezas, base; razão, causa’” (Inwood, 2002, p. 74). Cabe registrar, dessa forma, a advertência de Stein, que assinala que “o que a língua alemã exprime com o mesmo termo *Grund* deve ser expresso no vernáculo umas vezes por *fundamento*, outras por *razão*” (In: Heidegger, 1996, p. 114, N., grifos do autor).

⁴ Vocábulo que guarda raízes nas fronteiras do termo latino “*trânscondö, is, êre, dí, sum (trans, scando)*”, cuja etimologia implica “elevar-se acima de, passar por cima, subir, escalar”, correspondendo a “passar de um lugar a outro, passar de uma coisa a outra”, além de “transpor, ultrapassar, passar para, atravessar” em uma construção que encerra “*trans*” (preposição do caso acusativo), que significa “para o outro lado de, além de (com ou sem movimento)”, e “*scando*” – “*scandö, is, êre, dí, sum*” - (verbo transitivo e intransitivo), que indica o sentido envolvendo “subir” e “trepar, escalar” (Dicionário editora de latim-português, 2001).

⁵ Versão latina Do “Princípio de Razão Suficiente” elaborada pelo filósofo alemão Christian Wolff e cuja transposição, *Nihil est sine ratione*, implica *cur potius sit quam non sit*, que corresponde ao sentido envolvendo “pela qual é em lugar de não ser”.

(fundamento)”, a transposição positiva implica *omne ens habet rationem*, ou seja, “todo ente tem uma razão (fundamento)”, cuja proposição se detém no ente através de uma perspectiva que acena com a razão (fundamento) e se sobrepõe à determinação da essência do fundamento, haja vista o caráter evidente que emerge da sua construção proposicional enquanto “representação” em um processo que indica o apelo do princípio da razão no que concerne a essência não esclarecida do fundamento, na medida em que a possibilidade da delimitação de sua principialidade guarda correspondência com a essência do fundamento sob a acepção de referencialidade.

Dessa forma, detendo-se na possibilidade de questionar a essência do fundamento em um movimento capaz de se sobrepor ao caráter de uma “representação” indeterminada e geral, Heidegger recorre ao *principium rationis*, tendo em vista que Leibniz em sua construção teórico-conceitual expõe uma determinação da verdade em seu sentido primeiro e geral em virtude de sua intenção de demonstrar a relação entre *principium rationis* e *natura veritatis*, defendendo que o *principium rationis* guarda raízes nas fronteiras da *natura veritatis*.

Entes sem fundamento (sem razão), eis o que se impõe diante da “anulação” ou “invalidação” do *principium rationis*, o que implica, segundo Leibniz, que há algo verdadeiro irreduzível a identidades, pressupondo verdades capazes de se sobrepor a “natureza” da verdade, infringindo-a, cujo processo converge para a impossibilidade em um movimento que encerra a subsistência da verdade, na essência da qual, que guarda correspondência com a *connexio (symploké)* de sujeito e predicado, o *principium rationis* mantém raízes e, por essa razão, não se torna passível de “anulação” ou “invalidação”.

Concebendo a verdade como verdade da enunciação (proposição)⁶ em uma construção teórico-conceitual que se mantém sob a égide da interpretação de Aristóteles⁷, Leibniz determina o nexus como “in esse” do P no S (no “in esse”, porém, como “idem esse”), convergindo para a identidade como essência da verdade proposicional⁸, cujo sentido se sobrepõe a mesmidade vazia de algo consigo

⁶⁶ “Constitutiva da estruturalidade argumentativa, a proposição é a representação lógica do juízo, que estabelece uma relação determinada entre dois ou mais termos sujeito e predicado, que pode assumir o caráter de verdadeira ou falsa, ato de afirmação ou negação da identidade representativa de dois conceitos, em suma, convergindo, enfim, para a classificação que Aristóteles impõe, identificando-a como universal ou particular, se o atributo (que distingue-se como gênero, espécie, diferença, próprio e acidente) remete ao sujeito como um todo ou se guarda relação com parte dele apenas.” (Mariano da Rosa, 2011a, p. 102)

⁷ Segundo Heidegger (2005, p. 282), “três teses caracterizam a apreensão tradicional da essência da verdade e a opinião gerada em torno de sua primeira definição: 1. O ‘lugar’ da verdade é a proposição (o juízo). 2. A essência da verdade reside na ‘concordância’ entre o juízo e seu objeto. 3. Aristóteles, o pai da lógica, não só indicou o juízo como o lugar originário da verdade, como também colocou em voga a definição da verdade como ‘concordância’.”

⁸ “Because the analysis of unconcealment is an analysis of the ground of propositional truth, it should be clear that unconcealment is not to be taken as a (re)definition of propositional truth. Hence, it is essential to see that the analyses of the unconcealment of beings and the clearing of being are not being offered as definitions

mesmo e implica unidade enquanto harmonia (união) que caracteriza uma comum-unidade, constituindo verdade, segundo Heidegger (1996, p. 117), o “acordo que somente é tal enquanto concordância com aquilo que na identidade se manifesta como unido”.

Dessa forma, as “verdades” enquanto enunciações verdadeiras dispõem de uma natureza em relação a algo *em razão do qual* guardam possibilidade de constituir acordos, o que implica que em cada verdade a união que separa é o que é, encerrando o sentido que acena com o que “fundamenta-se”, convergindo para uma referência essencial na verdade no que concerne a um indício de “fundamento”, instaurando necessariamente uma correspondência entre o problema da verdade e o problema do fundamento.

Se a delimitação da essência da verdade como caráter da enunciação consiste em uma construção ineludível, independentemente da sua formulação em particular, constitui-se, contudo, como derivada, tendo em vista que a concordância do nexus com o ente e seu acordo não guardam capacidade de tornar acessível o ente, o que implica a necessidade de que o ente enquanto possível objeto (*Worüber*) de uma determinação predicativa esteja manifesto tanto em condição de anterioridade quanto em condição de disposição em relação ao processo de predicação que, para se manter sob a égide da possibilidade, deve ter raízes nas fronteiras de um âmbito revelador, caracterizado como *não predicativo*.

Because propositional modes of comportment (believing, asserting, and so on) function by determining and highlighting certain elements of our pre-propositional experience of things, they are a derivative form of comporting ourselves toward things in the world. The pre-predicative understanding of the world, Heidegger explains, is prior to any predication, and “first makes the structure of predication possible” (GA 21, 145). Thus, we can understand Heidegger’s claim that correspondence depends on a prior manifestness of the objects about which we think and assert: “beings, as the concern of any predicative determination, must already be manifest before such predication and for it... Propositional truth is rooted in a more originary truth (unconcealment), in the pre-predicative manifestness of what is, which may be called ontic truth” (P 103, translation modified). This is not only because assertions function only against the background of a pre-predicative manifestness of things, but also because things can serve as a standard for judging the adequacy of the proposition only if they are present to us prior to, and independently of, the proposition (Wrathall, 2006, p. 249).

of propositional truth. And, just as importantly, propositional truth cannot account for the unconcealment of beings and the clearing of being: ‘The correspondence or agreement of the nexus [i.e., the proposition] *with* what is, and their consequent accord, do not *as such* primarily make beings accessible. Rather beings, as the concern of any predicative determination, must already be manifest *before* such predication and *for* it.’ But if unconcealment, the “essence” of truth, is not propositional truth, Heidegger nevertheless believes that an understanding of unconcealment is essential to establishing an account of truth that can withstand anti-realism and anti-essentialism” (Wrathall, 2006, p. 242, grifos do autor).



Designando como *verdade ôntica* a verdade da proposição que guarda raízes nas fronteiras da revelação antepredicativa do ente e cuja emergência implica uma verdade *mais originária* (desvelamento)⁹, Heidegger esclarece que há a modificação do caráter da possibilidade do grau de revelação, como também dos seus modos de determinação explicativa, tendo em vista as diversas espécies e áreas do ente, o que implica um processo que encerra a distinção entre a verdade do subsistente (as coisas materiais) como *descoberta* e a verdade do ente humano enquanto *abertura* do ser-aí existente. Dessa forma, independentemente das diferenças de ambas as espécies de verdade ôntica, o que se impõe a revelação antepredicativa é o fato de que ao âmbito revelador escapa primariamente ao caráter de uma pura representação (intuição), que não se dispõe nem mesmo no caso da contemplação “estética”.

A determinação da verdade ôntica como verdade proporcional enquanto “união da representação” converge para a caracterização da verdade antepredicativa como intuição, segundo Heidegger, que assinala que um puro representar como um representar destituído de toda união predicativa guarda sua função própria para a objetivação do ente em um processo que o pressupõe como já necessariamente revelado, haja vista que a revelação ôntica é um acontecimento que envolve um “sentir-se situado em meio ao ente” através de um movimento que encerra disposição de humor, impulsividade e comportamentos e que implica um “sentimento de situação” (Heidegger, 1996, p. 118).

Assim, embora tais comportamentos estejam correlacionados no “sentimento de situação” que implica o acontecimento da revelação ôntica, a capacidade de tornar acessível o ente em si mesmo escapa ao seu poder, independentemente da sua interpretação como antepredicativos ou predicativos, na medida em que o que se impõe é que a sua ação reveladora se mantenha sempre sob a égide de uma compreensão do ser enquanto constituição do ser (que-ser e como-ser) do ente como possibilidade de iluminação e orientação.¹⁰

⁹ “In order for beings to manifest themselves for what they are in an ontic comportment, There-being must have an antecedent comprehension of their Being-structure, sc. the Being of these beings. “... The unveiled-ness of Being [in comprehension by There-being] first renders possible the manifestation of beings...” and this unveiled-ness is the truth of Being, sc. ontological truth. Ontological truth renders possible (therefore grounds) ontic truth, which in turn is the ground for the truth of judgements on which the principle of ground (sufficient reason), as Leibniz formulated it, is based (grounded). The problem of ground, then, is transposed into the problem of truth” (Richardson, 2003, pp. 163-164).

¹⁰ “All our comportments toward objects — using them, thinking about them, referring to them — “whether they are interpreted as pre-predicative or as predicative, would be incapable of making beings accessible in themselves if their making manifest were not always illuminated and guided in advance by an understanding of the being (the ontological constitution: what-being and how-being] of beings. Unveiledness of being first makes possible the manifestness of beings” (P 103, some emphasis supplied). “Unveiledness of being” means, Heidegger explains, “the disclosure of beings through which an openness comes into its essence [west]” (p. 146, translation modified). The unconcealment of being grounds truth by opening up a world of things with



Previamente iluminando e orientando todo o comportamento em relação ao ente, a *compreensão* do ser enquanto *lógos* não consiste na captação do ser como tal nem tampouco na sua redução ao conceito, constituindo, em suma, compreensão pré-ontológica ou compreensão ontológica, em sentido geral, na medida em que “conceituar o ser pressupõe que a compreensão do ser se tenha elaborado a si mesma e que tenha transformado propriamente em tema e problema o ser nela compreendido, projetado em geral e de alguma maneira desvelado” (Heidegger, 1996, p. 118).

Se há muitos graus envolvendo a compreensão pré-ontológica do ser e a problematização da sua conceituação, o projeto da constituição do ser do ente constitui um grau característico cujo movimento encerra a delimitação de um determinado campo (natureza, história) como área que implica uma possível objetivação através do conhecimento científico, convergindo para as fronteiras que envolvem os “conceitos fundamentais” da respectiva ciência o “que-ser” e o “como-ser” enquanto prévia determinação do ser da natureza, *lato sensu*. Tendo em vista que sob a égide de tais conceitos se mantém a delimitação que abrange espaço, lugar, tempo, movimento, massa, força, velocidade, escapa, contudo, a construção em apreço a problematização referente a sua essência em um processo que reduz a um conceito a compreensão ontológica do ente em sua pura subsistência através de um movimento cuja determinação conceitual encerra a regulação que implica o questionamento fundamental dirigido ao ente nas fronteiras da respectiva ciência.

Dessa forma, se ao ser se impõe um processo epistêmico-cognitivo que encerra uma captação que implica conceitos puramente ontológicos, torna-se necessário a sua conquista tendo em vista a definição científica dos conceitos fundamentais no movimento em direção ao ser, na medida em que a sua elaboração se sobrepõe a uma adequada ampliação dos conceitos fundamentais da ciência atual em uma construção que assinala que, enquanto conteúdo fático de compreensão do ser, as ciências não se constituem como instância fundadora para o *a priori* tampouco consiste na fonte do conhecimento do mesmo, convergindo para uma originária constituição ontológica, para a qual acena como uma possível e motivadora orientação que deve permanecer, em suma, sob a égide da criticidade.

Nesta perspectiva, se a verdade ontológica em seus possíveis graus e derivações se sobrepõe, *lato sensu*, a verdade ôntica, na medida em que converge para “trair” a riqueza do que, como verdade originária, fundamenta a verdade ôntica em sua totalidade, à relação em questão impõe-se um movimento cujo desvelamento (do ser) consiste sempre, contudo, na verdade do ser do ente, independentemente da sua condição - se efetivamente real ou não -, constituindo o desvelamento do ente um desvelamento de seu ser, guardando referência, ambas, verdade ôntica e verdade ontológica, de modo diverso, “ao *ente em* seu ser e ao *ser* do ente” (Heidegger, 1996, p. 119, grifos do autor).

essential properties, a world about which it makes sense to say that we are speaking and thinking either correctly or incorrectly” (Wrathall, 2006, p. 252).



Dessa forma, tendo em vista a correlação envolvendo a *diferença* de ser e ente enquanto diferença ontológica, verdade ôntica e verdade ontológica fazem parte essencialmente uma da outra, convergindo, sob tal égide, para uma essência ôntico-ontológica da verdade, *lato sensu*, cuja construção assinala, entretanto, que se ao *Da-sein* se impõe o fato de se relacionar com o ente em um movimento que implica a compreensão do ser, então ao poder distinguir, que torna fática a diferença ontológica, cabe o ter lançado a base de sua própria possibilidade no fundamento da essência do *Da-sein*¹¹, cujo fundamento da diferença ontológica não emerge senão como transcendência.

Se o “comportamento-em-relação” não se impõe senão como intencional, a possibilidade da intencionalidade implica o fundamento da transcendência em um processo que assinala que a intencionalidade como tal escapa a identidade concernente a transcendência, não consistindo em si mesma a possibilitação da transcendência, cuja construção acena com a necessidade de que a busca da essência da verdade em sua originalidade se sobrepõe a determinação da verdade segundo a tradição enquanto propriedade da enunciação.

Nesta perspectiva, se a essência do fundamento encerra uma relação interna com a essência da verdade, ao problema do fundamento se impõe a essência da transcendência enquanto “onde” ou *locus* do emergir da possibilidade interna da essência da verdade em uma construção teórico-conceitual que assinala que “a questão da essência do fundamento transforma-se no *problema da transcendência*” (Heidegger, 1996, p. 120).

¹¹ “O ‘ser-aí’ [*Da-sein*] se impõe ao homem como uma necessidade de resposta que emerge do próprio Ser e que coloca em questão toda a realidade, à medida que converge para afetá-lo através da contingência, encaminhando-o para as fronteiras do desconhecido, que não remete senão ao abismo da origem, tendo em vista que ao *Da-sein* cabe o reconhecimento da posição que ocupa como lançado para si pela dádiva do Ser, que envolve uma riqueza escondida, um mistério inesgotável, gratuidade da presença que acena com a medida de tudo” (Mariano da Rosa, 2011c, p. 97).

2 Da transcendência enquanto ser-no-mundo¹² e a questão da essência do fundamento: do transcender¹³ do *Da-sein* em sua essência enquanto formador de mundo¹⁴

Ao movimento de transcendência, tendo em vista que implica a “passagem além de” ou “transposição”, ultrapassagem, em suma, impõe-se em relação a si próprio um processo que encerra um “salto” em direção a si através de um encontro que envolve o ente que é, ou seja, implica um “passar subindo” que tem como “destino” o que o próprio ente é enquanto ente que “eleva-se sobre” si na medida em que “torna-se-o-que-é”, tornando-se si mesmo.

Vindo ao encontro do próprio ser-aí como ente que ele é em uma relação instaurada entre o ente e ele mesmo como ele mesmo, “a transcendência constitui a mesmidade (ipseidade)”, segundo Heidegger (1996), encerrando enquanto ultrapassagem o ente que não é o ser-aí “mesmo”, na medida em que a “passagem além de” e por intermédio do “ir além dos limites de” implica a possibilidade de distinção e decisão em relação a si “mesmo” como mesmo envolvendo “quem e como é um ‘mesmo’ e o que não o é”, haja vista que o existir como mesmo enquanto mesmo e em tal proporção, fronteira

¹² “Traditional philosophy from Descartes to Kant wanted to offer not only a definition of knowledge (for instance, as correct representation of the real world), but also an account of how the knower is connected to the known. Heidegger’s strategy is different from the Cartesian strategy, which starts by assuming a basic ontological disconnection (e.g., between mental and physical substance) and then looks for instances of epistemological connection that cannot be doubted (e.g., the knowledge of the existence of a thinking subject). Heidegger’s strategy is to see Dasein as already in the world, which suggests that what needs to be explained is not the connection, which is the basis, but the disconnection. Instances of disconnection happen obviously and frequently, as when humans make mistakes, not only cognitively but practically” (Hoy, 2006, p. 183).

¹³ “Thus ‘... with the [transcendence of There-being] comes-topass... the [comprehending] of the Being of beings as such...; again’ ‘... transcendence achieves the [comprehending] of the Being of beings...’ Note, however, that transcendence is the ‘coming-to-pass’ (*Geschehen*), the ‘achieving’ (*Vollziehen*) of ontological comprehending. This comprehending of Being, then, is not simply a domain that has been captured once and for all, to be retained henceforth as a permanent possession. Note, however, that transcendence is the ‘coming-to-pass’ (*Geschehen*), the ‘achieving’ (*Vollziehen*) of ontological comprehending. This comprehending of Being, hen, is not simply a domain that has been captured once and for all, to be retained henceforth as a permanent possession. Much more is it a coming-to-pass that dynamically continues, therefore an occurrence which is always in the process of being achieved. The There-being, constituted by ontological comprehension, is essentially not a thing but a happening, and this happening is transcendence (better: transcending)” (Richardson, 2003, pp. 36-37).

¹⁴ Cabe observar que, de acordo com Heidegger, “o ser-no-mundo não é uma ‘propriedade’ que a pre-sença [*Da-sein*] às vezes apresenta e outras não, como se pudesse ser igualmente com ela ou sem ela. O homem não ‘é’ no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo, o qual por vezes lhe viesse a ser acrescentado. A pre-sença [*Da-sein*] nunca é ‘primeiro’ um ente, por assim dizer, livre de ser-em que, algumas vezes, tem gana de assumir uma ‘relação’ com o mundo. Esse assumir relações com o mundo só é possível porque a pre-sença [*Da-sein*], sendo-no-mundo, é como é. Tal constituição de ser não surge do fato de, além dos entes dotados do caráter da pre-sença [*Da-sein*], ainda se darem e depararem com ela outros entes, os simplesmente dados. Esses outros entes só podem deparar-se ‘com’ a pre-sença [*Da-sein*] na medida em que conseguem mostrar-se, por si mesmos, dentro de um mundo” (Heidegger, 2005, pp. 95-96, grifos do autor).



ou limite ou antes em tal dimensão ou grandeza possibilita um relacionar-se com o ente que permanece como o que está sendo “transcendido” e que, em última instância, consiste em si mesmo.

L’homme n’est pas ce qu’il est, et n’a pas ce qu’il a. Platon disait qu’il lui faut s’en souvenir. Il manque toujours quelque chose à l’homme. Ce «quelque chose» n’est rien d’étant, mais son être même : cette relation à l’être qu’il ne peut pas posséder, mais seulement déployer dans le mouvement ek-statique de l’existence. Il n’est l’étant qu’il est qu’en ayant perdu l’être et en le retrouvant, pour le perdre à nouveau. L’homme est Da-sein, un étant tel que son être-au-monde, tout comme les modes d’être de l’étant autre que lui-même, sont «éternellement» en question dans son propre être. «En question» : en possibilité de sens, ou dont le sens est en suspens (Haar, 1990, p. 98).

Dessa forma, constituindo-se como um ente que encerra a condição que envolve um estar sempre previamente ultrapassado em direção de uma totalidade, na medida em que o fato do ser-aí assinala que a “passagem além de” ou “transposição” ou ultrapassagem, em suma, já sempre está aí, segundo Heidegger (1996), que afirma o mundo como “estrutura unitária da transcendência”, cujo conceito, dessa forma, caracteriza-se como transcendental, haja vista a designação como mundo daquilo em direção do qual (horizonte) o ser-aí como tal transcende em um processo que converge para interpretar a transcendência como *ser-no-mundo*¹⁵.

Sobrepondo-se à condição de um ente que irrompe e se impõe com insistência, *Kósmos* escapa também ao significado de “tudo-isto-reunido”, caracterizando-se como “estado”, ou seja, o “como” através do qual o ente na *totalidade* é, o que implica uma construção etimológico-filosófica que não encerra um determinado âmbito de entes em contraposição a outro senão, segundo Heidegger (1996, p. 125), “este mundo dos entes à diferença de um outro mundo do *mesmo* ente, o *éon* mesmo *katá kósmos*”, convergindo para as fronteiras que assinalam que o mundo sob a acepção de este “como em sua totalidade” impõe-se como base de uma possível divisão do ente, independentemente de qual seja, haja vista que tal divisão não incorre na destruição do mundo, na medida em que sempre do mundo *carece*.

Dessa forma, o que está em *tō hení kósmo* não consiste no resultado de um processo de aglomeração, haja vista que se mantém nas fronteiras que implicam um domínio prévio e total do

¹⁵ “One consequence of the pre-subjective character of There being as to-be-in-the-World is worthy of special note: the ‘critical’ (*erkenntnistheoretische*) problem, so gravely posed by the Neo-Kantians, dissolves. By critical problem we understand the following: how does a knowing subject in the process of knowledge get out of its own interiority in order to establish contact with an object (or the ‘World’) exterior to itself and held to be real? According to the solution of the problem, philosophical systems have been classified as ‘realist’ or ‘idealist’. If the problem dissolves, then the complete apparatus of the realism-idealism dichotomy disappears. At the same time, this ‘outside’ as to-be-in-the-World constitutes the ‘inside’ of Therebeing, for such is the nature of the self. To pose the question about a passage from an ‘inside’ to an ‘outside’ is to have failed to comprehend the first datum of the existential analysis: There-being is to-be-in-the-World” (Richardson, 2003, p. 102).



mundo, alcançando relevância a interpretação de Heráclito envolvendo uma “ruptura” essencial do *kósmos* em sua construção identitária, na medida em que, de acordo com Heidegger (1996), estabelece uma posição do mundo em relação aos modos fundamentais da existência fática do ser-aí humano, a saber, o modo fundamental da vigília, no qual o ente se apresenta acessível a cada um através de um “como” sempre uníssono, e o modo fundamental do sono, que assinala o movimento de individuação do ente em sua particularidade.

Nesta perspectiva, cabe esclarecer que, sobrepondo-se ao próprio ente como tal, modo corresponde ao “como do ser” do ente que encerra a capacidade de determiná-lo em sua totalidade, encerrando “a possibilidade de cada *como* em geral enquanto limite e medida”, segundo Heidegger (1996), o que implica uma construção que assinala o caráter relativo ao ser-aí humano deste “como” em sua totalidade em um processo de interpretação que converge para constatar o pertencimento do mundo ao ser-aí humano, a despeito de que ao mundo impõe-se o conter em si dos entes em sua totalidade, incluindo o ser-aí em sua totalidade.

Dessa forma, alcança relevância a nova compreensão ôntica da existência instaurada pelo cristianismo em uma construção teórico-conceitual que assinala a relação envolvendo *kósmos* e ser-aí humano e conseqüentemente o conceito de mundo¹⁶, no sentido geral, na medida em que *kósmos*, segundo Heidegger (1996), assume a condição de um determinado modo de ser fundamental, consistindo, em suma, o ser no “como” do afastamento de Deus (*he sophía tou kósmou*)¹⁷, encerrando

¹⁶ Dessa forma, cabe registrar a etimologia do termo, segundo Rey: “MONDE n. m. est emprunté (1135) au latin mundus dont l'évolution phonétique avait donné l'ancien français mont (Xe s.), doublet populaire encore très usité aux XIIe-XIIIe s., puis évincé par la forme empruntée, notamment à cause des homonymies. En latin, mundus couvre en réalité deux (ou trois) mots différents : un adjectif mundus « propre, élégant » (→ émonder, immonde, monder) et deux noms résultant de la scission d'un mot unique par spécialisation sémantique. Il faut partir du nom mundus qui désignait à l'origine un coffre, une cassette, et spécialement le coffre dans lequel la mariée apportait son trousseau. L'étymologie de ce mot serait à chercher, selon certains étymologistes, dans le nom d'une déesse étrusque Munthukh, Munthkh, Munthu dont le rôle est de parer et d'orner, et qui figure sur plusieurs miroirs étrusques. Puis, mundus aurait pris le sens de « toilette, parure féminine », sans doute sous l'influence de l'adjectif mundus, auquel les Anciens l'identifiaient. Par la suite, il semble que ce nom ait été choisi pour désigner l'univers, à l'imitation du grec kosmos (→ cosmos) qui suivit le même type d'évolution. Désignant d'abord l'ensemble des corps peuplant le ciel, la voûte céleste en mouvement, mundus s'est restreint à l'époque impériale au sens de « monde terrestre, terre », désignant par métonymie les habitants de la Terre, l'humanité. Dans la langue de l'Église, il a subi, à l'imitation du grec kosmos, une nouvelle restriction : il désigne alors le monde terrestre par opposition au ciel, avec la connotation péjorative de « profane, mondain » (les auctores mundi étant les auteurs profanes). Monde est d'abord relevé dans un sens général pour « ensemble des choses et des êtres créés », réalisé notamment dans des locutions comme depuis que le monde est monde (1549) et ainsi va le monde (1640). Cette valeur universelle est illustrée par des précisions comme ce bas monde « la Terre », le monde sublunaire. À partir du XVIIe s., le mot est appliqué plus abstraitement à un ensemble complexe et important (1651), à un ensemble de choses formant un domaine particulier (1657-1662, le monde visible), puis à tout corps céleste, considéré comme un tout (1672)” (Rey, 2010)

¹⁷ Dessa forma, convém sublinhar que “*Kósmos houtous significa em Paulo (vide 1. Coríntios e Gálatas) não apenas e não primariamente o estado do 'cósmico', mas o estado e a situação do homem, a espécie de sua postura diante do cosmos, seu modo de apreciar os bens*” (Heidegger, 1996, p. 126, grifos do autor).



kósmos houtos o significado de uma determinada existência “histórica” do ser-aí humano que guarda distinção no que concerne a outra em condição de despontar (*aiòn ho méllon*).

Nesta perspectiva, o referido conceito encerra um significado de caráter antropológico, na medida em que mundo designa a totalidade dos entes humanos reunidos em uma construção teológico-religiosa que assinala a forma fundamental de afastamento de Deus, convergindo para a expressão de uma noção que envolve a condição antônima da filiação divina de Jesus enquanto Vida (*zoé*), Verdade (*alétheia*) e Luz (*phôs*), o que implica uma carga semântica atribuída a *kósmos* que possibilita a conceituação de mundo elaborada por Santo Agostinho através de um princípio de interpretação que impõe-se como determinante da história espiritual do ocidente. Dessa forma, de acordo com Heidegger (1996), Santo Agostinho desenvolve uma construção teórico-conceitual que encerra *mundus* tanto como *ens creatum* quanto como *habitare corde in mundo* enquanto *amare mundum*, que corresponde, em suma, a *non cognoscere Deum*.

Guardando o significado envolvendo o ente em sua totalidade, mundo corresponde ao decisivo “como”, segundo o qual há a manifestação do ser-aí humano e a instauração da relação do *Da-sein* enquanto tal com o ente, de acordo com Heidegger (1996), que assinala que, do mesmo modo, Tomás de Aquino atribui a *mundus* a significação equivalente a *universum, universitas creaturarum*, tanto quanto o sentido de *saeculum* (mentalidade mundana) *quod mundi nomine amatores mundi significantur*, o que implica uma construção que apresenta *mundanus (saecularis)* como antônimo de *spiritualis*.

Detendo-se na determinação de mundo da metafísica escolástica, Heidegger sublinha a definição de Baumgarten, que identifica mundo com a totalidade do que subsiste e no sentido de *ens creatum*, convergindo para uma concepção que mantém dependência em relação a compreensão e a possibilidade envolvendo as provas da existência de Deus, conforme expõe Chr. A. Crusius em seu conceito, afirmando que “um *mundo* significa uma real junção de coisas finitas” (Heidegger, 1996, p. 128, grifo do autor), real junção de coisas finitas que escapa a condição de consistir novamente em uma parte de outra, da qual faria parte através de uma relação baseada em uma real junção.

Guardando oposição em relação a Deus, mundo escapa a condição de uma “criatura individual”, sobrepondo-se também ao caráter envolvendo “múltiplas criaturas que são ao mesmo tempo” e que não possuem nenhum ‘encadeamento’ em uma construção que encerra a distinção do mundo concernente a um conceito de criaturas “que é *apenas uma parte* de um outro com o qual está em encadeamento real”, convergindo para a conclusão de que a constituição das determinações essenciais do mundo deve manter raízes nas fronteiras que abrangem tanto o que decorre da essência geral das coisas quanto o que é passível de reconhecimento como necessário em certas criaturas



segundo as propriedades essenciais de Deus, consistindo, em suma, de acordo com Heidegger (1996, p. 128), no “nome que exprime a região da suprema unidade encadeada da totalidade do ente criado”.

Consistindo o conceito de mundo em uma noção fundamental da metafísica em uma construção teórico-conceitual que encerra a cosmologia racional como disciplina da *metaphysica specialis*, e se Kant na *Crítica da Razão Pura* expõe uma fundamentação da metafísica em sua totalidade, o que se impõe ao problema do conceito em questão, segundo Heidegger (1996), é a necessidade de uma interpretação correspondente à transformação da ideia da metafísica, convergindo para as fronteiras identitárias que encerram tanto a significação “cosmológica” de “mundo”¹⁸ quanto a sua significação existencial.

Dessa forma, se Kant na *Dissertação de 1770* desenvolve uma caracterização introdutória do conceito de mundo que se mantém sob a égide da tradicional metafísica ôntica em uma construção teórico-conceitual que encerra uma determinação formal baseada em três momentos essenciais para a sua definição, a saber, matéria, forma, e *universitas*, o que se impõe, segundo Heidegger (1996), é a necessidade de esclarecimento em relação ao problema envolvendo *universitas mundi* tendo em vista os aspectos referentes a totalidade representada sob o nome “mundo”, assim como o que é representado dessa forma, além do caráter “deste” representar concernente a tal totalidade.

Nesta perspectiva, se ao conceito de mundo Kant impõe o caráter de uma totalidade cuja representação corresponde as coisas *finitas* subsistentes, em consonância com a tradição, um novo sentido envolvendo a relação com a finitude, contudo, emerge, na medida em que a determinação da finitude das coisas puramente subsistentes se sobrepõe à demonstração ôntica de seu ser enquanto criatura de Deus, convergindo para uma explicação que sublinha o fato de que e em que medida as coisas consistem em objeto possível em relação a um conhecimento finito enquanto tal conhecimento em um processo que encerra a necessidade concernente a deixar-se “dá-las” enquanto já subsistentes¹⁹.

¹⁸ “Na CRP [*Crítica da Razão Pura*], o mundo é a ‘soma total de todas as aparências’ (A 334/B 391 e A 507/B 535) e é o objeto da cosmologia. Não é um ‘todo existente em si’ fora de nossas representações e, portanto, não pode constituir-se objeto de legítimo conhecimento. O conceito de mundo é distinto do de natureza: é o ‘conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade de sua síntese’, ao passo que a natureza é o mesmo mundo ‘considerado como um todo dinâmico’ (A 418/B 446)” (Caygill, 2000, p. 234).

¹⁹ “Detendo-se na questão que envolve a alma, o universo, Deus, objetos de investigação da metafísica, Kant demonstra que, à medida que cada um deles escapa à circunscrição da percepção sensível, que emerge como uma das condições fundamentais do conhecimento, a possibilidade da razão alcançá-los justifica-se pela sua capacidade de exercer a síntese, através do juízo, que cumpre a referida função, não somente abrangendo o material disponibilizado pela experiência (relativo ao grupo de elementos materiais ou de conteúdo), mas, ultrapassando os limites do âmbito desta, se põe a fazer uma síntese de sínteses, não se circunscrevendo à referida operação mas guardando tendência para convergir para as fronteiras que encerram unidades capazes de abranger absolutamente a totalidade do sintetizável, o todo do unível, perfazendo, nesta perspectiva, a ideia de alma a síntese de todas as vivências ou a totalidade dos fenômenos internos, *consistindo o conceito do mundo ou universo, contraposto ao eu pensante, no sentido de todo objeto a conhecer, a síntese de tudo quanto existe ou a totalidade dos fenômenos externos*, enquanto Deus se impõe como a suprema síntese, em

Tal movimento assinala como “fenômenos” ou “coisas em sua aparição” a designação do ente enquanto ente dependente sob a perspectiva de sua acessibilidade no que tange a uma passiva receptividade como intuição finita, encerrando o mesmo ente a condição de “coisa em si” tendo em vista o seu caráter como possível “objeto” de uma intuição absoluta, qual seja, criadora²⁰.

Dessa forma, se os princípios ontológicos enquanto sistema dos conhecimentos sintéticos *a priori* determinam a constituição ontológica do ente disposto ao conhecimento finito, o conteúdo objetivo representado *a priori* impõe-se intuitivamente a partir dos objetos, sobrepondo-se a experiência, tendo em vista que se desenvolve através do que é necessariamente intuído *a priori*, ou seja, baseada na pura intuição do “tempo”, convergindo para uma construção que assinala uma realidade de caráter objetivo, passível de representação a partir dos objetos. Guardando, contudo, a *unidade dos fenômenos*, necessária dependência em relação a um dar-se faticamente contingente em um movimento sempre condicionado e fundamentalmente imperfeito, se então esta unidade da multiplicidade dos fenômenos se tornar objeto de representação de caráter perfeito o que emerge é a representação de um conceito compreensivo, cujo conteúdo (realidade) escapa a projeção de uma imagem enquanto algo passível de intuição.

Nesta perspectiva, constituindo a representação como “transcendente”, tendo em vista que a representação de uma perfeição impõe-se como *a priori* necessária, a mesma, embora transcendente, detém, contudo, *realidade transcendental*, cujas representações são identificadas como “ideias”²¹, de

cujo seio está contida radical e germinalmente a última suprema razão não somente das coisas que existem, do mundo, do universo, mas também das vivências e da própria alma, a totalidade absoluta dos objetos pensados” (Mariano da Rosa, 2014, p. 18, grifos meus).

²⁰ “Se a realidade escapa à leitura que a remete a um dado exterior a cujo arcabouço o intelecto deve se ajustar no engendramento do conhecimento, segundo a perspectiva kantiana, o que se impõe não é senão a relação que envolve a existência do mundo dos fenômenos e a possibilidade da sua aparição diante do sujeito que, neste sentido, à medida que aquele ‘aparece’, participa da sua construção, correspondendo o horizonte que envolve a ordem e a regularidade dos objetos àquele que o pensamento neste processo instaura, acenando com a sua ‘determinação’, a sua ‘definição’, em suma, tendo em vista que emerge como fundamento destes que, conforme a leitura da filosofia antiga, se lhe contrapunham” (Mariano da Rosa, 2011b, p. 130).

²¹ “It is not at first obvious or clear why what makes a thing be what it is gets called an ‘idea.’ But if we look at the *way* the thing in question is grasped, we can understand why the Greeks gave the name “idea” to the abiding essence of a thing, that which makes the thing be what it is. What makes a thing be what it is, is its permanence: that which is glimpsed in every individual instance. The act of seeing, in this very broad sense of “apprehending something in itself,” was for the Greeks the highest way of apprehending any entity. And in this way of apprehending through seeing, we have access to what makes a thing be what it is. And since this content or essence of the thing becomes accessible through seeing, it is called an ‘idea.’ So the word ‘idea’ is not a determination of *what* is meant. Instead, the term is derived from how the meant is *apprehended*. This determination grew out of the fact that, for the Greeks, looking and seeing - θεωρία, *intuitus*, intuition - was the primary form of apprehension. As Aristotle says at the beginning of the *Metaphysics* (1, 1, 980a20), seeing is really what human beings strive for in the field of knowledge. The priority of seeing as the fundamental mode of apprehension ultimately has its roots in curiosity. Even in Kant and, generally speaking, in all of Western philosophy up to today - and today in an entirely new way’ - intuition, immediate seeing, has this remarkable priority in comprehending being” (Heidegger, 2010, p. 47, grifos do autor).

acordo com Kant, na medida em que encerra uma determinada perfeição que escapa ao conhecimento empírico possível em um processo cuja razão, em sua relação envolvendo o referido conteúdo, limita-se a persegui-lo enquanto unidade sistemática, procurando estabelecer correspondência em face da unidade empírica através de aproximações que, no entanto, jamais podem alcançá-la de modo absoluto.

Dessa forma, escapa a unidade e totalidade representada nas ideias a possibilidade de guardar referência imediatamente no que tange a algo passível de intuição, tendo em vista a impossibilidade de projeção na imagem, convergindo, enquanto unidade superior, para as fronteiras que encerram a unidade da síntese do entendimento em uma construção cujas ideias se sobrepõem a invenção arbitrária, na medida em que são impostas pela natureza da razão, guardando correspondência necessária, desse modo, com o uso do entendimento em sua totalidade. Mantendo-se em sua condição originária à distância da reflexão do entendimento, como puros conceitos do entendimento tais ideias guardam raízes no puro procedimento da razão enquanto razão conclusiva, convergindo para uma diferenciação envolvendo os conceitos do entendimento em sua reflexão, tendo em vista consistir em conceitos cuja obtenção envolve obtenção por conclusão, segundo Kant.

Se no procedimento conclusivo a razão encerra como objetivo a conquista do incondicionado tendo em vista as condições, “as ideias”, segundo Heidegger, “como puros conceitos racionais da totalidade, são, por isso, representações do incondicionado” (1996, p. 131), consistindo, portanto, o conceito transcendental da razão o que implica a totalidade das condições para um condicionado dado, na medida em que se o poder do incondicionado envolve unicamente, no tocante a totalidade das condições, torná-la possível, o que se impõe, vice-versa, é um processo que atribui sempre a totalidade das condições o caráter de incondicionado, convergindo para a possibilidade de que um puro conceito da razão como tal seja explicado pelo conceito incondicionado em virtude de conter em si um fundamento da síntese do condicionado.

Constituindo representações necessárias da totalidade incondicionada de um âmbito do ente, as ideias encerram três classes, tendo em vista a tríplice relação das representações envolvendo algo, o sujeito e o objeto - e o objeto em função do modo finito (fenômenos) e em face do modo absoluto (coisa em si) -, três classes de ideias estas em correspondência com as disciplinas da *metaphysica specialis* da tradição. Dessa forma, consistindo a ideia de mundo na ideia que é representada *a priori* a totalidade absoluta dos objetos acessíveis no conhecimento finito, mundo encerra como designação tanto o conjunto dos fenômenos em sua totalidade quanto o conjunto dos objetos da experiência possível em sua totalidade, convergindo para as fronteiras que envolvem a denominação das ideias transcendentais em sua totalidade, haja vista a referência a totalidade absoluta na síntese por fenômenos.



Nesta perspectiva, tendo em vista a possibilidade de que o ente acessível ao conhecimento finito se mantenha sob a égide ontológica, tanto como quiddidade (*essentia*) quanto como existência (*existentia*), ou, segundo a formulação de Kant em relação a tal diferença, “matematicamente” e “dinamicamente”, o que se impõe é, no tocante aos conceitos de mundo, uma divisão entre conceitos matemáticos, *stricto sensu*, e conceitos dinâmicos, que caracterizam-se como “transcendentais da natureza”, convergindo para a identificação de Kant no que tange a tais ideias em conjunto como conceitos de mundo em uma construção teórico-conceitual que implica uma relação concernente a metafísica tradicional e simultaneamente expõe a sua originária interpretação ontológica.

Dessa forma, à transformação que Kant instaura através da *Crítica da Razão Pura*, impõe-se a interpretação que atribui ao conceito de mundo o caráter compreensivo transcendental enquanto ontológico em relação as coisas como fenômenos em um processo que se sobrepõe ao sentido de um encadeamento ôntico das coisas em si, alcançando relevância que em lugar da “coordenação” das substâncias há a subordinação em uma “série ascendente” das condições da síntese para o incondicionado, além da impossibilidade de sua redução a uma representação “racional” indeterminada em sua conceitualidade, haja vista a sua determinação como ideia enquanto puro conceito sintético da razão em uma construção que guarda distinção no que concerne aos conceitos do entendimento. E, desse modo, subtraindo do conceito de *mundus* o caráter de *universitas* (totalidade), este último em sua aplicação permanecerá nas fronteiras das ideias transcendentais, para as quais o referido conceito encerra uma indicação que, segundo a denominação de Kant, corresponde ao “ideal transcendental”.

Consistindo na representação de uma totalidade *incondicionada*, o conceito de mundo como ideia não representa o incondicionado, tendo em vista que a totalidade como objeto possível do conhecimento *finito* guarda referência a fenômenos, cuja construção assinala que mundo como ideia emerge como transcendente em um movimento que ultrapassa os fenômenos enquanto totalidade que os encerra e mantém retroreferência aos tais. Dessa forma, encerrando ambiguidade em Kant, transcendência enquanto o ultrapassar da experiência guarda possibilidade de significar ultrapassar, *em meio* à experiência, o que nela é dado como tal enquanto multiplicidade dos fenômenos, convergindo para a representação “mundo”, correspondendo também transcendência o sair da experiência como conhecimento finito, lato sensu, em um processo que envolve a representação da possível das coisas em sua totalidade como “objeto” do *intuitus originarius*, a cujo sentido impõe-se o ideal transcendental e a interpretação do mundo como restrição e expressão do conhecimento finito humano em sua totalidade: “O conceito de mundo está como que *entre* a ‘possibilidade da experiência’ e o ‘ideal transcendental’ e significa assim, em seu núcleo, a totalidade da finitude do ser *humano*” (Heidegger, 1996, p. 133, grifos do autor).



Detendo-se na relevância metafísica do significado de *kósmos*, *mundus*, mundo, Heidegger (1996, p. 135) sublinha o sentido que tem em vista a interpretação do *Da-sein* “em sua referência ao ente em sua totalidade”, cuja formação do conceito envolve primeiramente a significação que encerra o “como” do ente em sua totalidade em um processo que assinala que sua relação com o *Da-sein* impõe-se a compreensão circunscrita as fronteiras de um modo indeterminado. Dessa forma, mundo constitui uma estrutura *referencial* que caracteriza o *Da-sein* como tal, a saber, ser-no-mundo, segundo Heidegger, que esclarece o emprego do conceito de mundo que, guardando correspondência com as indicações históricas, pretende elevar um fenômeno existencial (*Da-seinsphaenomen*) enquanto modo ontologicamente unitário ao nível da clareza e precisão formal envolvendo um *problema*.

Situado *em meio* ao ente, o *Da-sein* mantém uma relação com o ente através de um existir cujo modo implica que em sua totalidade o ente sempre esteja revelado, a despeito de que a referida totalidade pode escapar a captação em um movimento que enquanto possibilidade encerra o velamento do seu pertencimento ao *Da-sein*, caracteriza-se como mutável a amplitude em relação ao todo em questão, convergindo para as fronteiras que encerram o seu entendimento em um processo que se sobrepõe a apreensão do ente revelado em sua totalidade como um “objeto de investigação” enquanto todo que, como tal, se dispõe através de conexões específicas, regiões e estratos. “A compreensão desta totalidade, que é sempre antecipadora e abarcadora, é, porém, ultrapassagem com relação ao mundo” (Heidegger, 1996, p. 135).

Consistindo naquilo a partir do qual o ente *se dá a entender* em uma relação que implica a que ente guarda poder para o dirigir-se em seu comportamento e em cujo comportar-se “como” comportar-se em face do mesmo, tendo em vista que mundo como totalidade não “é” ente, convergindo o dar-se a entender a partir de “seu” mundo para o *Da-sein* um processo que assinala o seu temporalizar (*zeitigt*) como um mesmo neste vir-ao-encontro-de-si a partir do mundo, na medida em que, entregue a si mesmo para ser, o que se impõe ao ser deste ente é o seu poder-ser em um movimento que, em suma, encerra o *Da-sein* enquanto um ser que “é” de tal modo que, existindo, cabe existir *em-vista-de-si-mesmo*.

Tendo em vista consistir naquilo em cuja ultrapassagem à mesmidade impõe-se primeiramente o temporalizar-se, o mundo constitui-se como o que *em-vista-de-que* o *Da-sein* existe, na medida em que o mundo, guardando caráter fundamental do *em-vista-de*, implica o sentido originário enquanto o que se dispõe a possibilidade para cada “em-vista-de-ti”, “em-vista-dele”, “em-vista-disso”, entre outros, encerrando um processo que contudo, caracteriza o próprio *Da-sein* como aquilo em-vista-de-que o *Da-sein* existe através de uma relação que assinala que, mantendo essencialmente referência ao *Da-sein*, “à mesmidade pertence o mundo” (Heidegger, 1996, p. 136).



Sobrepondo-se ao sentido de uma afirmação egoístico-ôntica, o existir *em-vista-de-si-mesmo* do *Da-sein* se mantém irreduzível ao caráter de um cego amor-próprio de cada ente humano fático em uma construção teórico-conceitual que escapa à refutação enquanto argumentação baseada no sacrifício dos entes humanos em função de outros em um movimento que, lato sensu, assinala um existir que implica comunidade, tendo em vista que não se torna passível de circunscrição ao ser de si mesmo. Dessa forma, escapando às fronteiras que encerram um isolamento solipsista do *Da-sein* ou uma afirmação egoísta do mesmo, o existir do *Da-sein* enquanto existir *em-vista-de-si-mesmo* implica a condição de possibilidade para um comportar-se seja egoístico seja altruístico, na medida em que o poder um eu-mesmo relacionar-se com um tu-mesmo guarda correspondência com a determinação do *Da-sein* pela mesmidade, que não consiste senão no pressuposto para a possibilidade da eguidade, cuja revelação impõe-se sempre somente no tu em um movimento que assinala um jamais estar-em-relação com o tu, constituindo-se como neutra em face de ambos, a saber, ser-eu e ser-tu.

Tendo em vista a questão referente a determinação do *Da-sein* em relação ao mundo, na medida em que este escapa a condição de um ente em um processo que encerra o *Da-sein* como um ente diante do mundo enquanto outro, ao dever-fazer parte do *Da-sein* não implica uma perspectiva que atribua ao mundo caráter “subjetivo” enquanto mundo transposto para dentro do *Da-sein* como sujeito, convergindo para um conceito que a despeito de caracterizar o mundo como subjetivo se sobrepõe ao sentido de torná-lo ente nas fronteiras da “subjetividade” em um movimento que mostra que ao mundo não se impõe também uma pura “objetividade”.

Nesta perspectiva, enquanto a respectiva totalidade do *em-vista-de* de um *Da-sein*, o mundo é enquanto mundo posto pelo *Da-sein* diante de si mesmo, cujo pôr-diante-de-si-mesmo de mundo constitui o projeto originário envolvendo as possibilidades do *Da-sein*, tendo em vista que em meio ao ente impõe-se um dever-poder comportar-se em face do ente, convergindo o projeto de mundo para um “é” que, contudo, “da mesma maneira como não capta propriamente o projetado, também sempre *trans-(pro)-jeto* do mundo projetado sobre o ente” (Heidegger, 1996, p. 137, grifos do autor). Possibilitando ao ente como tal o revelar-se, tal prévio *trans-(pro)-jeto* encerra um acontecer que, como um acontecer do *trans-(pro)-jeto* projetante no processo que envolve o temporalizar-se do *Da-sein*, consiste no ser-no-mundo, convergindo para um transcender do *Da-sein* que implica em sua essência o caráter de *formador de mundo*, cujo princípio acena com o sentido múltiplo de um deixar acontecer o mundo com o qual se dá uma vista originária (imagem) em um processo que não capta propriamente senão como pré-imagem, sob a acepção de modelo revelador (*Vor-bild*), para todo ente revelado, do qual o *Da-sein* faz parte.

Se o revelar-se do ente enquanto possibilidade implica o entrar no mundo, a *entrada no mundo* (*Welteingang*) do ente escapa ao sentido de algo que ocorre no ente que entra no mundo senão que



envolve algo que “acontece” “com” o ente e cujo acontecer corresponde ao existir do *Da-sein* que, como existente, transcende²², convergindo para um processo que, em relação a entrada no mundo pelo ente, indica um “quando” que em sua necessidade assinala a condição de que o ente torne-se “mais ente” ao modo da temporalização do *Da-sein*, tendo em vista a transcendência enquanto acontecer desta história primordial como o irromper do ente enquanto ser-no-mundo em um movimento no sentido de a-dentrar o ente, qual seja, para dentro do ente, como o que se impõe como possibilidade para o revelar-se do ente.

3 Da transcendência como liberdade para o fundamento e o fundar como “erigir”, “tomar-chão” e “fundamentar”: do acontecimento envolvendo um mundo como mundo na liberdade para um “ser da distância”

Ao mundo impõe-se um dar-se ao *Da-sein* como a respectiva totalidade do em-vista-de-si-mesmo em um movimento que implica o em-vista-de um ente que é co-originariamente enquanto “ser-junto-do” como puramente subsistente, e enquanto “ser-com” envolvendo o *Da-sein* de outros e o “ser-para” si-mesmo, convergindo, dessa forma, para as fronteiras que encerram como o poder-ser para si do *Da-sein* como para si mesmo, na medida em que “se” ultrapassa - e se “se” ultrapassa - no “em-vista-de” e cuja ultrapassagem, sob a égide do “em-vista-de”, guarda correspondência com uma “vontade” em um processo que acena com o projetar a si sobre possibilidades de si mesmo.

Nesta perspectiva, envolvendo essencialmente um sobre-(pro-)jetar que enquanto tal implica um projetar ao *Da-sein* o em-vista-de-si-mesmo, a vontade em questão enquanto “esta” vontade com a qual tal movimento guarda correspondência escapa a possibilidade de consistir em um determinado querer enquanto propriamente um “ato de vontade”, na medida em que sobrepondo-se ao representar, ao julgar, ao alegar-se como comportamentos que radicam na transcendência, à referida vontade cabe o “dever-formar” o próprio “em-vista-de” como ultrapassagem na transcendência. Dessa forma, o que se impõe como liberdade não é senão o que, de acordo com a sua essência, antecipa e no antecipar

²² “Die Erörterung des Menschen in seinem „Wesen“ als Transzendenz läßt Heidegger emphatisch werden. Da die „Welt“, die sich der Transzendierende als solcher gibt und zu verstehen gibt!?, weder von lebenspraktisch noch von wissenschaftlich erfaßbarer Realität ist, müssen Ferne und Nähe, denen sie stattgibt, außergewöhnlich sein. Heidegger wählt die Emphatika „ursprünglich“, „echt“ und „wahr“. Die außergewöhnliche Ferne, sofern sie die Bedingung außergewöhnlicher Nähe ist, nicht umgekehrt, wird ursprünglich genannt. Das ist verständlich.“ Das „Wahre“ und „Echte“ sind in diesem Fall austauschbar“ (Marten, 1991, p. 61).



projeta algo como “em-vista-de”, *lato sensu*, cujo processo escapa, contudo, a aceção de um produzir como eventual resultado envolvendo um esforço.

Consistindo na própria liberdade, a ultrapassagem para o mundo implica uma transcendência cujo sentido não tem o “em-vista-de” como um valor ou fim por si existente, convergindo para a liberdade que como *liberdade*, segundo Heidegger, “mantém o em-vista-de *em-face-de-si (entgegen)*” (Heidegger, 1996, p. 140) e em cujo manter-em-face de-si do em-vista-de emerge o *Da-sein* como acontecimento pelo transcender no humano em um movimento que na essência de sua existência o torna responsável por si, tendo em vista o poder-ser um (si) mesmo livre. Assim, possibilitação de compromisso e obrigação, *lato sensu*, eis o que se impõe, simultaneamente, à liberdade em seu desvelamento, na medida em que mundo *jamaiz é* senão que, como tal, *acontece como mundo (wertelt)*, visto que, segundo Heidegger, “*somente a liberdade pode deixar imperar e acontecer um mundo como mundo (welten)*” (Heidegger, 1996, p. 140).

Se a liberdade que emerge a partir da transcendência encerra a sua essência como causalidade em um movimento que envolve uma originária caracterização baseada na determinação da mesma como espontaneidade, o começar-por-si-mesmo implica somente o seu aspecto negativo, na medida que elimina uma causa determinante, convergindo a determinação em questão em relação ao “começar” e ao “acontecer” para as fronteiras de uma indistinção ontológica, tendo em vista que o ser-causa prescinde de uma caracterização expressa e uma caracterização a partir do modo de ser do ente que é *assim*, a saber, o *Da-sein*.

Nesta perspectiva, se o começar-por-si-mesmo encerra a possibilidade de uma caracterização essencial do “sujeito”, o que se impõe como dever-estar é o esclarecimento ontológico da mesmidade tendo em vista a possibilidade e correspondente formulação do “por-si”, de cuja clarificação cabe advir o esboço do *acontecer* de um mesmo em virtude da necessidade de determinação da modalidade de movimento do “começar” em um processo que assinala que enquanto um “já-estar” que constitui a base da espontaneidade em sua totalidade a mesmidade do mesmo reside, porém, na transcendência, consistindo a liberdade naquilo que, projetando e ao projetar trans-(pro-)jetando, produz o imperar o mundo. Dessa forma, constituindo a transcendência, a liberdade guarda possibilidade de manifestar-se como causalidade no *Da-sein*, cuja explicitação implica, contudo, no que tange ao fundamento, uma determinada compreensão, convergindo para a identificação da liberdade enquanto transcendência como a origem do fundamento, *lato sensu*, na medida em que “*liberdade é liberdade para o fundamento*” (Heidegger, 1996, p. 141, grifos do autor).

Constituindo o *fundar* a relação originária envolvendo a liberdade “para-com” o fundamento, tal relação implica que, fundando, a mesma *dá* liberdade e *toma* fundamento, cujo *fundar*, radicado na transcendência, envolve uma multiplicidade de modos, dentre os quais o *fundar* impõe-se como

“erigir”, “tomar-chão” e “fundamentar”, cujas expressões, sobrepondo-se ao significado vulgar ôntico, encerram um “dever-ter” referente a um significado transcendental em uma construção teórico-conceitual que coloca a questão do “como” concernente ao transcender do *Da-sein* em face de um *fundar* correspondente aos referidos modos.

Guardando primazia, o *fundar* como “erigir” emerge da clarificação precedente da transcendência, consistindo no *projeto do “em-vista-de”* em uma construção que assinala que, determinado como transcendência, este deixar imperar livremente mundo, se ao projeto de mundo como fundar encerra necessariamente os outros modos, o que se impõe é um não alcançar, seja da transcendência, seja da liberdade, no que tange a sua determinação absoluta. Se o projeto de mundo do *Da-sein* encerra sempre o retorno ao ente na e pela ultrapassagem, o em-vista-de, projetado no ante-(pro)-jeto, indica o regresso para o ente em sua totalidade em um movimento que implica a possibilidade de desvelamento neste horizonte do mundo.

Se ao ente impõe-se sempre ente como *Da-sein* e ente que não possui tal caráter, no projeto de mundo, contudo, tal ente escapa a revelação em si mesmo em um movimento que ao dever-permanecer velado sobrepõe o *Da-sein* projetante *como projetante* em um “já-estar” *em-meio* àquele ente, e cujo “estar-já” implica um fazer parte da transcendência em um “muito-antes”²³, convergindo para um “estar-situado” como o que ultra-passa e assim se mantém enquanto o que “em-meio” ao ente e assim situado, o *Da-sein* é ocupado pelo ente em um pertencimento enquanto relação que acena com um perpassar como disposição: “*transcendência significa projeto de mundo, mas de maneira tal que aquele que projeta já é também perpassado pela disposição por obra do ente, que ele ultrapassa*” (Heidegger, 1996, p. 142, grifos do autor).

A conquista do “fundamento” enquanto tomar-chão (assento) em meio ao ente, eis o que se impõe ao *Da-sein* através da *ocupação (Eingenommenheit)* que enquanto tal implica a transcendência em um processo cujo fundar (“segundo”) do “tomar-chão” não emerge posteriormente como o que advém *após* o fundar (“primeiro”) que encerra o “erigir” senão em simultaneidade, cujo movimento, longe de um haver sob a égide de um “mesmo-agora”, correlaciona projeto de mundo e ocupação enquanto modos de fundar que perfazem uma temporalidade, haja vista que constituem sua temporalização (*Zeitigung*). Se o futuro precede “no” tempo em um processo que encerra uma temporalização cujo temporalizar a si tem em vista a temporalização na unidade-do-tempo envolvendo

²³ “Ganz in diesem Sinne präzisiert Heidegger seine Idee von Transzendenz. „Dasein“ befinde sich nicht gelegentlich im Überstieg — heraus aus sich selbst wie aus einer Kapsel. Kraft seiner „ursprünglichen Neutralität“ sei es vielmehr „Urtranszendenz.“ Die Nacktheit seiner „Existenz“ spiegelt so aufs klarste die Neutralität seines Ursprungs. Soll - in einem transzendentalphilosophischen Sinne - bloßes Sein und das heißt zugleich das auf bloßes Sein gerichtete Seinsverstehen und Seinkönnen „ermöglicht“ sein, dann ist die Neutralität des von Heidegger für metaphysisch und noch nicht existent erklärten „Daseins“ unverzichtbar” (Marten, 1991, p. 15).



passado e presente, aos modos de fundar que guardam raízes na transcendência, de forma correspondente, impõe-se tal conexão através de uma correspondência cuja relação subsiste em virtude do radicar da transcendência na *essência* do tempo enquanto constituição ek-stático-horizontal.

Uma irrupção de mundo, eis o que se impõe ao *Da-sein* enquanto um “ser-estar” em ocupação pelo ente, tendo em vista a impossibilidade de um perpassar pela disposição e, conseqüentemente, de um cercar, um ocupar e um atravessar se tal ocupação não implicasse uma irrupção de mundo, independentemente da sua transparência conceitual no desvelamento ou da sua interpretação – se “entificado” –, haja vista que, mesmo diante da ausência de um saber em relação ao transcender do *Da-sein* ou da condição da sua liberdade enquanto possibilidade de projeto de mundo – se guarda um “ser-estar” reduzido a um “despertar” –, o *Da-sein*, contudo, é ocupado pelo ente e é ocupado pelo ente somente *como* ser-no-mundo: “O ser-aí [*Da-sein*] funda (erige) mundo apenas enquanto se autofunda em meio ao ente” (Heidegger, 1996, p. 143).

Nesta perspectiva, o “erigir” enquanto *fundar* do *Da-sein* sempre encerra como projeto da *possibilidade de si mesmo* um exceder (*überschwingt*) cujo exceder implica que à sua posse pelo que projeta se sobrepõe o projeto em si essencialmente, tendo em vista como própria do *Da-sein* é própria do que está situado enquanto projetante em meio ao ente em um movimento que, dessa forma, em virtude de sua facticidade, tende a subtrair ao *Da-sein* determinadas possibilidades outras das possibilidades de seu poder-ser-no-mundo em um processo de privação baseado na ocupação pelo ente que, afinal, segundo Heidegger (p. 143, grifos do autor), “*traz para* o ser-aí [*Da-sein*], como seu mundo, as possibilidades ‘realmente’ acessíveis do projeto de mundo”.

Tendo em vista os modos de fundar em questão, a transcendência consiste, simultaneamente, o que excede e o que priva, na medida em que a privação converge para a obrigatoriedade do ante-(pro)-jeto que se mantém projetado em virtude de seu imperar nas fronteiras do âmbito existencial do *Da-sein*, cuja construção assinala que o exceder do projeto de mundo e o seu poder-ser enquanto poder-ser que emerge na privação constitui simultaneamente “um documento transcendental da *finitude* da liberdade do ser-aí [*Da-sein*]” (Heidegger, 1996, p. 143, grifo do autor).

Dessa forma, não se limitando a achar-se situado em meio ao ente senão também com o ente em uma relação que envolve um relacionar a si que implica assim si mesmo, se tal relacionar a si com o ente se mantém sob a égide da transcendência, a despeito do desconhecimento da essência da transcendência implicado no processo, o que se impõe é o exame da possibilidade transcendental do comportamento intencional como *problema*, haja vista a impossibilidade de sua omissão no que tange a clarificação da transcendência se realmente a intencionalidade constitui a existência do *Da-sein*.

Possibilitando o *projeto de mundo* a prévia compreensão do ser do ente em um processo que implica, contudo, a impossibilidade de que o próprio torne-se referência do *Da-sein* ao ente, a

ocupação que possibilita ao *Da-sein* situar-se em meio ao ente e ser por este disposto, de forma correspondente, não consiste em um *comportamento* em face do ente, convergindo ambos em sua unidade para a possibilitação transcendental da intencionalidade em um movimento que como modos de fundar encerram a temporalização conjuntamente com “o fundar como fundamentar”, em cujo modo “a transcendência do ser-aí [*Da-sein*] assume a possibilitação da revelação do ente em si mesmo, a possibilidade da verdade ôntica” (Heidegger, 1996, p. 143).

Sobrepondo-se ao sentido que envolve o demonstrar concernente a proposições ôntico-teoréticas, ao “fundamentar” impõe-se uma significação fundamentalmente originária em uma construção que, segundo tal perspectiva, encerra fundamentação como possibilitação da questão do porquê, *lato sensu*, convergindo para as fronteiras que implicam a clarificação da origem transcendental do porquê como tal enquanto processo capaz de esclarecer o caráter próprio originariamente fundador do fundamentar e que, dessa forma, detendo-se na busca da possibilidade transcendental do porquê, *lato sensu*, não se inclina aos motivos da irrupção fática da questão do porquê no *Da-sein*.

Se o fundar enquanto fundar como “erigir” antecipa, como projeto de mundo, possibilidades de existência, existir corresponde sempre a condição de situado em meio ao ente e situado enquanto comportamento que comporta-se em face do ente enquanto ente que não detém o caráter do *Da-sein*, nem de si mesmo ou de seu semelhante, de tal modo que tal comportamento situado sempre tenha em vista o poder-ser do *Da-sein*, na medida em que o que se impõe como dado no projeto de mundo consiste em um excesso de possível, em face do qual e no ser perpassado pelo imperar do ente (real), em cuja situação como situado do sentimento correspondente-a o porquê advém.

Tendo em vista a unidade da transcendência dos dois modos de fundar em referência, a origem do porquê emerge como transcendentalmente necessária, tal como a forma fundamental “Por que afinal algo e não nada?”, em cujo este porquê, independentemente da sua formulação, reside uma pré-compreensão, embora pré-conceitual, envolvendo o que-ser, como-ser e ser (nada), *lato sensu*, encerrando isto a resposta primordial concernente a todo o questionar, convergindo a compreensão do ser para um dar que, enquanto resposta que guarda precedência em relação a tudo, a fundamentação - primeira e última -, tornando a transcendência fundamentante enquanto tal, na medida em que em tal processo ser e constituição de ser impõem-se ao desvelar do desvelamento através de uma construção cujo fundamentar transcendental é identificado como *verdade ontológica*.

Se tal fundamentar guarda um “estar” à base de todo comportamento em relação ao ente, a possibilidade da revelação do ente em si mesmo enquanto *ente que é e como é* circunscreve-se as fronteiras da claridade da compreensão do ser em uma construção que assinala que, entretanto, porque todo o revelar-se do ente enquanto verdade ôntica encerra antecipadamente o perpassar transcendental pelo imperar do fundamentar, todo o descobrir e revelar ônticos encerram o “dever-ser” “fundantes”



à sua maneira enquanto “dever-ser” envolvendo a sua legitimação, em cujo processo ocorre a *adução* do ente como exigência que, respectivamente, implica o que-ser e como-ser do referido ente, tanto quanto do modo de desvelamento (verdade) que tem como próprio, manifestando-se então um tal ente como “causa” e “motivo” (*Beweggrund*) em face de uma conexão de entes revelada anteriormente.

Se o *Da-sein*, em suas legitimações fáticas e justificações, guarda possibilidade de se sobrepor as “razões” em um movimento que envolve o desembaraçar-se em face das tais e a possibilidade de sufocar o apelo que as concerne no processo que tende a transtorná-las e encobri-las não é senão em virtude de que a transcendência do *Da-sein* fundamenta como o que projeta e como o que está situada em um “como” que no “durante” elabora compreensão de ser no movimento enquanto *fundar* ser co-originário com o “erigir” e o “tomar-chão” na unidade da transcendência como emergir da liberdade finita do *Da-sein*. Assim, guardando a fundamentação e a legitimação tal origem, permanece à mercê da liberdade a legitimação em um processo que põe como questão o limite do seu exercício, como também se a mesma consente na fundamentação enquanto desvelamento de sua possibilidade transcendental.

Nesta perspectiva, se o ser sempre se impõe como desvelado na transcendência, uma formulação ontológico-conceitual não se torna necessária, convergindo a transcendência como tal para guardar-se nas fronteiras do ocultamento em um movimento que restringe a possibilidade de cognoscibilidade a uma explicação “indireta”, embora, mesmo assim, não escape a condição de desvelada, tendo em vista o seu deixar irromper o ente na constituição fundamental do ser-no-mundo no processo que envolve a manifestação do autodesvelamento da transcendência.

Desvelando-se a transcendência, propriamente, como origem do fundar em um movimento que envolve o eclodir em seu originar-se, na sua triplicidade, ao fundamento impõe-se como significado *possibilidade, chão, legitimação*, convergindo o fundar da transcendência enquanto triplamente disperso para o causar que causa, enquanto originariamente unifica, o todo em que o *Da-sein* sempre deve poder existir, consistindo a liberdade²⁴, sob a égide deste tríplice modo, liberdade para o

²⁴ “If freedom as spontaneity be understood as a cause, then this, like other causes, is thought according to a certain determined concept of ground, or is at least a ‘kind’ of ground. Freedom in its origin as transcendence, however, is not a special ‘kind’ of ground but the grounding process itself. ‘... Freedom is freedom unto ground.’ With this principle to guide us, almost all subsequent references to freedom in the essay offer a sense. For example: the process of grounding, sc. transcendence, is “the original relationship between freedom and ground”; the fact that the project of the World can become “actual” only if it is negated is a transcendental document of the finitude of the *freedom* of There-being, and the author goes on to ask if we may discern here the finite essence of freedom as such; freedom unto ground is freedom in the manner of the triplex strewing of ground, its grounding unity, because transcendence (therefore freedom), as the coming-to-pass of ground, is the ultimate justification of the principle of ground (sufficient reason), - freedom is the “origin of the principle of ground,” “the ground of ground”; grounding has its non-essence because it springs from finite freedom, and, as such a ground, freedom is the non-ground of There-being; finally, because There-being is transcendence, its freedom is limited, sc. it does not include mastery over its own that-ness - it is profoundly and irredeemably a being that is thrown” (Richardson, 2003, p. 181, grifo do autor).



fundamento: “O acontecer da transcendência como fundar é o formar-se do espaço em que pode irromper o respectivo *manter-se* fático do ser-aí [*Da-sein*] fático em meio ao ente como totalidade” (Heidegger, 1996, p. 145, grifo do autor).

Escapando a caracterização formal de “primeiros” e “supremos” princípios, a originariedade dos fundamentos transcendentais e seu caráter específico de *fundamento* guardam-se, ocultos, em uma construção que assinala a falta de unidade, cujo poder de subsistir se mantém na co-originariedade da origem transcendental do tríplice fundar, haja vista que a essência “do” fundamento não se torna passível de busca, tanto quanto da possibilidade de encontro em face do questionamento envolvendo um gênero universal que porventura devesse emergir como resultado de um processo de “abstração”, na medida em que “*a essência do fundamento é a tríplice distribuição do fundar em projeto de mundo, ocupação no (pelo) ente e fundamentação ontológica do ente que brota transcendentemente*” (Heidegger, 1996, p. 145, grifos do autor).

Guardando identidade e diferença, os três modos de fundar emergem como modos de fundar de caráter inseparável em um movimento que converge para as fronteiras que encerram três modos de fundar que se correspondem unitariamente, brotando o erigir, o tomar-chão e a legitimação *do cuidado pela estabilidade e consistência* em um processo cuja possibilidade implica temporalidade.

Nesta perspectiva, ao princípio que assinala que “todo ente tem sua razão (fundamento)” impõe-se como porquê o fato de ser, originariamente, ser enquanto previamente compreendido, primordialmente *fundar*; cada ente enquanto ente anuncia “razões”, tanto quanto em virtude de “fundamento” se impor como um essencial caráter transcendental do ser, *lato sensu*, cuja construção assinala que à essência do ser pertence fundamento, tendo em vista que ser enquanto não-ente dá a si somente na transcendência como o fundar situado que projeta mundo. Ao “lugar de origem”, no tocante ao princípio da razão, escapa um “estar” porventura reduzido às fronteiras da essência da enunciação ou da verdade da proposição, tendo em vista que guarda raiz na verdade ontológica enquanto transcendência mesma em um movimento que expõe a liberdade como a fonte do princípio do fundamento, na medida em que na unidade de excesso e privação que encerra há o fundar que funda o fundamentar que se impõe como verdade ontológica.

Dessa forma, sobrepondo-se a compreensão do princípio através de sua possibilidade interna, o que se impõe ao seu conteúdo é uma interpretação das formulações de Leibniz capaz de identificar o valor de dados relegados a irrelevância, conforme assinala Heidegger, apresentando uma justaposição esquemática, a saber, *ratio est cur hoc potius existit quam aliud; ratio est cur sic potius existit quam aliter; ratio est cur aliquid potius existit quam nihil*²⁵, em cuja análise sublinha o exteriorizar do *cur*

²⁵ É a razão pela qual isto existe e não outra coisa; é a razão pela qual existe desta forma e não de outra forma; é a razão pela qual algo existe em vez de nada.



como *cur potius quam*, colocando em questão a razão pela qual houve a instauração de tal relação, qual seja, o re-unir entre *cur* e *potius quam*, ou melhor, o juntar ao *cur* o *potius quam*.

Convergindo para um mover que se detém nas fronteiras do possível, toda legitimação como comportamento intencional em relação ao ente, tendo em vista a sua possibilidade, impõe-se como já tributária envolvendo uma fundamentação (ontológica) expressa ou tácita, cujo processo dispõe, segundo a sua essência, sob a égide da necessidade e na totalidade do tempo, *campos de desenvolvimento* (*Ausschlagbereiche*) do possível em uma construção que implica a modificação do caráter de possibilidade conforme a constituição ontológica do ente prestes ao desvelamento, “porque o ser (constituição do ser), que fundamenta, como compromisso transcendental, radica, em favor do ser, em sua liberdade” (Heidegger, 1996, p. 146).

Ao “*potius quam*” da fórmula do princípio da razão impõe-se um mostrar que envolve o reflexo no tocante a origem da essência do fundamento, convergindo para um dever-ser que encerra a clarificação das conexões transcendentais entre “razão” e “antes que”, tendo em vista a explicitação da ideia de ser em geral (que-ser, como-ser, algo, nada e nulidade), na medida em que, sob a égide tradicional de sua forma e papel, o princípio da razão se mantém como refém da exteriorização em um movimento “que traz consigo necessariamente uma primeira clarificação de tudo ‘que possui caráter de princípio’” (Heidegger, 1996, p. 147).

Tendo em vista que o proclamar uma proporção como princípio em uma construção que, porventura, seja capaz de encerrar o princípio de identidade e o princípio de não-contradição não implica de forma alguma o sentido da origem, constituindo, porém, propriamente, uma ruptura envolvendo todo o questionamento posterior, alcançando relevância, desse modo, o fato de que os princípios em questão não são também apenas transcendentais, porém, sobrepondo-se ao caráter proposicional, assinalam algo mais originário, constituindo o acontecer da transcendência como tal (temporalidade).

Tendo em vista um emergir que guarda raízes na liberdade finita, ao fundamento impõe-se sua desordem (não-essência), na medida em que a própria liberdade não se pode subtrair ao que de si brota, pois se o fundamento transcendendo brota, enquanto tal remonta à própria liberdade em um movimento que encerra esta - a liberdade - como origem e como tal se transforma ela mesma - a liberdade - em fundamento, convergindo para a identificação da liberdade como a razão do fundamento (o fundamento do fundamento).

Dessa forma, se a liberdade consiste na razão do fundamento em um movimento que se sobrepõe ao sentido de uma “interação” formal sem fim, o ser-fundamento da liberdade escapa ao caráter de um dos modos de fundar, determinando-se como a unidade fundante da distribuição transcendental do fundar em uma construção que assinala que, enquanto “este” fundamento, contudo,

a liberdade é o *abismo* (sem-fundamento) do *Da-sein*, na medida em que o que se impõe não é que o comportamento individual em sua liberdade não tenha razão de ser (*grundlos*)²⁶ senão que a liberdade em sua essência como transcendência situa o *Da-sein* como poder-ser diante de possibilidades que se dispõem a sua escolha finita, abrindo-se em seu destino.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Detendo-se no problema do fundamento implicado no *Principium Rationis Sufficientis* de Leibniz em uma construção teórico-conceitual que assinala a sobreposição do "princípio da razão" enquanto "princípio supremo" à referida questão, haja vista que a proposição enuncia sobre o ente através de uma enunciação que encerra como perspectiva a "razão" enquanto fundamento, Heidegger assinala que escapa a tal conteúdo a determinação de "o-que" constitui a essência do fundamento, na medida em que encerra a pressuposição de uma "representação" caracterizada como evidente por si mesma.

Se o princípio da razão acena com a essência não-esclarecida do fundamento, tendo em vista o caráter proposicional da referida construção enquanto proposição "fundamental", qual seja, princípio da razão, a possibilidade de delimitação da principialidade do princípio em questão implica, originalmente, a essência do fundamento como referencialidade em um processo capaz de se sobrepor a condição sob cuja égide se mantém como uma "representação" de sentido indeterminado e geral.

Nesta perspectiva, tendo em vista que Leibniz em sua construção teórico-conceitual expõe uma determinação da verdade em seu sentido primeiro e geral em virtude de sua intenção de demonstrar a relação entre *principium rationis* e *natura veritates*, Heidegger questiona a possibilidade de alcançar o originário em relação a delimitação da essência da verdade como caráter da enunciação em um processo que assinala que a concordância entre *nexus* e ente no movimento que converge para o acordo não é capaz de atribuir acessibilidade ao ente, convergindo para a necessidade de que tal ente esteja manifesto anteriormente a determinação predicativa como que disposto para a predicação enquanto passível em face da mesma como condição para a própria. Dessa forma, o que se impõe à predicação é a radicação em um âmbito que escapa ao caráter predicativo enquanto possibilidade de predicar em uma construção teórico-conceitual que encerra a verdade da proposição nas fronteiras de uma verdade mais originária enquanto revelação antepredicativa do ente, a saber, verdade ôntica.

²⁶ Segundo Inwood, "dizer que algo é *grundlos*, 'sem fundo', pode significar que não provê suporte algum, que não possui causa alguma, ou que não tem direito, habilitação ou autorização (XL/X, 76)" (2002, p. 74).



Dessa forma, tendo em vista que o caráter verdadeiro de uma proposição guarda correspondência com a conformidade concernente a "o que expressa" e em virtude do qual a proposição se mantém sob a égide de verdadeira, o que impõe-se é a pressuposição da verdade como tal (conformidade) outro tipo de verdade em um processo que não proporciona a acessibilidade em relação ao objeto senão que implica a condição de manifesto do ser-a-julgar e em função de cuja manifestação enquanto verdade ôntica à proposição impõe-se a possibilidade envolvendo a sua identificação como verdadeira ou falsa.

Nesta perspectiva, encerrando na verdade ôntica a fundamentação da verdade dos juízos, tendo em vista o seu caráter (ôntico) a referida verdade escapa a condição de absolutamente primária, na medida em que a sua revelação está condicionada ao comportamento ôntico do Ser com outros seres, cujo movimento assinala que à manifestação dos seres pelo que são sob o comportamento em questão impõe-se uma compreensão antecedente de sua estrutura do Ser enquanto Ser de tais seres.

Se primeiramente o desvelamento do Ser enquanto compreensão pelo Ser encerra a possibilidade de manifestação dos seres cujo processo implica a verdade do Ser, a saber, verdade ontológica, esta converge enquanto tal (verdade ontológica) para as fronteiras que encerram a verdade ôntica em uma construção que implica a sua fundamentação, consistindo esta (verdade ôntica) o fundamento da verdade dos juízos os quais se impõem como base conteudístico-formal do princípio da razão, segundo a formulação de Leibniz, cujo processo transpõe o problema do fundamento para o problema da verdade, que constitui, essencialmente, o problema da transcendência.

Constituindo o problema da verdade em seu caráter essencial a questão da transcendência, se a verdade ontológica possibilita a verdade ôntica em uma construção teórico-conceitual que encerra a pressuposição envolvendo a distinção entre Ser e entes enquanto diferença ontológica, o que se impõe como condição para tal não é senão um ser cuja constituição, tanto ontológica quanto onticamente, implica a possibilidade de compreensão enquanto poder-revelar ou poder-projetar o Ser dos seres e a si-mesmo através de um movimento que converge para o "passar além de" que abrange os seres em face do seu Ser propriamente como prerrogativa do existir, que consiste, em última instância, em transcendência.

Guardando a transcendência raízes nas fronteiras da finitude em um movimento cujo sentido envolve a facticidade do Ser, converge para a disposição ontológica a revelação de tal caráter, que implica a dependência referencial de outros seres como a sua existência em um processo que encerra a concretização do projeto de mundo enquanto movimento de um ser imerso entre outros seres como um ser que se detém em um estar-entre e ao qual cabe um poder-passar-além-de em um transcender cujo transcendido (seres) e cujo "o-que" como "onde" que se impõe à transcendência não é senão o Ser enquanto Ser dos entes.



Se o projeto de mundo enquanto Ser encerra o elemento positivo da transcendência em um processo que escapa a qualquer limitação das suas possibilidades, ao existir impõe-se em sua finitude um existir que implica desde sempre uma situação que converge para a exclusão de todas as outras, tornando inevitável a "contração" que deve ocorrer nas fronteiras da positividade em face do "exceder" e do "ultrapassar" no processo de fundamentação como erigir na reivindicação a cuja abrangência se sobrepõe a limitação de sua própria facticidade e que envolve a remoção de determinadas possibilidades do poder-ser e poder-estar que, enfim, requer a posse das possibilidades que restam da restrição tendo em vista a conquista do fundamento. Assim, se o projetar mundo implica a positividade, a negatividade se impõe através da sua contração em virtude da determinação da situação de fato em um processo que encerra ambos nas fronteiras da complementariedade em uma relação de mútua dependência e simultaneidade que implica unificação, na medida em que o projeto somente se torna "real" através da remoção das possibilidades, convergindo para um poder-ser do existente cujo poder-ser "real" não emerge senão como finito, tendo em vista que tal retirada mantém sob a égide da finitude a transcendência.

Nesta perspectiva, se encerra o dever-ser que implica o ultrapassar-se a si mesmo no processo que envolve a ultrapassagem do ente que projeta mundo, ao *Da-sein* cabe então poder compreender-se como abismo a partir de sua elevação e cuja abissalidade não se dispõe como nada passível de abertura para as fronteiras que envolvem uma dialética ou uma análise psicológica, na medida em que a abertura do abismo na transcendência fundante consiste em um movimento primordial, cuja realização implica a liberdade em face do si mesmo do *Da-sein* em um dar a entender enquanto antecipação que antecipa ao si do si mesmo como originário conteúdo de mundo em relação a um "este" que, "quanto mais originariamente é fundado, com tanto mais simplicidade atinge o coração do ser-aí [*Da-sein*], sua mesmidade no agir" (Heidegger, 1996, p. 147). Se à não-essência enquanto elemento perturbador do fundamento impõe-se uma superação que não guarda correspondência senão com o existir fático, o seu afastamento, contudo, jamais ocorre.

Se, no sentido da liberdade para o fundamento, a transcendência impõe-se a compreensão como abismo, torna-se aguda a questão envolvendo a essência do que ora emerge como ocupação do *Da-sein* no e pelo ente, na medida em que o *Da-sein*, a despeito de situar-se em meio ao ente e pelo mesmo perpassado pela disposição, "*está jogado como livre poder-ser entre os entes*" (Heidegger, 1996, p. 148, grifos do autor), cuja construção assinala, contudo, que escapa ao poder desta liberdade mesma, seja o fato referente a ser em consonância com a possibilidade um *mesmo* e sê-lo em correspondência fática com sua liberdade, seja o fato concernente ao temporalizar da transcendência como acontecer originário. Dessa forma, determinando o ser do *Da-sein* como tal, a impotência enquanto derelicção não consiste no resultado da invasão do *Da-sein* pelo ente, razão pela qual todo



projeto de mundo é jogado em um processo que encerra como precedência em relação a toda base da “natureza” finita humana a explicitação da *essência da finitude* do *Da-sein*, que se sobrepõe à descrição de qualidades que se circunscrevem às fronteiras das consequências da finitude e, em última instância, aos “esclarecimentos” a respeito da sua origem ôntica.

Nesta perspectiva, se consiste na “*transcendência como liberdade para o fundamento*” (Heidegger, 1996, p. 148, grifos do autor) que há o desvelamento da essência da finitude do *Da-sein*, o que se impõe a condição humana enquanto transcendência existente que excede a si em possibilidades é o caráter de um “*ser da distância*”, na medida em que o ascender dentro de si envolvendo a verdadeira proximidade em relação as coisas não guarda raízes senão nas fronteiras das distâncias originárias que em sua transcendência se impõem no que concerne a todo o ente, o que implica um processo que atribui ao conquistar a si enquanto autêntico *mesmo* ao ser que sacrifica a egoidade através de um poder-ser capaz de escuta enquanto abrir os ouvidos em face da distância, tendo em vista o temporalizar para o *Da-sein* como *mesmo* o despertar da resposta da co-existência (*MitDa-sein*) no ser-com (*Mitsein*).

Recebido em: 18/05/2024

Aceito em: 19/10/2024

Publicado em: 28/10/2024



REFERÊNCIAS

- CAYGILL, Howard. *Dicionário Kant*. Tradução de Álvaro Cabral; revisão técnica de Valerio Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- DICIONÁRIO EDITORA DE LATIM-PORTUGUÊS. Dicionários Editora. 2. ed. Porto/Portugal: Porto Editora, 2001.
- GUIGNON, Charles B. *The Cambridge companion to Heidegger*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2006.
- HAAR, Michel. *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: Jérôme Millon, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Os pensadores. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Logic: the question of truth*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte I. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis/RJ-Bragança Paulista/SP: Vozes/São Francisco, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência do fundamento. *In: HEIDEGGER, Martin. Conferências e escritos filosóficos*. Os pensadores. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996, pp. 109-148.
- HOY, David Couzens. Heidegger and the hermeneutic turn. *In: GUIGNON, Charles. The Cambridge Companion To Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 170-194.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda; revisão técnica de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.
- MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. A teoria analítica da ciência e a dialética aristotélica. *Revista Seara Filosófica, UFPel - Universidade Federal de Pelotas [Pelotas, Rio Grande do Sul, Brasil]*, v. 4, p. 91-119, jul./dez. 2011a. Disponível em: <https://periodicos-old.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/searafilosofica/article/view/546>. Acesso em: 25 abril 2024.
- MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Da “revolução copernicana” (do verdadeiro “idealismo transcendental”). *Revista Intuição, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC/RS*, v. 4, n. 1, p. 117-133, 2011b. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/intuicao/article/view/8316>. Acesso em: 25 abril 2024.
- MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Do mistério do ser - entre o pensador e o poeta [do *da-sein*]. *Revista Filosófica São Boaventura*, v. 4, n. 2, p. 77-100, jul./dez. 2011c.
- MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Do projeto crítico kantiano: os direitos da razão entre a lógica da verdade e a lógica da aparência. *Revista Opinião Filosófica*, v. 5, n. 2, p. 85-109, 2017. Disponível em: <https://opiniaofilosofica.org/index.php/opiniaofilosofica/article/view/372>. Acesso em: 25 abril 2024.
- MARTEN, Rainer. *Heidegger lesen*. München: Fink, 1991.
- REY, Alain (Direction). *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris: Le Robert, 2010.
- RICHARDSON, William J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. New York: Fordham University Press, 2003.
- STEIN, Ernildo. Notas. *In: HEIDEGGER, Martin. Conferências e escritos filosóficos*. Os pensadores. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996, pp. 109-148.
- WRATHALL, Mark A. Truth and the essence of truth in Heidegger's. *In: GUIGNON, Charles B. The Cambridge companion to Heidegger*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 241-267.

