

## A crítica de Heidegger à subjetividade à luz de seu conceito de uma transcendência não-metafísica

Heidegger's Critic of Subjectivity in the Light of the Concept of Non-Metaphysical Transcendence

Alexandre Arbex Valadares<sup>1</sup>

### Resumo

O presente artigo constitui um estudo do conceito heideggeriano de transcendência a partir de sua crítica à metafísica e à noção de sujeito, dando relevo à ideia de mundo como conjuntura e jogo, ou como estrutura em meio à qual se dá a busca de apoio do ser-aí – modo de ser que designa a condição humana – e na qual, ao mesmo tempo, se oferece a abertura do ser-aí ao ser. Tal abertura, que designa a ideia mesma de transcendência, não diz respeito a uma fuga do mundo, mas, antes, é dada na estrutura essencial do ser-aí como ser-no-mundo. Esta proposição encerra o sentido da expressão “transcendência não-metafísica”, ou transcendência imanente, sob a qual o conceito heideggeriano de transcendência é pensado.

**Palavras-chave:** Heidegger, ontologia, transcendência.

### Abstract

This article is a study of Heidegger's concept of transcendence viewed from his critique of metaphysics and the notion of subject, giving emphasis to the idea of world as conjuncture and game, or as the structure amidst which it occurs the search for support of “being-there” (*Dasein*) – mode of being which designates the human condition – and in which, at the same time, there is the openness of “being-there” (*Dasein*) to “being” (*Sein*). Such openness, which means the very idea of transcendence, is not related to an escape from the world, but it is rather given into the essential structure of being-there as being-in-the-world. This proposition contains the meaning of the expression “non-metaphysical transcendence”, or immanent transcendence, under which Heidegger's concept of transcendence is thought.

**Key-word:** Heidegger, ontology, transcendence.

A crítica heideggeriana à moderna noção de sujeito, cuja formulação se atribui a Descartes, está inserida no contexto mais amplo de sua crítica à metafísica. As interpretações acerca do homem que atribuem a ele a condição de sujeito em oposição a um mundo exterior, estranho à essência humana e constituído da totalidade dos objetos da experiência, têm sempre uma raiz metafísica, na medida em que se limitam a pensar o ente ou os entes, e a concebê-los como o real. O humanismo, observa Heidegger, ilustra esse gênero de conhecimento, próprio à tradição filosófica, que presume oferecer uma explicação das coisas existentes, daquilo que *é*, e que, no entanto, não propõe mais que pensar os entes a partir de outros entes, sem colocar a pergunta

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), e mestre em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ);

fundamental, anterior do ponto de vista ontológico, sobre a verdade do ser. O sujeito é apenas um modo de explicação do ente: a matéria, a substância, o espírito e outras noções com que se pretende designar o ente originário, em relação ao qual todas as coisas se dariam a conhecer, correspondem a outras tantas representações pelas quais a metafísica aliena a questão do ser ao ser do ente. Heidegger chama “esquecimento do ser” a esse processo, constitutivo da metafísica como tal, pelo qual ela representa o ser por um ente.

O ser não é, em si mesmo, um ente total, nem um ente entre outros entes; os entes participam do ser, mas o ser não é uma soma dos entes. O ente na totalidade, objeto da *metaphysica generalis*, no qual consiste o conceito escolástico de mundo (HEIDEGGER, 2008, p. 262) não se sobrepõe ao ser. A metafísica apresenta-se como ciência universal do ente (op. cit., p. 238), e este estatuto, na medida mesma em que deixa de reconhecer à metafísica um sentido filosófico do ponto de vista heideggeriano, repousa sobre a diferença ontológica entre ser e ente. Essa diferença diz respeito à noção de transcendência, que designa, segundo Heidegger, o próprio ato de filosofar. Transcender significa ter uma pré-compreensão do ser, mas esta pré-compreensão não se confunde com uma premissa mais ou menos consciente, uma predisposição intelectual nem tampouco com uma ideia inata do ser: ela se refere a uma condição ontológica do homem, isto é, ao seu modo próprio de existir como ente, que Heidegger denomina ser-aí. Essa transcendência é dada no ser-aí, pertence à sua estrutura essencial, e é precisamente o que torna possível ao ser-aí pensar o ente.

Ao afirmar que uma coisa é, ou seja, ao considerar tal coisa como atualmente existente, o ser-aí designa um ente; da mesma forma, é a um ente que ele atribui existência ao dizer que ele próprio, como ser-aí, é. Mas o que permite ao ser-aí referir aos entes o mesmo predicado, dispensando-se de maiores explicações? “Eu sou”, “esta folha de papel é branca”: estas duas asserções indicam entes distintos, mas a possibilidade de sua enunciação reside em uma verdade comum a ambos, a verdade do *ser*. Ao designar o ente como coisa existente e afirmar que coisas diferentes *são*, o ser-aí manifesta uma pré-compreensão do ser. Com efeito, ao dizer que uma coisa é, o ser-aí coloca duas questões: a) o que é tal coisa?; b) o que é *ser*? Esta última questão, no entanto, não se explicita; ela se subsume à primeira como uma determinação conceitual da coisa, do ente sobre cujo ser se põe a pergunta. Noutras palavras, o ser-aí transcende, ultrapassa necessariamente o ente ao dizer que o ente é, visto que a possibilidade de enunciação desse juízo envolve uma pré-compreensão do ser; ao mesmo tempo, porém, a questão do *ser* não é experienciada como questão, porque a verdade do ser é alienada no ser do ente.

Heidegger, está visto, não considera intrinsecamente falso o pensamento metafísico. Uma vez que pensa o ser do ente (1983, p. 154), a metafísica lança luz sobre o ser enquanto tal: ao representar o ente em seu ser, isto é, ao conceber como seu ponto de partida uma determinação do ser, ela supõe, ainda que implicitamente, uma compreensão do ser. A explicação dada por Heidegger, no parágrafo 46 de *Ser e tempo*, acerca da “analítica existencial” cartesiana, assinala essa operação filosófica por meio da qual a metafísica elide a pergunta pelo ser, substituindo-a pela designação do ente: a proposição “penso logo sou” desdobra-se, na tradição moderna, em uma investigação pelo pensar do “eu”, e exclui de seu projeto o “sou”, não o problematiza, muito embora o “sou” desempenhe, nessa proposição, um papel por assim dizer originário. Que o “eu”, sujeito enunciativo desse princípio, seja uma coisa, um ente, eis uma verdade a que se confere imediato reconhecimento; mas, ao dizermos “penso logo sou”, o que exatamente entendemos por “sou”? Esta noção é autoevidente a ponto de prescindir de qualquer ponderação, na medida em que exprime já um atributo do “eu”, de um sujeito imediatamente dado?

A diferença ontológica entre ser e ente não pode jamais tornar-se presente a um sujeito. O homem que se concebe como sujeito, na acepção cartesiana do termo, não pode formular a questão ontológica. A relação do sujeito com o mundo pressupõe uma demarcação com respeito ao objeto. Essa separação, colocada em evidência pela modernidade e em torno da qual se estabeleceu a oposição entre idealismo e realismo que pautou os debates subsequentes, é todavia denunciada por Heidegger como um falso problema. Descartes situa no sujeito, no “eu” que tem uma ideia reflexiva, isto é, que toma seu pensamento como objeto de suas cogitações, o substrato a partir do qual é possível estabelecer as verdades do saber humano: este sujeito, cuja essência, que é o próprio pensar, se mantém constante mesmo no estado de dúvida decorrente da variação sucessiva dos objetos de seu pensamento, opõe-se a estes últimos na medida em que as coisas exteriores que se dão a conhecer através deles nem sempre se revelam sob as mesmas e idênticas representações. A relação sujeito-objeto, como aponta Heidegger (2008, p. 66), dá forma ao problema da “teoria do conhecimento”, cujo enunciado, na modernidade como na tradição, evoca a antiga definição de verdade, fundada na adequação ou concordância entre o intelecto e a coisa. A polarização entre sujeito e objeto, na qual eles figuram como entes separados, suscita decerto “conjunturas interessantes” acerca das instâncias de mediação que permitiriam ao primeiro apropriar-se da realidade do segundo – a linguagem, a experiência, o método etc. –, mas, a rigor, como estrutura de pensamento, ela pouco faz avançar a busca pela verdade.

A relação sujeito-objeto reduz o ser das coisas à sua objetivação no pensamento do sujeito que as representa, e, por esse movimento, produz a separação metafísica entre um sujeito

“isolado” e um mundo que permanece “transcendente” a ele, isto é, um mundo ao qual o pensamento acede apenas através de instâncias mediação. A metafísica, ao mesmo tempo que aliena a questão do ser à representação do ente – o Mundo, Deus, o Homem, a Natureza – e assim omite a verdade do ser, confere ao pensamento uma existência exterior e “transcendente” aos entes, reduzidos à representação subjetiva. Essa transcendência é, todavia, de um ente para ou outro ente, e, tendo por base o dualismo sujeito-objeto, levanta um sem-número de temas epistemológicos modernos (GRONDIN, 2003, p. 195) – por exemplo: o pensamento pode conhecer os objetos em si mesmos?, o pensamento pode sair da esfera da subjetividade? –, que, para Heidegger (2008, p. 65), são apenas expressões de uma inversão crucial, a saber, a de que o problema da verdade se subordina ao problema da relação sujeito-objeto, e não o contrário.

A essa metafísica do sujeito, Heidegger responde com a ontologia do ser-aí, isto é, do ente que cada ser humano é. O ser-aí é o homem na medida em que existe, e o homem é um “aí” no ser. Seu modo de existir se conforma a certas determinações, e estas são anteriores a quaisquer enunciações e conferem a estas sua condição de possibilidade. A relação sujeito-objeto não é ontologicamente fundamental, ela não sintetiza a estrutura própria do modo de existir do homem. Tal relação só pode ser pensada se sujeito e objeto, ou, noutros termos, se os entes que ela une, são dados no mesmo contexto conjuntural. Sujeito e objeto compartilham, portanto, a mesma realidade por assim dizer: eles *são* um junto ao outro. O ser-junto-a dos entes precede à relação metafísica sujeito-objeto sob a qual eles são ligados um ao outro, como se existissem em separado, e são, ao mesmo tempo, colocados em oposição. Não se trata de uma relação de contiguidade espacial: o ser-junto-a é uma determinação existencial do ser-aí, o que significa dizer que esse ente, o ser-aí, existe junto a outro ente (HEIDEGGER, 2008, p. 76).

Mas a possibilidade interna do ser-junto-a não diz respeito apenas ao ente que o ser-aí toma em consideração em dado momento, à maneira do sujeito metafísico que supõe determinar o objeto cuja representação é formada no seu intelecto. Prestar atenção às coisas, afirma Heidegger, é apenas abrir-se à presença, um deixar-vir-ao-encontro, uma atitude em que não intervém qualquer processo de objetivação do que é exterior nem tampouco se confunde com o suposto movimento de transcendência pelo qual o sujeito, interpelado por uma impressão sensível, “sai de dentro para fora a partir de si mesmo” (2008, p.78). Esta última postura, própria ao saber científico e à tradição filosófica lógico-conceitual que reduziu o pensamento a uma técnica de explicar o mundo a partir de causas supremas, como aponta Heidegger na *Carta sobre o humanismo*, consiste no oposto daquela abertura existencial que distingue o filosofar propriamente dito e que se caracteriza por um acolhimento espontâneo do que vem ao encontro, por uma “escuta do ser”.

Sob tal condição, o ser-junto-a é dado sempre em meio a uma multiplicidade de entes, e eles *são* juntos segundo relações específicas, a totalidade das quais constitui uma conjuntura, que a todas perpassa. Os entes não se determinam uns aos outros; eles, antes, se contextualizam conforme as relações por que cada um deles se acha ligado ao todo conjuntural. O ser dos entes depende da conjuntura em que estes se encontram, mas esse todo conjuntural não se apresenta como um ente total; ele é, por assim dizer, o pano de fundo comum aos entes que torna justamente possível ao ser-aí apreendê-los como tais, isto é, ser-junto-à multiplicidade dos entes.

Em que, contudo, reside exatamente a distinção entre o ser-aí e o sujeito? Pois, com efeito, ao conferir centralidade ao ser-aí, Heidegger não estaria apenas restaurando, sob uma crítica aparente, a ideia de subjetividade? Tal hipótese deve ser confrontada com a concepção heideggeriana da relação do homem com o mundo. O ser-junto-a não se traduz como relação entre sujeito e objeto, mas como relação entre os entes; estes são determinados pela sua ligação com a conjuntura total em que se encontram, e não por elos de causalidade. O ser-junto-a não explica (*Ser e tempo*, 12) a relação entre o ser-aí e o mundo, como se se tratasse de dois entes concebidos separadamente. Heidegger (2008, p. 324) afirma que ser-aí significa ser-no-mundo, isto é, a relação do ser-aí com o mundo não é dualista, mas diz respeito a uma determinação essencial do ser-aí mesmo, à estrutura que é própria ao ser-aí. Ser-no-mundo tampouco designa uma relação espacial, de continente e conteúdo; Heidegger toma em consideração a expressão ser-em para assinalar precisamente que esta partícula prepositiva “em” (*in*, em alemão) não implica originalmente a noção de espacialidade. Ela procede de *innan-* e contempla a ideia de “habitar”, de “permanecer”, de “estar familiarizado com”, razão pela qual o fenômeno primeiro do mundo é, segundo Heidegger, o da “familiaridade” (GRONDIN, 2003, p. 192), e o modo de ser-no-mundo é, essencialmente, “ocupação”: o modo de ser do ser-aí é, portanto, um absorver-se no mundo, um lidar permanente com o mundo por encontrar-se inelutavelmente nele. Quer isto dizer que o ser-no-mundo não é uma faculdade eventual do ser-aí: o ser-aí é indissociável do ser-no-mundo. O ser-junto-a do ser-aí, a determinação pela qual o ser-aí é dado entre outros entes, se explica, pois, pela condição de que os outros entes existem em um mundo, e é nessa medida que o mundo, na acepção heideggeriana do termo, pode ser compreendido como a conjuntura das conjunturas.

A determinação do ser-no-mundo desdobra-se em duas noções fundamentais na crítica de Heidegger à metafísica do sujeito: a transcendência e o conceito de mundo como jogo. A estrutura da transcendência – não sua possibilidade, mas, antes, sua inexorabilidade – coincide com a estrutura essencial do ser-no-mundo. O ser-aí transcende o ente, e esse movimento, em vez de resultar de uma decisão ou disposição ocasional, consiste no modo de ser próprio do ser-aí. Essa

transcendência do ser-aí não se refere a um além-mundo, ou seja, ela não dualiza o mundo – não sobrepõe à física, ou à natureza, uma metafísica, um mundo das ideias. Transcender, para Heidegger, tampouco supõe ascender a outro ente ou elevar-se acima de si mesmo: pode-se considerar, empregando uma expressão nietzschiana (TUGENDHAT, 2002, p. 48), que a transcendência, no sentido em que Heidegger a concebe, é uma “transcendência imanente”, desde que se entenda por “imanência” a condição do ser-no-mundo. Dito de outro modo, o ser-aí, transcendendo, não apenas “permanece ele mesmo, mas torna-se ele mesmo” (HEIDEGGER, 2008, p. 326), isto é, ele se afirma em relação a si mesmo como ente.

O ser-aí não transcende este ou aquele ente em particular, mas o ente na totalidade, e é apenas por transcender o ente na totalidade que o ser-aí pode afirmar-se em relação a um ente em particular. É por transcender que o ser-aí pode pensar o ente, tomar em consideração um ente em meio a outros, e é também precisamente por transcender que o ser-aí se abre à questão do ser enquanto tal. Com efeito, é impossível dizer que um ente *é* sem compreender, ainda que vagamente, o que significa “ser”. Transcender, para Heidegger, implica ter uma pré-compreensão do ser (2008, p. 333), e tal compreensão que não pode dar-se senão na estrutura essencial do ser-aí: o ser-no-mundo. Compreensão do ser – ou o ser enquanto tal – não é sinônimo de ser-no-mundo – ou de “mundo” –, ainda que a compreensão do ser co-determine o ser-no-mundo, isto é, ainda que a compreensão do ser seja abrangida pelo conceito de mundo (2008, p. 327), que a extravaça. Heidegger observa que a compreensão do ser, ao contrário de ter o caráter de um conhecimento teórico ou saber objetivo, pertence à essência do homem, como uma propriedade que lhe é peculiar. Isto significa que tal compreensão não depende de qualquer colocação prévia, de um método ou de uma abordagem, como se se tratasse de uma questão exterior ao homem: ele já está nela, ela constitui por assim dizer o elemento ontológico em que transcorre a vida do homem, e é por ser sujeito à interpelação constante da questão do ser que o homem se confronta com sua essência, ou, por outras palavras, transcende o ente.

O ser-aí é essencialmente transcendente: em Heidegger a ideia de transcendência não diz respeito à passagem a um estado superior, não depende de um movimento de vontade ou de um conhecimento desligado da temporalidade, da facticidade da existência humana. Essa transcendência essencial, elementar em certo sentido, distingue o próprio filosofar; a estrutura da transcendência não é outra que a determinação fundamental do ser-aí, o ser-no-mundo. Heidegger (2008, p. 257) afirma que aquilo que é transcendido, ultrapassado, é o ente na totalidade, plano ôntico da existência, onde o ser-aí é um ente entre outros entes; aquilo em relação ao que a ultrapassagem acontece é o mundo. A transcendência caracteriza o movimento pelo qual o ser-aí

ultrapassa a si mesmo como ente e compreende o ser, sua condição ontológica de ser em um mundo, onde ele está simplesmente “aí” (SILVA, 2008). O aí é o ponto do ser onde se dá a compreensão do ser, o processo pelo qual o ser se revela através do ente, não porque o ente se torna capaz de sair de si, como sujeito metafísico que tende a um objeto exterior, mas porque o ser é originário, ontologicamente anterior aos entes. O ser-aí compreende o ser, e nessa compreensão, que se dá como transcendência em relação ao ente na totalidade – em relação ao ente que ele não é e em relação a si mesmo como ente (HEIDEGGER, 2008, p. 218) –, consuma-se a diferença ontológica entre ser e ente.

Embora se possa dizer, por comodidade de expressão, que o mundo é o “espaço” em que ocorre a transcendência, a rigor, porém, o mundo não é nem um ente nem um âmbito dos entes. O mundo é o contexto em que o ser-aí existe como tal; ele é abertura do ser. Heidegger (2008, p. 328) define-o como a totalidade da constituição ontológica, da multiplicidade ontológica que é compreendida de maneira una no ser-aí em todas as suas determinações existenciais. Noutras palavras, o mundo é essa totalidade ontológica, ou o todo do ser, que é, a cada vez, compreendido no ser aí. Mas qual o caráter geral desse mundo, como ele se apresenta ou se organiza? Heidegger afirma que o mundo tem o caráter de jogo. O conceito de jogo referido nessa tese não encontra correspondência na acepção que o senso comum atribui ao termo, resumindo-o à aparência da “multiplicidade colorida” em que a convivência histórica dos homens se lhes apresenta. O jogo, segundo Heidegger, designa, mais que o ato de jogar, a realização do jogo como algo originário que implica os jogadores e as regras do jogo mutuamente. Pode-se dizer, desse ponto de vista, que o “jogar” significa, a um só tempo, estar-disposto-em e estar-disposto-a; a ideia de “disposição”, com efeito, se emprega aqui com o duplo sentido de “situação” e de “estar em harmonia com”. Inversamente, “estar disposto” significa “estar no jogo” e “estar em jogo”. Não cabe escolher entre participar do jogo ou recusá-lo. Ele não tem propriamente um começo, e se constitui como originário porque é o dado, não como conjunto de regras fixas, mas como acontecimento, *factum*: as regras do jogo variam segundo o jogar, isto é, o jogo é conjuntura em contínua transformação, e o modo pelo qual o ser-aí está no jogo e em jogo não é senão o modo em que ele existe: o ser-no-mundo.

O ser-aí está sempre em jogo. Isto significa que a condição ontológica desse ente é estar em jogo, e que, portanto, seu ser não se define como uma essência estável, que se distinguiria por certas propriedades constantes. O ser-aí é uma estrutura oca, suscetível por assim dizer à contingência, ao jogo, e essa condição caracteriza seu modo de existir; noutras palavras, a dimensão ontológica do ser-aí – ou seja, a sua essência – reside na sua existência. Essa existência não de-

signa a efetividade de uma essência ou uma propriedade do ser do homem, mas diz respeito, antes, ao modo pelo qual ele se projeta em possibilidades: “existir” significa “projetar-se em”, “dispor-se a”. Heidegger concebe a existência do homem como abertura à dinâmica do mundo, à mobilidade que caracteriza o mundo como jogo. O ser do ser-aí se forma nesse jogo, isto é, sua relação com o mundo como jogo é estruturante do ser do ser-aí, e ele se insere na dinâmica desse jogo porque coloca seu ser em jogo, ou, dito de outra maneira, porque transcende. “O mundo”, diz Heidegger (2008, p. 333), “designa o jogo que a transcendência joga.” Aqui se descortina outro ponto da crítica heideggeriana à subjetividade. No jogo da transcendência não há lugar para a inserção voluntária do sujeito, e o ato de jogar tampouco se apresenta como “comportamento em relação a um objeto” (*ibid*, p. 337): todo ente em relação ao qual o ser-aí transcende já está envolto em um jogo e a transcendência mesma, que se dá como ser-no-mundo, já se projetou para além do ente, isto é, já considera o ente em jogo. Ainda que, para o senso comum, esse jogo seja velado, a existência humana está entregue ao jogo do mundo; seu modo de jogá-lo é a transcendência, a filosofia.

Representar o homem como sujeito, em vez de afirmá-lo como um ente entre outros entes, consiste em uma das formas pelas quais o caráter de jogo do mundo é negado, e substituído pela imagem de um universo exterior, composto de objetos apropriáveis pelo conhecimento ou pela consciência e a cuja existência presidem certas leis fixas, naturais. A subjetividade constitui uma estrutura de proteção, de defesa, sob a qual o ser-aí se põe ao abrigo do ser. Tem o efeito de compensar – de dissimular – a ausência de apoio do ser-no-mundo. Pode-se mesmo considerar que a noção metafísica de sujeito é a chave comum que aciona, em todas as suas variações, as chamadas “estruturas de funcionamento” que Heidegger (2008, p. 388) identifica como as formas de degeneração das visões de mundo. Uma visão de mundo fundada, por exemplo, na valorização da subjetividade, que proponha conceder ao ser-aí um abrigo em relação ao ser, isto é, que se constitua como forma de abstrair a questão do ser e, para tanto, fixe a busca de apoio em um ente, tende a consolidar-se, a partir da definição de um sentido – a salvação, por exemplo – sob uma dada “estrutura de funcionamento”. Tal estrutura se torna, pelo fato de funcionar segundo regras que lhe são próprias, uma organização dotada de existência independente e, logo, indiferente ao seu princípio originário – a visão de mundo como abrigo. A visão de mundo é alienada na forma de uma estrutura de funcionamento; ela se *institucionaliza* e, com isso, a concessão de abrigo, antes sua finalidade essencial, desaparece (HEIDEGGER, 2008, p. 391). Noutros termos, a estrutura essencial do ser-aí é alienada a uma estrutura de funcionamento que abstrai a questão do ser ao circunscrevê-la a um ente. Esse processo de alienação recoloca o ser-aí ao de-

sabrigo do ser, ele, perdendo seu apoio existencial, torna a se confrontar com o vazio. Mas, então, a estrutura de funcionamento desempenha uma dupla operação: ela produz o vazio interior do ser-aí e dá sentido à sua atividade – porque a vincula a um ente –, na medida em que parece funcionar para salvar o ser-aí desse mesmo vazio.

A concepção do mundo como jogo da transcendência implica a ausência de apoio do ser-no-mundo, como estrutura essencial do ser-aí. Porque a compreensão do ser tem lugar apenas no ser-aí, esse ente não pode ser indiferente a si mesmo: a relação do ser-aí com o seu ser é-lhe estruturante, o que significa dizer que esse ente é em virtude de si mesmo, uma vez que, na compreensão do ser como tal, o seu ser é colocado em jogo e ele se vê sempre diante de seu poder-ser mais próprio. Ele é projetado, ao momento da compreensão do ser, nas possibilidades de ser que lhe são essenciais. Heidegger (2008, p. 345) salienta que essa determinação do ser-aí não consiste em algo como uma consciência desse ente em relação a si mesmo, nem tampouco deve ser entendida nos termos dos conceitos tradicionais de “eu” e de sujeito. A compreensão do ser não é um gênero de conhecimento: ela diz respeito, antes, a uma atitude, própria do ser-aí, de se colocar diante de si mesmo e, nessa condição – isto é, do ponto de vista do ser, da questão do ser –, colocar-se em relação a outro ente. O ser-aí é posto em jogo porque transcende o ente, e ele transcende o ente porque nele, ser-aí, se dá a compreensão do ser; por isso, ser-no-mundo, ou transcender, significa entregar-se, estar exposto ao ente. Essa entrega é uma determinação intrínseca do ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2008, p. 350): é o mundo – a totalidade a partir da qual o ser-aí se compreende – que expõe o ser-aí ao ente, e, expondo-o, o faz confrontar-se com o ente que ele não é e consigo mesmo como ente. Tal confrontação não assume o caráter de um encontro entre um sujeito e um objeto, mas – e nisso reside o elemento perturbador da ontologia heideggeriana – põe esse suposto sujeito em uma situação tal que ele mesmo é pensado como coisa existente, como um ente entre outros entes. Essa designação do conceito de transcendência como entrega permite agora, à luz do conceito de mundo como jogo, considerar o ser-aí sob outra determinação ontológica: ao ser-aí pertence o caráter de ter-sido-jogado.

Mais que um ente entre outros entes, o ser-aí já se encontra em meio ao ente, e, nessa condição, está plenamente permeado pelo ente. Heidegger nesse passo lança mão do conceito de natureza para indicar não apenas que o ser-aí é, também, natureza, mas também que a natureza constitui aquilo que é a partir de si e que não está sob domínio do ser-aí, ainda que este assuma com relação a ela um comportamento livre. Com efeito, o fato de o ser-aí achar-se sempre e a cada vez na natureza é anterior ao seu comportamento com respeito a ela, isto é, com respeito ao ente em cujo interior ele, ser-aí, é jogado. É precisamente por não estar em poder do ser-aí essa

determinação ontológica que o faz achar-se sempre e já em meio ao ente que Heidegger afirma pertencer ao ser-aí o caráter de ter-sido-jogado. Tal determinação exprime-se por uma afinidade fundamental entre o ser-aí e o ente que o perpassa, uma disposição que se atualiza a cada vez segundo a conjuntura – o mundo fático – em que o ser-aí é dado. O caráter de ter-sido-jogado estrutura a transcendência, ou seja, o ser-aí transcende porque está em meio ao ente. Essa transcendência, no entanto, é imanente ao ente em meio ao qual o ser-aí se encontra, porque sua ocorrência mesma não se dá senão dentro da estrutura do ter-sido-jogado, que concerne ao fato de o ser-aí pôr sua existência em jogo na medida em que se coloca a pergunta pelo ser. Ser-jogado, afirma Heidegger (2008, p.354), significa estar entregue o ente e ser ao mesmo tempo permeado por ele.

O caráter de ter-sido-jogado define a existência fática, atual, do ser-aí; em razão disso, destitui esta existência fática de qualquer ideia de origem ou de causa, ou, noutros termos, dissocia, da noção metafísica de transcendência, a concepção da existência do ser-aí. O ser-aí, desde o ponto de vista de sua facticidade, compreende, de uma forma ou outra, que sua existência não se explica por uma determinação inerente ao seu ser, sobre a qual ele teria poder de decisão, e que, além disso, sua existência não decorre de uma necessidade e, portanto, ele, ser-aí, pode sempre ser concebido como não-existente. Isto significa que, entre as possibilidades em que o ser-aí se projeta, a possibilidade de deixar de existir está sempre em jogo. Essa nulidade, esse “não”, no entanto, não reside fora do ser-aí, mas pertence à sua essência, constitui-se como determinação originária dela e, portanto, reveste-se de um caráter positivo. É nessa relação essencial do ser-aí com o nada – na finitude do ser-aí – que seu caráter de ser-em-virtude-de-si-mesmo, de se colocar da perspectiva da compreensão do ser, converge com seu caráter de ter-sido-jogado; noutras palavras, o ser-aí se concebe ao mesmo tempo como ente em relação com o ser e como ente finito, cuja existência não se vincula a causas necessárias e entre cujas possibilidades de ser está sempre a de poder-não-ser.

O ser-aí, ente entre entes, e, simultaneamente, ente em relação com o ser, é sempre uno e concomitante com outros: ser-si-mesmo, ser-junto-a e co-ser-aí, isto é, ser-com outros entes que têm a estrutura do ser-aí (HEIDEGGER, 2008, p. 356). Por um lado, o ser-aí está *disperso* na multiplicidade de suas ligações com os outros entes, mas, por outro lado, essa dispersão se realiza como *disseminação* originária. O ser-aí é determinado faticamente, em cada atualidade, por uma singularização, pelo modo com que sua dispersão se reagrupa na sua unidade, na sua relação com o ser. A multiplicidade de suas ligações com outros entes e a concomitância com que elas se lhe apresentam, isto é, o mundo como o jogo no qual o ser-aí está colocado, circuns-

crevem a esfera existencial do ser-aí, impõem-lhe limitações concretas. Estas reafirmam fundamentalmente seu caráter de ter-sido-jogado, de não poder conhecer toda a multiplicidade das ligações em que sua existência se contextualiza, e sua nulidade, sua finitude. Esse ser-colocado-em-jogo é ser-no-mundo, não se distingue, portanto, da constituição ontológica do ser-aí, e estrutura a existência fática do ser-aí como uma ausência de apoio.

Em virtude do seu caráter de ter-sido-jogado, o ser-aí existe sempre em confrontação com a obscuridade de sua proveniência, condição esta que designa uma determinação essencial de sua facticidade (HEIDEGGER, 2008, p. 365). O ser do ser-aí é em seu acontecimento, em sua facticidade; ele nada tem a buscar no sentido de sua proveniência, que lhe permanece incógnita e em relação à qual ele é impotente. O ser-aí é sempre um poder-ser ante possibilidades de presente e futuro e, nessa determinação fática, é sempre um ainda-não, um ser caracterizado pela ausência de apoio e tendente a buscar um apoio nessas possibilidades. Tal determinação configura o que Heidegger denomina “unidade da disseminação” e constitui a ausência de apoio – esse deter-se ou dispersar-se ante possibilidades – como a estrutura mesma na qual é dado ao ser-aí apoiar-se e, por assim dizer, reagrupar-se na sua unidade existencial. Essa mesma estrutura de ausência de apoio, que singulariza seu caráter de ser-no-mundo, de ente em meio ao ente, à natureza, determina o modo com que o ser-aí busca apoiar-se, ou seja, transcender o ente: a transcendência consiste, então, nessa visão extática do ser-aí ante a totalidade do poder-ser, e é nessa abertura, nessa visão de mundo, que o ser-aí se apóia incessantemente. A transcendência é imanente àquilo em relação a que ela se realiza: ela é transcendência em relação ao ente e, ao mesmo tempo, se dá em meio ao ente, na estrutura do ser-no-mundo.

Que esta transcendência designe também o modo por que se realiza no ser-aí a compreensão do ser, é o que Heidegger (2008, p. 366) pretende afirmar ao propor que a transcendência é liberdade: respeita ao caráter do ser-aí o fato de, em confronto com o ente, transcender o ente e tornar manifesto o ser, isto é, de, colocado a cada vez ante um poder-ser, abrir-se ao ser, deixar o ser revelar-se através do ente. À identidade entre transcendência e liberdade corresponde a identidade entre ser-no-mundo e ser-na-verdade. A verdade pertence ao conceito de mundo, e, nessa medida, manter-se na verdade não é, para o ser-aí, alienar-se a um ente objetivamente dado, ou transcender para além de sua estrutura; o espaço de manifestação da verdade é a estrutura mesma do ser-aí, e seu modo de se tornar manifesta é determinado pelo caráter imanente da transcendência do ser-aí, que não pode desvelar o ser senão em meio ao ente, através do ente, como ser-no-mundo.

## Referências

GRONDIN, Jean. Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet fin de lui substituer une ontologie du Dasein. *In*: BRICKLE, P. **La filosofia como pasión**. Madri: Editorial Trotta, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Conferências e escritos filosóficos**. Trad., intro. e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SILVA, Bartolomeu Leite. A questão do mundo como problema em Heidegger. **Cadernos UFS – Filosofia**, fasc. X, v. 3, 2008.

TUGENHAT, Ernst. Nietzsche e o problema da transcendência imanente. **Étic@** – Revista Internacional de Filosofia da Moral Núcleo de Ética e Filosofia Política/Dep. Filosofia Universidade Federal de Santa Catarina, vo. 1, n. 1, jun. 2002.