

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

OLAVO DE SALLES

**DA ORIGINARIEDADE DO FENÔMENO DE MUNDO EM SER E
TEMPO**

TOLEDO
2024

OLAVO DE SALLES

DA ORIGINARIEDADE DO FENÔMENO DE MUNDO EM *SER E*
TEMPO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

TOLEDO
2024

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

de Salles, Olavo
Da originariedade do fenômeno de mundo em Ser e tempo /
Olavo de Salles; orientador Roberto Saraiva
Kahlmeyer-Mertens. -- Toledo, 2024.
177 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) --
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências
Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
2024.

1. Filosofia Contemporânea. 2. Martin Heidegger. 3.
Metafísica. I. Saraiva Kahlmeyer-Mertens, Roberto, orient.
II. Título.

OLAVO DE SALLES

DA ORIGINARIEDADE DO FENÔMENO DO MUNDO EM *SER E TEMPO*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Metafísica e Conhecimento.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação, APROVADA em 08/08/2024 pela seguinte banca examinadora:

Orientador(a) - Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Documento assinado digitalmente

 **ROBERTO SARAIVA KAHLMEYER MERTENS**
Data: 01/11/2024 16:59:05-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Marco Antonio dos Santos Casanova

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Documento assinado digitalmente

 **MARCO ANTONIO DOS SANTOS CASA NOVA**
Data: 27/10/2024 08:39:01-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Gilvan Luiz Fogel

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Documento assinado digitalmente

 **GILVAN LUIZ FOGEL**
Data: 01/11/2024 15:29:07-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Libanio Cardoso Neto

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Campus de Toledo (UNIOESTE)

Documento assinado digitalmente

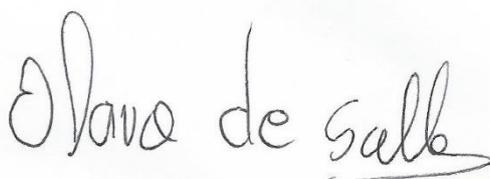
 **LIBANIO CARDOSO NETO**
Data: 27/10/2024 09:35:52-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Toledo, 8 de agosto de 2024

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, OLAVO DE SALLES, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 08/08/2024

A handwritten signature in black ink that reads "Olavo de Salles". The signature is written in a cursive style with a horizontal line underlining the name "Salles".

Assinatura

AGRADECIMENTOS

Sou grato à *Amanda Milke*: nossos diálogos e sua companhia foram imprescindíveis para o desenvolvimento deste trabalho.

Sou grato ao Professor e amigo *Roberto Kahlmeyer-Mertens*, cuja confiança impulsionou o trabalho desta pesquisa.

Sou grato aos amigos, *Fernando Sauer*, *Francisco Wiederwild* e *Katieli Pereira*, pelas conversas instigantes e encorajadoras.

Sou grato aos professores, membros da banca de defesa e qualificação, *Libanio Cardoso*, *Gilvan Fogel* e *Marco Casanova*, que com forte diligência leram este trabalho e o guiaram em direção ao melhor caminho possível.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001”

RESUMO

SALLES, Olavo. *Da originariedade do fenômeno de mundo em Ser e tempo*. 2024. 175 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2024.

Da originariedade do fenômeno de mundo em Ser e tempo

A dissertação tem o objetivo de tematizar o fenômeno do mundo em seu *traço de originariedade*; para tanto, movemo-nos em *Ser e tempo* de Martin Heidegger. Assumimos um caminho interpretativo com vistas à unidade de duas posições filosóficas: a primeira diz que mundo é fenômeno intrínseco à questão pelo sentido de ser; a outra, que ele possibilita a concepção radical de quem nós somos. Para Heidegger, questionar pelo sentido de ser significa voltar-se para nosso próprio ser, aqueles quem questionam, buscando compreender como ser se nos faz possível. Quando a questão se torna articulada desde essa possibilidade ela é originária, uma questão pela origem. Mundo, por sua vez, é fenômeno constitutivo de nosso ser. Deste modo, perguntando por mundo, buscando esse originário, a nossa questão tem em vista a remissão entre o modo de ser desses que somos e o próprio ser. Central para a pesquisa é o fenômeno *ser-no-mundo*. Faz-se necessário enfrentar a seguinte pergunta: *de que modo podemos haurir, do fenômeno de mundo, um caráter originário?* O objetivo geral desta dissertação consiste em conquistar a compreensão própria de mundo como fenômeno originário. Isso impõe pelo menos dois objetivos específicos, que correspondem aos capítulos do trabalho: a) elucidar o horizonte de colocação da questão pelo sentido de ser em *Ser e tempo* (capítulo 1) e b) compreender em que sentido se diz que nosso ser-aí “é” no mundo (capítulo 2). Com esta dupla análise chegamos à evidência de que mundo é um fenômeno de significância. Isto permite interpretar que ser se nos faz possível primária e originariamente de modo *significativo*. O que nos leva a mostrar com Heidegger a originariedade de mundo desde a significância (capítulo 3). Esperamos esclarecer que o originário, quanto ao mundo, fica evidenciado a partir da significância, a qual, não por acaso, constitui seu “conceito” propriamente dito. De modo majoritariamente interrogativo, explicativo e descritivo, procedemos com fins interpretativos e meios bibliográficos. *Ser e tempo* (1927) é fonte primária da pesquisa; de fontes secundárias, constarão cursos e preleções de Heidegger entre 1919 e 1930, bem como obras de intérpretes sobre os temas pertinentes.

Palavras-Chave: *Ser e tempo*; Heidegger; mundo; originário; significância

ABSTRACT

Salles, Olavo. *On the primordiality of the world phenomenon in Being and time*. 2024. 175 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2024.

On the primordiality of the world phenomenon in Being and time

This dissertation aims to interpret the so-called *primordial character* of the phenomenon of the world, moving within the contexts of Martin Heidegger's *Being and time*. We assume an interpretative path with a view towards the unity of two philosophical positions: the first says that world is an intrinsic phenomenon to the question of the meaning of being, the second, that it enables the radical conception of who we are. For Heidegger, asking about the meaning of being means turning to our own being, seeking to comprehend how being makes itself possible to us. When the question becomes articulated from this possibility, it is a primordial question, a question towards origin. The world, in its turn, is a constitutive phenomenon of our being. In this way, if we ask about world seeking this primordial, our question goes towards the relation between our way of being of and being. The phenomenon of being-in-the-world becomes central to our research. It is necessary to confront the question: *how can we interpret a primordial character from the phenomenon of the world?* Our general objective is to gain the proper comprehension of world as an originary phenomenon. This imposes on us at least two specific objectives, to which the chapters of the work correspond: a) to elucidate the horizon in which the question is posed by the meaning of being in *Being and time* (chapter 1) and b) to comprehend in which sense it is said that our being-there "is" in the world (chapter 2). With this double analysis we arrive to the evidence that the world is a phenomenon of significance. This opens us to the task of comprehending that being makes itself possible to us primarily and primordially in a significative way (chapter 3). We hope to reach a comprehension that the originary, in world, becomes evident from significance. To achieve this, in a mostly descriptive and thematic way, we proceed with interpretative purposes and bibliographical means. *Being and time* (1927) is primary source; as a secondary source, Heidegger's courses and lectures (between 1919 and 1930), as well as interpreters works about pertinent themes.

Key-words: *Being and time*; Heidegger; world; originary; significance.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 DO MUNDO ENQUANTO FENÔMENO ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL.....	24
1.1 O fenômeno do mundo evidenciado no horizonte da questão pelo sentido do ser.....	24
1.1.1 A questão como busca.....	27
1.1.2 Hermenêutica e ontologia.....	34
1.1.3 Fenomenologia e ontologia.....	43
1.1.4 Ontologia e existência.....	51
2 SER-NO-MUNDO: MUNDANIDADE E COMPREENSÃO.....	84
2.1. Mundanidade: indício fenomenal de mundo.....	85
2.2. Mundanidade, existência e verdade.....	91
2.2.1. A verdade da mundanidade como dar liberdade.....	100
2.2.2. Ser-no-mundo como transcendência e mundo como horizonte e totalidade da transcendência.....	109
3 A ORIGINARIEDADE DE MUNDO DESDE A SIGNIFICÂNCIA.....	116
3.1. A mundanidade circundante.....	117
3.2. O pré-teorético como o modo imediato de encontro.....	124
3.3. Manualidade: a mundanidade do ente imediatamente encontrado.....	135
3.4. O fenômeno da conformidade e a pergunta pela unidade dos contextos referenciais.....	148
3.5. A significância como modo primário de abertura de mundo.....	159
CONCLUSÃO.....	165
REFERÊNCIAS.....	172

INTRODUÇÃO

Mundo não é o posterior, mas o anterior, no sentido rigoroso da palavra. Anterior: aquilo que, em cada ser-aí existente, é desvelado e compreendido já antes de toda apreensão deste ou daquele ente; anterior: aquilo que, enquanto o já sempre desvelado de antemão, remete a nós mesmos. Enquanto o previamente já desvelado, mundo não é propriamente algo com o que nós nos ocupamos, não é algo que nós apreendemos, mas é antes de tal modo autoevidente, que nós dele esquecemos completamente. Mundo é aquilo que antecipadamente já está desvelado e a partir do qual retornamos ao lidarmos com os entes junto aos quais nós nos mantemos. (Heidegger, 2012b, *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, p. 249-250)

Delimitada na filosofia de Heidegger, concentrada em *Ser e tempo* (1927), esta pesquisa procura interpretar do fenômeno de mundo seu caráter de originário. A pesquisa foi provocada pela leitura de duas afirmações de Heidegger, cada uma presente em uma preleção. No que se segue, a exibição dessas afirmações apresentam a questão, o tema e o caminho interpretativo da nossa pesquisa. Lemos na preleção do semestre de inverno (1928-29) intitulada *Introdução à filosofia: "O problema do ser (das Seinsproblem) – tomado em sua originariedade – desdobra-se necessariamente para o que chamamos do problema do mundo."* (Heidegger, 1996, p. 391). De início, a frase pode não estranhar, pois qualquer um que lê a obra capital de Heidegger (*Ser e tempo*) sabe que aquilo que perpassa a obra de ponta a ponta é a questão do ser, e que, ademais, para isso ela estuda a questão do mundo. A frase não estranha, pois sabemos que ser-no-mundo tem um papel fundamental na questão pelo sentido de ser. No entanto, nada disso elucida porque *necessariamente* a questão do ser desdobra-se na questão do mundo. O que há intrinsecamente na questão do ser que interpele algo assim como mundo? A questão do mundo não está anexada extrinsecamente à questão do ser, mas esta como que contém em si aquela. Isto nos leva a perguntar: como mundo tem de tornar-se compreendido, de tal modo que, nessa questão, seja um elemento *incontornável*? Por que ele pertence à questão? Como essa questão deve ser colocada? Qual o lugar de mundo em *Ser e tempo*? O que significa tomar a questão de modo originário?

A outra força de impulso interpretativo encontramos na preleção do semestre de verão de 1927 - *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Vemos lá a seguinte afirmação: "No fim, é precisamente o fenômeno de mundo

que nos força a uma concepção mais radical do conceito de sujeito.” (Heidegger, 2012b, p. 238). Ainda hoje, de modo mais ou menos generalizado, pensamos assim o que se chama “sujeito”: o que há internamente “em” nós, em diferença com o que há “fora de” nós – as “coisas”. Tendemos a pensar que nossas relações com as coisas são estabelecidas desde essa esfera interna; tudo o que podemos dizer de “nós mesmos” deve estar nela concentrado e reduzido. Heidegger sugere, de fato, que teríamos admitir mundo como algo “subjetivo”, mas, em seguida, teríamos de abdicar das hodiernas concepções de “subjetividade”. Pois, tomado filosoficamente, mundo é fenômeno que nos coloca de tal modo diante de “nós mesmos” que nos obriga a uma compreensão sob a qual não faz mais sentido falar em interioridade e exterioridade. Como temos de compreender mundo como algo “subjetivo”? Que há nesse fenômeno que nos faz voltar para nós mesmos? Que significa, para Heidegger, uma interpretação filosófica de mundo? E sobretudo: por que ele *obriga* a uma *interpretação radical* de nós mesmos?

Após esboçar as duas linhas promotoras, prescindindo de seus pormenores e admitindo inúmeros pressupostos implícitos, poderíamos montar o seguinte cenário: nossa pesquisa ora dedicou-se ao estudo de uma pergunta, ora, ao de outra. Supondo que cada questão possui sua própria órbita, dir-se-ia que a pesquisa ora orbitou entorno de uma, ora, de outra. No entanto, as coisas não são assim. Deparamo-nos com o fato de que, em verdade, as próprias questões orbitam elas mesmas uma entorno da outra - torna-se impossível orbitar só em uma. E isso por quê? Porque, mostra-nos Heidegger, uma concepção radical da “subjetividade do sujeito” exige justamente colocar a questão do ser. Heidegger sustenta que próprio ao “sujeito” não é nenhum tipo de faculdade representativa, nada de volição ou de “personalidade”, e menos do que tudo uma “esfera interna”. A “subjetividade do sujeito”, dirá Heidegger, reside antes de qualquer coisa no fato de que “ser” se nos faz possível. Perguntar pela “subjetividade do sujeito” significa perguntar pela essência metafísica do humano, pelo seu *ser-aí*. Disso resulta: mundo, “subjetividade” (ser-aí) e ser perfazem a mesma questão.

Ao longo de toda a pesquisa procuramos assegurar um caminho pelo qual fosse possível, em um só movimento, abarcar a unidade dessas duas posições

filosóficas – encontramos isto na questão pelo *originário*. Na *originariedade de mundo* temos o tema de nossa pesquisa. No que, em seguida, cabe perguntar: o que significa esse originário? E respondemos imediatamente: para podermos conquistar de modo seguro, sem arbitrariedades, algum traço do originário em mundo, apenas nos é permitido partir do próprio fenômeno. No entanto, precisamos, de saída, no mínimo entrevê-lo, esbarrar com algum seu vestígio. Foi por isso que escolhemos a epígrafe desta introdução, para a qual agora atentamos.

Na epígrafe, retirada também de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger tem em questão o originário em mundo ao qualificá-lo como “o anterior em sentido rigoroso”. Como que direito poderíamos dizer isto, se o termo “originário” sequer aparece nessa definição? Isto se tornará claro se observarmos que Heidegger pensa o originário precisamente como o “anterior”, em sentido filosófico. O filósofo nos diz na primeira frase de seu ensaio *A origem da obra de arte* (1936-37) que: “Origem significa aqui aquilo desde onde e por onde uma coisa é o que e como é. O que e como algo é, nós chamamos de sua essência. A origem de algo é a proveniência de sua essência.” (Heidegger, 1977, p. 5). Origem como proveniência (*Herkunft*) diz *de onde* (*woher*) e *por onde* (*wodurch*) chega algo para ser. Próprio à proveniência é ser anterior ao que *dela* advém. Não obstante, o que advém da origem não pode, por assim dizer, deixá-la para trás, porque chega a ser por ela, através (*durch*) dela. Origem não confunde-se com o que costumeiramente chamamos de “causa”, não identifica-se distinguindo-se de seu efeito. A “anterioridade” do originário não remete a uma sequência ordenada de causas e efeitos (cf. Heidegger, 1979, p. 102); o anterior em *sentido rigoroso-filosófico* não se define por um posterior subsequente. E isto porque a origem de algo não é, por sua vez, passível de ser identificada com outro algo, que poderia também ter sua origem em outro (Heidegger, 2012a, p. 6). Então como podemos apreender o “originário”? Que significa a proveniência de algo como sua origem, se não sua causa?

A diferença de origem para causa pode ficar evidente desde a palavra alemã para origem: *Ursprung*. Por um lado, *Sprung* tem raiz no verbo *springen*, que diz saltar, surgir, crescer; esse é familiar com o latim *origo*, donde vem nosso “origem”. Por sua vez, o prefixo *ur-* indica a qualidade de ser antigo, primário, gênese; por si já indica proveniência (*Herkunft*)¹. *Ursprung* não diz exatamente um processo de efetivação: nem o resultado desse processo, nem algo que começa um processo, mas *originação*, literalmente salto *de* origem, salto que em si mesmo “é” origem. Por que essa “originação” difere-se de um processo de causa e efeito? Ora, salto diz *saída de, para e por* “algo”. Origem pode remontar ao lugar desde onde algo salta, diríamos: o *chão* do salto. Sem dúvidas, se reduzirmos a isso todo o conteúdo significativo da palavra “origem”, se “origem” significar apenas a fonte de gênese de algo, e se, sobretudo, “origem” for pensada como *algo* constatável, fixável, observável, e não como um saltar, fatalmente toda origem torna-se uma espécie de efetivação desde uma causa. Com isto, “origem” deixa de ser um acontecimento, com efeito, acontecimento de salto, e se torna algo constatável, fixável, e assim, algo que temos de incessantemente buscar como “anterior”. Mas porque é constitutivo a esse acontecimento um *salto*, em seu significado há mais do que um “de onde”: salto contém com igual importância um “para onde” e um “por onde”. *A possibilidade de apreensão do originário depende de colocar a questão não buscando o que causa algo, mas como acontece o salto* (isto nos remete a essas indicações de “de onde”, “para onde”, “por onde”). Porque a origem não identifica-se em si mesma com “algo que ocorre”, não é o anterior no sentido de ocorrer no “passado”, nem que ocorreu e ainda “agora” ocorre.

Por outro lado, à medida que algo *sai* de seu “chão”, toda origem se faz um saltar *adiante*, saltar *para*.... E esse saltar é originário porque apenas e primeiramente através *da* saída algo chega a ser, tal como o que é. Trata-se de um saltar *adiante*, porque o chão, para que possa fazer-se chão de salto, não pode ser, por sua vez, algo que também salta adiante. O salto não mostra o chão desde o qual sai. Todo salto, portanto, traz o caráter de um *repentino*. Repentino significa: algo chegou, está aí, mas não se sabe *de onde e por onde*, isto porque,

¹ Cf. „ur-“, Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23, <<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=U13494>>, abgerufen am 15.08.2024.

por sua natureza, o originário não salta adiante - a planta surge de sua raiz, à medida que essa permanece abaixo do solo. Por conta disto já nos vemos *em meio* ao salto: mantemo-nos junto ao originado sem *precisar* prestar atenção ao originário; podemos dar como óbvio que algo tenha surgido; podemos ficar sem perguntar pela própria origem; podemos mesmo confundir originário e originado. Isto não é ocasional, mas algo decorrente do originário.

E o que significaria, então, colocar a questão pelo originário? Dirá Heidegger, que ela: “[...] não chega à autoevidências ônticas para o ‘senso comum’, mas abre para ele justamente a questionabilidade de todo autoevidente.” (Heidegger, 2012a, p. 334)². A questão pelo originário não pode direcionar-se a constatações “óbvias” que calam o questionar mesmo; à medida que ela aproxima-se do salto, ela não pode senão suportar a sua própria questionabilidade. Por isto mesmo, ela não chega a algo superior ou mesmo “diferente” relativamente ao originado (Heidegger, 2012a, p. 334). A questão abre o originado para *sua* proveniência: *nessa radical questionabilidade, abre-o, em meio ao salto, para apropriar-se pela primeira vez desse salto mesmo – salto que, no fundo, não tem chão. Como veremos: a questão de Ser e tempo pelo sentido de ser é tentativa de saltar para o acontecimento do salto sem chão.*

Na epígrafe Heidegger fala de mundo como algo com o qual não nos ocupamos, do qual de saída podemos nos manter esquecidos, que mantém-se como algo autoevidente, “óbvio”. Isto é marca do originário em mundo. Se pudermos nos inserir na questão pelo mundo, encontrar-nos-emos em uma peculiar questionabilidade relativamente a tudo com o que nos ocupamos e, sobretudo, relativamente a nós mesmos. A epígrafe também diz que mundo remete a nós mesmos. Com isso, retornamos à questão de nossa “subjetividade”. Que diz essa remissão a nós mesmos? Há algo de originário em “nós mesmos”? Em *Ser e tempo*, a análise de quem somos, de nosso *ser-aí*, tem seu início no fenômeno de ser-no-mundo. O próprio mundo mostra-se

² Quanto à tradução de *Ser e tempo* e de algumas obras de Heidegger (especificamente, aquelas referidas à *Gesamtausgabe*), ela majoritariamente credita-se a nós. Não podemos negar, porém, que nos apoiamos muitas vezes na tradução de Fausto Castilho. No entanto, pela quantidade de alterações, feitas conforme julgamos necessário e apropriado, nossas traduções acabam distando muito dessa versão disponível para o português. Por isso, para promover padronização ao referir à paginação das passagens, optamos por nos orientar pela paginação da primeira versão de *Ser e tempo*, encontrada nas margens laterais de todas as versões.

constitutivo de nosso ser (cf. Heidegger, 2012a, p. 64). Característico a nós é “ser em um mundo”. Isso evidencia por si só um originário? Em que sentido nosso próprio ente, *como ser-no-mundo*, pode remeter ao originário? Tomemos um atalho: em preleções³ anteriores à data de *Ser e tempo* Heidegger propôs que filosofia seja identificada com a assim chamada *ciência originária* (*Ursprungwissenschaft*). Seu âmbito de pesquisa é a própria vida, o âmbito originário propriamente dito. Seu conhecimento não é meramente *por* princípios originários, mas conhecimento *do* originário (Heidegger, 1994, p. 57). Portanto, “originário”, principal, fundamental, justamente torna-se acessível como tal enquanto experienciado, “tem-se” ele na vida. Heidegger nota que a vida *ganha direção* do originário, mas de saída se mantém voltada ao *originado*. Ela “nasce” da e na origem, mas ao mesmo tempo dela se distancia - a vida se mantém *em meio* ao salto, de tal forma que o próprio “de onde” do salto se faz imediatamente inacessível como tal para ela. Por isso, filosofia, enquanto ciência *do* originário, tem a tarefa de *arrancar* da própria vida o principal. E isto implica na tarefa de uma interpretação radical de nosso próprio ente; isto vai encaminhar-nos, em última instância, à *analítica existencial* de *Ser e tempo*.

Portanto, mais exatamente, o originário não “está em nós”, como se fosse um traço ou característica encontrável em meio a nossas vivências. Em verdade, originário remete a o acontecimento que nos *sobrevém*, que é de tal modo radical que perfaz o que e como nós mesmos somos: o fenômeno de *ser-no-mundo*. Com efeito, à medida que existimos, sempre já nos movemos no interior desse [âmbito] originário, frente a ele não podemos recuar e, no entanto, à medida que [o] vivemos, ele se mantém no limite de toda tentativa de aproximação. Não podemos acessá-lo nos informando da história das “problemáticas” filosóficas; o originário não é um axioma, o mais universal, último, simples, estabelecido cognitivamente ou intuitivamente (Heidegger, 1993, p. 26). Acompanharemos Heidegger na clarificação do ser de nosso ente (ser-aí, vida fática), tendo em vista que mundo é um fenômeno da vida e que, com ele, se discute o *vivido* (Heidegger, 1994, p 86).

³ Conferir por exemplo: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1921/22); *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919); *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920).

Por fim, vale ressaltar que reside no fenômeno da significância o teor originário de mundo. A significância aponta ao originário de mundo porque é o modo primário e imediato de ser e direcionar-se ao ente, o modo como *primariamente* ser se nos faz possível - e assim indica como “vivemos”. Ele fez-se tema explícito apenas em nosso terceiro capítulo; nele podemos identificar algo como o “resultado esperado” de nossa pesquisa. Neste momento também julgamos encontrar a justificativa propriamente dita de nosso trabalho, e melhor dizendo, aqui justifica-se o *caminho interpretativo* assumido por nosso trabalho. Esse reside no fato de que o lugar do fenômeno de mundo em *Ser e tempo* fica evidenciado a partir da significância como seu conceito propriamente dito.

Com isto apresentamos a proposta básica do trabalho. Concentramos nossos esforços interpretativos em torno das questões de *Ser e tempo*, fonte bibliográfica primária. No entanto, para obter recursos interpretativos, estudamos cursos e preleções produzidas por Heidegger em datas posteriores (até 1930) e anteriores (desde 1919) a *Ser e tempo* (1927). E isto sem que o tema, o motivo, e o horizonte interpretativo desses possa ter prejudicado a unidade da interpretação de nosso trabalho. Nenhum dos vestígios, explicações e mostrações trazidas de fora de *Ser e tempo* destoam radicalmente com as ideias ali presentes. Pelo contrário, eles nos ajudam a alcançar uma compreensão mais clara e apropriada dos contextos da filosofia de Heidegger. Vale ressaltar que, sempre que possível, buscamos estudar as obras de Heidegger com apoio no texto original em alemão. Em verdade, as traduções da obra, quando de nossa autoria, expressam já algo de nossa interpretação relativamente ao fenômeno. Do mesmo modo, buscamos em intérpretes de renome e de confiável respaldo posições interpretativas que auxiliam na direção de nossa interpretação.

Nós lançamo-nos a pergunta: *de que modo podemos interpretar do fenômeno de mundo um caráter originário?* Nosso objetivo geral foi elucidar como e em que sentido mundo tem o caráter de um *fenômeno originário*. Isso nos impõe pelo menos dois objetivos específicos: a) elucidar o horizonte de colocação da questão pelo sentido de ser em *Ser e tempo*; e b) compreender em que sentido o ser-aí “é” no mundo. O que dissemos na apresentação temática indica o caminho de resposta a nossa pergunta. Se nosso trabalho suceder de modo adequado, ele retornará com mais clareza a esse mesmo ponto.

Ainda podemos traçar duas considerações metodológicas. Em primeiro lugar, pode parecer, sobretudo no início, que nosso texto foge do tema, porque não aborda diretamente o fenômeno de mundo. Isso, porém, é uma exigência que advém de incompreensão do próprio modo como procede uma investigação fenomenológica. Nosso tema de interesse não pode levar-se a cabo em um ingênuo isolamento explicitador de um presumidamente correto conteúdo pronto, uma vez que o fenômeno visado pertence a um contexto sem o qual ele não ganha significado algum. E, elucidando tal contexto, se pode gerar a ilusão de que percorremos circuitos aparentemente periféricos ao nosso tema. Escolhemos seguir um caminho no interior do qual nosso tema de interesse surja de *seu* contexto próprio.

Um segundo ponto é que notavelmente poucos conceitos, termos e palavras-chave compõem o conjunto dos tópicos trabalhados. Isto aponta, por outro lado, que necessariamente não esgotamos o conteúdo que compõe o contexto ao qual pertence nosso tema de interesse. Em verdade, os mesmos conceitos e fenômenos que, em nosso juízo, se mostraram imprescindíveis – e ao mesmo tempo suficientes para conquistar uma visada ao fenômeno – constantemente retornam em uma tematização posterior, então desde uma outra problematização. Isto significa, porém, que nos empenhamos por manter uma interpretação coesa e unitária dos tópicos abordados, que, não obstante, apresenta-se capaz de desdobrar a questão proposta.

Com isto ficam fixados tema, problema, objetivos e ficam estabelecidas ressalvas metodológicas. Em seguida iremos percorrer os três momentos estruturais do trabalho. Descreveremos breve e tematicamente cada um dos tópicos e subtópicos dos três capítulos, sem deixar de assinalar os principais resultados conquistados.

No *Primeiro Capítulo (Do mundo como fenômeno ontológico-existencial)* nosso objetivo foi compreender: *por que em Ser e tempo o fenômeno do mundo surge na questão do ser?* Para isso procedemos uma evidenciação dos elementos que compõem o horizonte dessa questão, a fim de preparar também a questão pelo mundo.

Em seu *primeiro passo (A questão como busca)*, o capítulo interpreta o §2 de *Ser e tempo*: o caso da estrutura formal da questão do ser. Nesse passo a)

definimos com Heidegger a questão como uma busca; b) fixamos três importantes termos: ser (questionado), ente (interrogado) e sentido de ser (buscado); c) descobrimos que já “temos” de início o buscado em uma questão e c) não obstante, isso não dispensa o questionamento, mas o torna urgente.

No segundo passo (Hermenêutica e ontologia), o sentido de ser foi contextualizado como pertencente a um *círculo hermenêutico*; isto exigiu-nos elucidar o lugar da hermenêutica no horizonte do questionamento. Vimos que: a) a questão pelo sentido do ser confunde-se com a interpretação expressa de uma situação interpretativa fática implicitamente apropriada; b) de saída, tendemos a nos mover em uma compreensão imprópria dos fenômenos em questão; e c) isto significa que a questão exige um modo particular de *visar* o interrogado que o aproprie radicalmente: o ente precisa tornar-se exposto em seu ser, sem encobrimentos.

O terceiro passo (Fenomenologia e ontologia) mostra, nesse sentido, que a postura habilitadora desse modo de interrogar é a fenomenologia. Nosso esforço foi compreender como Heidegger apropria-se da fenomenologia em seus interesses. Aprendemos que: a) “fenômeno” refere-se aos modos possíveis de algo mostrar-se e de ser encontrado; b) vimos que esses tendem a manter-se encobertos justamente frente ao que se mostra, mas que c) por excelência, o ser dos entes tende a manter-se encoberto, tornando-se o tema propriamente dito da fenomenologia.

O quarto passo (Ontologia e existência) evidenciou que, em vista do buscado, o interrogado na questão, aquele a que se dirige o olhar fenomenológico, é o nosso ente, o ente de existência, ser-aí. Esse passo nos exigiu *uma* interpretação do conceito de existência em Heidegger. Lemos que a) “existir” não significa subsistir por si, estar presente “aí”, ser efetivo, mas indica ser se nos fazendo possível; b) esse ser possível tem o sentido de uma acessibilidade ao ente; c) essa acessibilidade, por sua vez, direciona nosso ser-aí em um determinado modo de comportar-se e pôr a descoberto o ente.

O Capítulo Segundo (Ser-no-mundo: mundanidade e compreensão de ser) seguiu o fio condutor da seguinte pergunta: *o que significa que ser-aí “é” em um mundo?* Nessa hora concentramo-nos no fenômeno de ser-no-mundo. Para a explicitação desse, optamos por nos ocupar com dois fenômenos em

articulação: compreensão e mundanidade. O segundo capítulo teve dois passos, o segundo passo tem dois movimentos.

No *primeiro passo (Mundanidade: indício fenomenal de mundo)* tivemos em vista o conceito fenomenal e existencial de mundanidade; buscamos compreender por que mundanidade assinala tanto um teor fenomenal, quanto um teor existencial em mundo. Vimos que: a) mundo não se deixa evidenciar por descrições de ocorrências mundanas, pois estas tendem a encobri-lo; b) mundo se deixa apreender como estrutura do âmbito de encontro, apreendida no conceito de mundanidade - essa, possível apenas na compreensão de ser de um ente existente.

No *segundo passo (Mundanidade, existência e verdade)* tivemos em vista a articulação entre mundanidade e compreensão frente ao fenômeno de ser-no-mundo. Heidegger nos mostra que: a) o termo mundo pode referir-se tanto ao nosso ser-no-mundo, quanto ao ente que pertence ao mundo (intramundano), mas que b) *apenas* o ser-aí *abre* um mundo, de sorte que entes se tornam *intramundanos* com base em um ser-no-mundo.

Isto nos remontou à questão pela verdade em sentido originário (ser desencoberto, ser revelado). Para evidenciá-la lançamo-nos em dois movimentos. Esses dois movimentos articulam o que chamamos da *copertença essencial* entre ser-aí e mundo – isto designa ser-no-mundo - e a chamada *interdependência ontológica* entre o ser-no-mundo e os entes intramundanos. Nós lançamos luz nelas expondo a mútua ligação entre o descerramento de ser (abertura de mundo) e a condição de estar descoberto dos entes.

No *primeiro movimento (A verdade da mundanidade como dar liberdade)*: nós aprendemos que: a) o ser-aí de saída conta com uma compreensão de mundo à medida que compreende ser; b) embora não há intramundano possível sem o ser-no-mundo, esse não produz ou cria o ente, pois seu mundo apenas o *dá liberdade para ser*, deixa-o ser tal como em si mesmo; c) para isto, o ser-aí deve antecipar para si a acessibilidade a (possibilidade para) esse ente, deve dar a seus comportamentos, de antemão, a direção adequada relativamente ao ente a ser descoberto.

No *segundo movimento* (Ser-no-mundo como transcendência e mundo como horizonte e totalidade da transcendência) explicamos a prévia acessibilidade em uma interpretação do acontecimento da *transcendência*, por uma excursão no ensaio *Da essência do fundamento* (1929). Heidegger declara que: a) o ser-aí (mundo) é um *transcendente*, existir aponta a uma certa “ultrapassagem” do ente; b) mas essa ultrapassagem sucede com vistas a um horizonte que se põe a frente dando direção e limite: a totalidade do ente; c) mundo confunde-se com esse horizonte, a totalidade da transcendência, do ser-no-mundo.

O *Terceiro Capítulo* (A originariedade de mundo desde a significância) foi guiado pela questão: *como a descrição de um ente intramundano pode ser conduzida ao ser do ser-aí?* Nossa pesquisa tentou clarificar duas características do ser-no-mundo: a) que os comportamentos estão imediatamente imersos em meio ao ente intramundano e b) que nosso ser-no-mundo, para descobrir o ente intramundano, não precisa tematizar ontologicamente sua constituição de ser. Com efeito, nosso esforço mirou elucidar *por que apenas a abertura de mundo como significância poderia tornar compreensível um ser-no-mundo assim caracterizado*; para isso galgamos cinco passos.

No *primeiro passo* (A mundanidade circundante) elucidamos que o mundo imediatamente aberto tem o sentido de uma circundância. Detemo-nos em questões como: a) a diferença entre mundo como fenômeno e mundo como natureza ou como o todo do ente intramundano; b) a circundância como uma indicação significativa de proximidade, mas não geométrica-espacial; c) a circundância como o âmbito incontornável da *experiência* de nosso ser-no-mundo.

No *segundo passo* (O pré-teorético como o modo imediato de encontro) recuperamos a questão condutora do capítulo: a recondução da análise do intramundano ao ser do ser-aí. Analisamos alguns trabalhos de Heidegger dos meados de 1920, conquistando as seguintes indicações: a) apenas um comportamento pré-teorético, imerso nos entornos do mundo circundante, pode elucidar o ser do ser-aí, porque b) nesse comportamento o ser-aí se vê fora de si mesmo, ressoando com o ente do seu mundo, e c) nesse ressoar ele pode apropriar-se de si mesmo.

No *terceiro passo (Manualidade: a mundanidade do ente imediatamente encontrado)* o esforço voltou-se para os contextos de *Ser e tempo* e da descrição heideggeriana do mundo circundante. Empreendemos uma análise dos principais conceitos ali presentes: a) utensiliaridade, manualidade e referencialidade; b) a transparência do utensílio e seu recolhimento em um contexto; c) a importância da ideia de “totalidade” na constituição propriamente dita da mundanidade.

No *quarto passo (O fenômeno da conformidade e a pergunta pela unidade dos contextos referenciais)* seguimos a descrição de Heidegger do fenômeno da *conformidade (Bewandnis)* e perguntamos pela *unidade* dos contextos de uso. Vimos que: a) o sentido da constituição referencial de mundo é a conformidade; b) no entanto, a totalidade de referências de mundo concentra-se em uma referência que não aponta a nenhum ente intramundano, mas ao ser-no-mundo; c) essa referência indica que o ser-aí deixa dar uma conformidade de mundo em virtude de seu próprio ser.

O *quinto passo (A significância como modo primário de abertura de mundo)*, por fim, esforça-se por reconhecer que todo o movimento interpretativo teve em vista, se bem que não expressamente, o fenômeno da significância. Neste momento, nós investigamos os seguintes pontos: a) a significância indica o caráter *vivencial* do ser-no-mundo que se move em meio a um complexo de “referências”; b) estudamos o conceito de indicação formal, para compreender em que sentido Heidegger pode falar das vivências significativas sem objetificá-las; c) mostramos que mundo como significância é um fenômeno da vida, e enquanto tal, pode ser compreendido como algo que põe-se adiante do ser-aí, e fica mantido de um tal modo que o ser-aí pode direcionar-se, mover-se em meio ao ente, e assim descobri-lo como tal; d) significância é o modo primário e originário de acessibilidade ao ente como ente na totalidade.

Apresentamos até aqui, da pesquisa, o tema, sua delimitação metodológica, a questão, seus objetivos (entre geral e específicos). Além disso, esboçamos brevemente a conceptualidade prévia do trabalho junto de sua contextualização. Por fim, incluímos um itinerário que também prenuncia o plano de trabalho. Feito isso, podemos passar ao desenvolvimento de nossa questão.

1 DO MUNDO ENQUANTO FENÔMENO ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL

No presente capítulo objetivamos compreender por que em *Ser e tempo* o fenômeno do mundo surge na questão do ser. Se Heidegger tem motivos para afirmar que mundo está imbricado no desenvolvimento dessa questão, a tal ponto que seu fenômeno guarda com ela uma relação umbilical, então seria possível compreender tais razões a partir do *horizonte* dessa questão. Perguntamos: o que significa para o filósofo desenvolver ou colocar esta questão? Desde que perspectiva o filósofo fala, a fim de desenvolvê-la? Responderemos a essas perguntas em quatro etapas, visando expor elementos centrais que compõem tal horizonte, são eles: a) a questão enquanto busca ou da estrutura da questão do ser; b) o caráter hermenêutico ou circular da questão; c) a postura fenomenológica habilitadora do questionar ontológico-fundamental; d) a possibilidade de uma ontologia enraizada na existencialidade. Se, para Heidegger, a questão do ser visa algo de originário, então satisfazer a presente exigência resultará também em uma clarificação do caráter originário do próprio mundo, enquanto esse pertence à questão do ser. Desse modo, o presente capítulo, além de habilitar o presente texto no contexto temático crucial de *Ser e tempo*, consegue ao mesmo tempo, ou seja, logo de início, jogar luz ao que buscamos no trabalho como um todo.

1.1. O fenômeno do mundo evidenciado no horizonte da questão pelo sentido de ser.

O ponto focal de *Ser e tempo* é a questão pelo sentido de ser. Para os fins de nossa pesquisa, cabe, em primeiro lugar, evidenciar como mundo surge na colocação dessa questão. O que diz essa questão fundamental? De que modo nela mundo entra em jogo? De que modo ele há de ser conceptualizado, apreendido e tematizado, levando em conta a uma tradição de discussões e preconceitos que possa oferecer previamente alguma “ideia” quanto seu sentido? Será que mundo adentra nessa tematização como que arbitrariamente? Quanto a essa última, cabe responder negativamente. Para que se fixe e se comprove uma indicação ao fato de que Heidegger admite o pertencimento da

questão do mundo à questão pelo ser, nos servimos de um atalho por um trecho no *Introdução à filosofia* (1928-29):

Na caracterização da pergunta acerca do ser deparamo-nos com o problema da diferença entre ente e ser em geral (diferença ontológica). Dissemos que: a diferença acontece e irrompe em meio ao diferenciar. Esse diferenciar é o transcender mesmo. [...] Se do ente se diz com efeito que “é”, mas não se diz o mesmo do ser, que acontece então com ele? Como se pode mesmo perguntar por ele, como se pode fazer dele um problema? Assim, o ser enquanto tal nos coloca uma questão totalmente peculiar, que constitui mesmo o cerne do problema do ser, mas de tal forma que ele se desenrola no problema do mundo. (Heidegger, 2009, p. 420)

A passagem está retirada de seu contexto original, este, apenas de longe relacionado ao nosso aqui. Ali Heidegger está às voltas com a essência da visão de mundo (*Weltanschauung*) e a conexão dessa com a filosofia. O problema da visão de mundo traz à tona a questão do mundo, uma “[...] problemática própria e ampla, que não coincide com o problema do ser, mas não subsiste sem uma conexão interna com ele.” (Heidegger, 2009, p. 419). Isso significa que: “O problema do ser – tomado em sua originariedade – desdobra-se necessariamente em direção ao que denominamos o problema do mundo.” (Heidegger, 2009, p. 419). Como se vê na passagem acima, antes mesmo de efetivamente se dizer algo a respeito “do ser” ou “do mundo”, nos deparamos com a peculiaridade de “[...] também precisar ser ao mesmo tempo e antes de mais nada questionado *como é possível colocar aqui a questão.*” (Heidegger, 2009, p. 420). E isso significa que, para a conexão da questão do ser com o fenômeno do mundo, “[...] é preciso que já se forme, na consideração fundamental do problema do ser, o horizonte em cujo interior o problema do mundo deve poder desenrolar-se.” (Heidegger, 2009, p. 421). A questão do ser guarda o problema do mundo. Encontramos o fenômeno de mundo quando literalmente desenrolamos (*entrollen*) a questão, quando a colocamos. O que essas questões guardam? Para adentrar na questão do mundo, cabe-nos elucidar o *horizonte da questão pelo sentido de ser*. Antes, porém, vale uma ressalva, um esclarecimento ou justificação quanto a necessidade mesma de repensar um modo de questionar.

Heidegger mostra acima que nas questões do ser e mundo há uma *situação peculiar* que se deixa transparecer na assim chamada “diferença ontológica”. Que significa isso? Gostaríamos de traçar algumas considerações prévias, provisórias, e grosseiras, apenas para apontar ao porquê de Heidegger sustentar que a colocação da questão precisa ser repensada.

Seguimos facilmente toda referência ao “ente”. Se diz: a parede branca, o céu enuviado - tudo isto “é”. Podemos até mesmo reformular: a parede é branca, o céu é enuviado; a parede branca é, o céu enuviado é. Com isso, imaginamos e representamos *algo* e com certa facilidade nos direcionamos a esse algo determinado. Podemos, então, voltando-nos a esse algo, questioná-lo. E, no entanto, o que acontece, se voltarmos atenção para o próprio “é”? De saída, não é possível apreendê-lo tal como o fazemos com “parede branca”. Identificamos algo *como* parede e algo *como* branco. Mas o que identificamos *como* o “é”? Esse “é” parece sobressair qualquer apreensão e qualquer identificação como algo. No entanto, ele está em “toda parte”, ele acompanha cada coisa *como* coisa. Há aí uma diferença que demonstra: não podemos nos voltar ao “ser” do mesmo modo que nos voltamos às coisas que são. E, no entanto, sem saber propriamente nos voltar ao “é”, nos vemos em alguma compreensão do que significa “ser”. Essa situação corresponde à questionabilidade inerente ao ser e ao mundo. Para que essa situação se torne compreensível, o que precisamos fazer é manter assegurada essa diferença.

A questão do mundo e a questão do ser, ambas situam-se no mesmo *horizonte de questionamento*. Se há transparência quanto ao modo de questionar “voltado” ao ser, então haverá um modo de acesso à questão do mundo. No mínimo, haveria um ponto de partida adequado para visar o *fenômeno* do mundo, de tal modo que seu teor *originário* ressalta nesse horizonte.

1.1.1. O horizonte da questão: a questão como busca

O ponto de partida da interpretação do horizonte de questionamento está no que Heidegger nos diz em *Ser e tempo* sobre a estrutura de uma questão. Antes mesmo de colocar a questão, Heidegger empreende uma análise do que essencialmente pertence a *qualquer* questão. Veremos que, de um modo peculiar, essa análise estrutural nos lança a um horizonte distinto de questionabilidade. O que pretende Heidegger a colocar de tal modo uma questão? Qual a vantagem de evidenciar estruturalmente uma questão?

Essa análise estrutural move-se na temática de *Ser e tempo*: a questão pelo sentido de ser dos entes. Como veremos, em verdade, Heidegger não foge do tema da obra ao empreender essa análise. Por isso, para acompanhar a análise estrutural da questão, nos é oportuno empreender uma clarificação dos termos mais usados nessa temática. O filósofo nos diz:

O questionado (Gefragte) na questão a se elaborar é o ser, o que determina o ente como ente, aquilo a partir do que o ente, como quer que esteja em discussão, já é sempre compreendido. O ser do ente não “é” ele mesmo um ente. O primeiro passo filosófico para a compreensão do problema do ser consiste em não mythón tina diegeisthai, em “não contar histórias”, isto é, não determinar o ente em sua proveniência (Herkunft) enquanto ente mediante recondução (Rückführung) a um outro ente, como se ser tivesse o caráter de ente possível. Por isso, o ser como o questionado exige um modo próprio de mostraçãõ que se diferencia essencialmente da descoberta de entes. Assim, também o buscado, o sentido de ser, requer uma conceituaçãõ própria que por sua vez também essencialmente se contrapõe aos conceitos nos quais o ente alcança a determinaçãõ de seus significados. (Heidegger, 2012a, p. 6)

A *questão temática* que ocupará a obra: o ser - aquilo a partir do que um ente se dá a compreender *como* ente; sua proveniência. Essa o antecipa, determina o e principia em seu caráter de ente. É com o “originário” - mencionado na introdução de nosso trabalho - que a questão se ocupa. Do termo “ente” diz Heidegger: “[...] damos o nome de ‘ente’ (‘*seiend*’) a uma multiplicidade deles, em diversos sentidos. Ente é tudo aquilo de que discorreremos, que visamos, com os quais nos comportamos; ente também diz o que e como nós mesmos somos.” (Heidegger, 2012a, p. 7). Ente aponta ao que está sendo, em sentido amplo. De saída, compreendemo-lo em uma certa indiferença: ente significa, “em geral”, algo “que é”. No entanto, veremos que essa indiferença, em verdade,

encaminha-se a uma diferenciação à medida que a questão busca o sentido de seu ser. Não mais será indiferente a questão pelos *modos de um ente "ser"*.

Heidegger diz que a origem de um ente não remete a outro ente. Fosse assim, poderíamos, em seguida, perguntar pela proveniência desse outro ente, e assim por diante. Buscar pela proveniência de um ente não significa retroceder de um ente para outro, nem explicar essa proveniência por meio de algo encontrado "no" próprio ente. Ser não se evidencia nem mediante recurso a outro ente, nem explicitando no ente propriedades ou atributos constatáveis, conhecíveis⁴ (Heidegger, 2012a, p. 92, ss.). Com efeito, nós teremos a oportunidade de ver isso deve ser extraído do próprio ente, mas apenas sabendo *mirar* para ele de modo adequado. Portanto, o próprio ser do ente, sua origem, não é redutível ou reconduzível ao ente, não se deixa evidenciar ao conduzir de novo ao âmbito do ente. Certamente, isto carece de elucidações. O que significa isso? Em direção ao que, pois, a questão avança? O que, afinal, se quer conquistar com esse questionamento? Isto se tornará mais clarificado a partir da própria análise da estrutura de uma questão. Heidegger diz:

Todo questionar é um buscar. Todo buscar tem sua direcionalidade previa a partir do buscado. Questionar é buscar conhecer o que e como o ente é. O buscar que conhece pode tornar-se "investigação" enquanto determinação que deixa livre aquilo pelo que se questiona. O questionar tem, enquanto questionar por... seu *questionado*. Todo questionar por... é em algum modo, um perguntar a... Pertence ao questionar, sem contar o questionado, também um *interrogado*. Na investigação, isto é, na questão especificamente teórica, o questionado deve ser determinado e trazido ao conceito. No questionado reside, então, enquanto o propriamente intentado, o *buscado*, aquilo junto ao que a questão chega na meta. (Heidegger, 2012a, p. 5)

Ao estabelecer as distinções dos momentos de uma questão, Heidegger tem em vista a já mencionada diferença ontológica. Isto se evidencia pelo fato de que "ser" não é nem interrogado, nem buscado. Em verdade, porque o "sentido de ser" é o buscado da questão, essa se lança de um modo distinto e fundamental.

⁴ Conferir os §18, §19 e §20 de *Ser e tempo* nos quais Heidegger discute o recurso ao atributo ou à propriedade essencial de um ente como marca do posicionamento metafísico cartesiano/moderno. O ser do ente reside em sua propriedade essencial, aquilo que nele permanece constantemente presente.

Alguns pontos podem ser fixados da passagem acima. Em primeiro lugar, toda questão tem algo *por* que se questiona, o questionado. E todo questionado se lança *pelo* que busca, seu buscado. Por sua vez, há algo *a* que o questionar se direciona, o interrogado. O sentido de uma questão é: questionar pelo que se busca direcionando-se a um interrogado. O buscado, portanto, encontra-se de certo modo “no” interrogado. Por isso Heidegger mostra: aquilo pelo que se busca na questão acompanha a conceptualidade própria do buscado: a questão se deixa direcionar previamente pelo *que* se busca.

Pois bem, se Heidegger busca pelo sentido de *ser*, pode ele direcionar a questão ao ente? Como interrogar um ente, e no entanto, manter “o ser” como questionado? Tudo depende daquilo pelo que se busca na questão, o sentido de ser. De acordo com o que vimos na citação que inaugura o capítulo, Heidegger quer elaborar a questão sem “abdicar” da chamada diferença ontológica, mantendo-a em vista, em verdade, trazendo-a para cada vez mais perto. E isto significa, portanto, que não se pode concomitantemente “abdicar” do próprio ente. Daí surgem algumas questões: como ser origina o ente sem “ser” ele mesmo um ente? De onde advém a direcionalidade prévia da pergunta pelo sentido? O que Heidegger nos diz sobre *a conceptualidade do sentido*? O que é típico ao conceito de sentido, a ponto de habilitar um olhar que mantém a diferença entre ser e ente? Nisso vemos que, ao lado de algo assim como sentido, vem à tona o fenômeno da *compreensão*. A questão do sentido de ser aloca-se no interior do fenômeno da compreensão de ser.

Em *Ser e tempo* lê-se:

[...] o compreendido, rigorosamente, não é o sentido, mas o ente ou o ser. Sentido é aquilo em que se mantém a compreensibilidade de algo. Nomeamos de sentido o que é articulável no descerramento compreensível. (Heidegger, 2012a, p. 151).

Na tentativa de elucidar a noção de sentido, dessa passagem esboçamos a seguinte interpretação: sentido é o *articulável* no compreender de ente e ser, isto é, na diferença ontológico. Sobre um sentido, ente e ser se diferenciam. Cabe nos mostrar em seguida de que modo a palavra “sentido” já aponta a essa diferença, sem precisar explicitá-la como a diferença entre dois entes distintos, isto é, não como *distinção comparativa* entre entes. Essa diferença não é uma mera distinção, pois os “elementos” distintos estão essencialmente articulados.

Quando se diz “ser e ente se diferenciam”, não se pode entender essa diferença no mesmo sentido que se diz, por exemplo, “o preto e a caneta se diferenciam”.

Com efeito, se o buscado em questão evidencia-se pela própria diferença ontológica, então a questão aloca-se no horizonte da diferenciação entre o questionado e o interrogado. Esse, por sua vez, tornar-se-ia possível de questionar se se pode, por sua vez, elucidar o fenômeno da “compreensão de sentido”. Heidegger nos diz: “À medida que ser perfaz o questionado, e ser diz ser de ente, resulta que o *interrogado* da questão do ser é o próprio ente. Esse é questionado como que em vista de seu ser.” (Heidegger, 2012a, p. 6). “Voltar” a questão ao ser não significa abdicar do ente, porque não há ser sem ente, mas também não significa direcionar-se “ao ser”. A questão precisa direcionar-se ao ente e, ao mesmo tempo, saber ter em vistas seu ser. Que significa isto? Significa questionar com vistas a diferença entre eles, e melhor, com vistas à *articulação* entre eles. Deste modo, “ser” se faz compreensível apenas à medida que se diferencia para com o ente, e só pode ser tematizado nessa diferença. Aqui mostra-se como o elemento do *sentido* faz toda diferença na questão, como diz Kahlmeyer-Mertens (2016, p. 44), voltar-se para o ente em vista do sentido de seu ser significa evitar problemas contidos na maneira canônica de fazer ontologia. O que inicialmente pareceria apenas uma manobra argumentativa é em verdade uma postura fundamental. Perguntar crua e simplesmente “o que é o ser” implica invariavelmente em tornar equivalentes ser e ente, significa perguntar pelo ente com vistas ao próprio ente. Perguntar, porém, pelo sentido de ser é concentrar-se na copertinência entre ser e ente numa compreensão possível, significa perguntar pelo ser com vistas à diferença para com ente.

Isto significa que, na questão pelo sentido de seu ser, o ente interrogado não pode mostrar de qualquer modo, mas desde sua origem: “Para que esse possa sem falsificação se dar em seu caráter de ser, então por sua vez ele deve tornar-se antes acessível tal como é em si mesmo.” (Heidegger, 2012a, p. 6). Colocar a questão pelo sentido de ser significa interrogar um ente em seu ser, e isto significa, torná-lo acessível tal como é em si mesmo, assegurar-se do modo de acesso adequado e próprio a ele. De que modo o “sentido de ser” de um ente confunde-se com como ele é “em si mesmo”, ficará claro a partir do modo como a própria visada ontológica se realiza.

Para clarificar adiante o questionamento, temos de procurar não confundir os momentos estruturais e mantê-los em sua unidade articulada. E, sobretudo, compreender que a questão do ser não apresenta-se como uma questão entre outras, mas, de acordo com sua natureza, apresenta-se como uma questão *por excelência* (*ausgezeichnete*) (Heidegger, 2012a, p. 5). Para isto, temos de trazer para mais perto essa triplicidade da estrutura, e como, em verdade, a questão do ser aponta para um questionar peculiar. Em seguida, a fim de auxiliar nossa interpretação em torno da estrutura da questão, tentaremos conquistar algum auxílio do curso *Introdução à pesquisa fenomenológica*⁵, preleção do semestre de inverno de 1923/24.

Nesse curso, Heidegger já intuía que “[...] Como buscar, o questionar exige do buscado uma condução prévia.” (Heidegger, 2012a, p. 6). De sorte que, o filósofo assevera que em *toda* questão há o interrogado: “[...] aquilo que em cada caso torna-se articulado por meio da questão. [...] a questão a cada vez articula o interrogado tendo em vista algo.” (Heidegger, 1994, p. 74). Isto significa que: “O que é interrogado é interrogado em direção a algo”, de sorte que “[...] a visada da questão (*Fragehinsicht*) é precisamente aquilo que se mantém em vista, aquilo *pelo que* se questiona.” (Heidegger, 1994, p. 75). O buscado é aquilo com vistas ao que uma questão é lançada, é o horizonte da questão. Enfatizamos aqui que o questionar é exposto em termos de “articulação” (*artikulieren*). A articulação relaciona-se com aquilo que o questionar *visa* no interrogado, isto implica no modo como a questão mantém e acessa o interrogado. Portanto, o interrogado não é exatamente aquilo que se tem em vista ao articular à questão, mas é o que em cada caso é *articulado* tendo em vista certo aspecto. Precisamente por isso, o interrogado “[...] pode vir à vista mais ou menos expressamente.” (Heidegger, 1994, p. 74), isto é, pode-se mirar no interrogado *sob a questão* propriamente dita de seu ser, mas também “[...] o interrogado pode não ser visto de perto. Ele é tema da questão, mas não em um olhar expressamente adequado.” (Heidegger, 1994, p. 74). Tudo depende, portanto, daquilo com vistas ao que a questão é lançada.

Em *Ser e tempo*, o filósofo nos diz que “[...] na questão especificamente teórica, o interrogado deve ser determinado e conceituado.” (Heidegger, 2012a,

⁵ Acessível em Heidegger, M. *Gesamtausgabe* 17. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main, 1994.

p. 5), e que buscar a questão de ser diz tornar visível o ente “[...] em seu ser-o-que e ser-cómo.” (Heidegger, 2012a, p. 5). Portanto, na busca pelo seu sentido, um ente não pode vir à fala de qualquer modo, mas desde seu fundamento, sua proveniência, seu ser. Um questionamento explícito tem sua peculiaridade em que “[...] se torne transparente para si mesmo por tornar transparentes todos os caracteres constitutivos da questão eles mesmos.” (Heidegger, 2012a, p. 5). Deste modo, a questão do ser coloca-se como um “questionário explícito”. Ela tem de trazer para perto, ou melhor, colocar à luz todos os elementos de seu questionamento. A colocação da questão exige o ente interrogado concebido explicitamente. Disso, no entanto, temos de fazer ver uma peculiaridade:

Sua elaboração exige a explicação dos modos de dirigir o olhar ao ser, de compreender e apreender conceitualmente seu sentido, a preparação da possibilidade de escolha correta do ente exemplar e a elaboração do genuíno modo de acesso a esse ente (Heidegger, 2012a, p. 7)

Questionar *ontologicamente* diz: direcionar-se interrogando um ente com vistas àquilo a partir do que ele se faz ente. Porém, o que se visa no ente e esse próprio ente devem ter ficado em algum nível previamente acessíveis para o questionar: “O sentido de ser de certo modo já deve estar disponível para nós.” (Heidegger, 2012a, p. 5). Heidegger quer apontar ao fato de que, se for possível direcionar-se de algum modo ao ente, significa que ele já tornou-se compreendido, articulado, sobre algum sentido. Precisamente por isto, podemos nos deixar guiar pelo ente. E se isto procede, então, de algum modo a questão já “tem” isto que ela interroga, de algum modo ela já precisa saber em vista de que se coloca a questão. E, no entanto, Heidegger nos diz: “A colocação da questão expressa e transparente pelo sentido de ser carece de uma *prévia e adequada* explicação de um ente tendo em vista seu ser.” (Heidegger, 2012a, p. 7, nosso itálico). Precisa-se *de saída* assegurar-se do interrogado. Isso, porém, não é exigir da questão de início aquilo que quer-se dela de saída? De fato. A questão toda é que o modo como se “tem” de saída o ente não necessariamente identifica-se com o modo como o próprio ente em si mesmo é. Precisamente por isso, para não partir de um ponto inicial errôneo, que possa desorientar o desenvolvimento da questão, torna-se necessário *preparar* a questão assegurando-se de *saída* o ente em seu adequado modo de acesso. Um ente

pode ser apreendido *sem* transparência quanto seu sentido. Por outro lado, na colocação da questão, o interrogado tem de se mostrar sem falsificações e distorções, justamente porque há possibilidade de ele se mostrar tal como ele não é em si (Heidegger, 2012a, p. 7). Por isso, há de se empreender uma explicação prévia quanto ao modo de acessá-lo tal como é em si mesmo. Com essa explicação prévia, que garantiria transparência do interrogado, a questão pode levar a cabo o interrogar, e assim, também conquistar transparência quanto a si mesma (Heidegger, 2012a, p. 7). Aquilo que indica como e o que o ente é em si mesmo, porém, não é outra coisa senão o sentido de seu ser. Portanto, por um lado, a almejada transparência da questão *depende* de que o interrogado se mostre previamente em seu sentido, que é aquilo pelo que se busca na questão é. Na colocação da questão *aquilo que se visa* e o que *se pretende previamente assegurar* no interrogado são um e o mesmo: o sentido de seu ser. Pressupõe-se de início aquilo que se quer alcançar de saída.

Mas isso não constitui uma possível objeção? Não estaria Heidegger assim incorrendo em um círculo vicioso? Absolutamente não, pois não se trata de demonstrar algo a partir de certos princípios presumidos (Heidegger, 2012a, p. 7), mas sim do fato que há uma “[...] referência retroativa ou projetiva entre a questão e aquele que questiona” (Heidegger, 2012a, p. 8). Há um papel fundamental daquele que questiona na questão, pois nessa autorreferência vem à tona uma mútua implicação entre o interrogado, o questionado e o buscado, que se torna evidente se tal questão torna-se explicitamente colocada de modo *transparente*. Como pode-se conquistar essa transparência? E qual ente pode deixá-la visível?

Neste sentido, tal como Escudero (2016, p. 300) mostra, se a questão dirige-se a algo, esse algo tem de “ser dado”, e com efeito, dá-se para quem coloca a questão. Esse, porém, somos nós mesmos. Nesse sentido, a questão do ser aqui é uma “questão reflexiva”, que não confunde-se com um mero e simples perguntar, sem consciência da questionabilidade, mas um questionar que se vincula, tem presente e assume propriamente a questionabilidade concreta dessa questão. Mas como e por que há isso? O que há nessa identificação entre o interrogado e quem questiona, a ponto de fazer visível a

radical questionabilidade do sentido de ser? Por que invariavelmente a questão pelo sentido de ser remete a nós mesmos, aqueles que questionam?

1.1.2. O horizonte da questão: hermenêutica e ontologia

Uma conceptualidade *circular* do sentido é constitutiva do horizonte do questionar. O presente subtópico tem o propósito de tornar mais claro esse horizonte tendo em vista essa circularidade; para tanto, temos de explicitá-la partir daquilo que pertence a ela, a saber, a compreensão de sentido.

Sobre a noção de sentido, lê-se em *Ser e tempo*: “O buscado na questão pelo ser [o sentido] não é nada completamente desconhecido, ainda que de saída seja inteiramente inapreensível”. (Heidegger, 2012a, p. 6). O que significa aqui ser inteiramente inapreensível? E de que modo mantemos alguma familiaridade com o sentido sem que concomitantemente tenhamos de apreendê-lo ou mesmo visualizá-lo expressamente? Que tipo de conceptualidade guarda algo assim como sentido de ser? Heidegger diz:

O ente pode ser determinado em seu ser, sem que com isso já o conceito explícito do sentido de ser tenha de estar disponível. Não fosse assim, então não poderia ter se dado algum conhecimento ontológico, cuja consistência fáctica não se poderá ser recusada. O “ser” foi sem dúvida “pressuposto” em toda ontologia anterior, mas não enquanto *conceito* disponível, - não enquanto aquilo que é buscado enquanto tal. O “pressupor” de ser tem o caráter de um prévio tomar vistas (*Hinblicknahme*) do ser, de sorte que a partir dessa visada o ente previamente dado torna-se articulado provisoriamente em seu ser. (Heidegger, 2012a, p. 8)

A questão do ser, portanto, busca um “conceito explícito” de sentido, e isto não significa que tenhamos de construí-lo arbitrariamente. Esse “conceito”, com efeito, precisa ser retirado da própria compreensão *já* disponível. O compreender, como mostramos, por assim dizer, é o “articulante” de ente e ser. Ele, por seu lado, pressupõe um sentido articulável. Na passagem acima, vemos que, na visada ao ente imediato, seu sentido se mostra inteiramente inapreensível, e no entanto, todo compreender necessariamente depende de um sentido – esse sentido é “pressuposto” no articular. Nessa articulação, o ente pode ser visado, o interrogado apreendido, *mas não necessariamente com vistas ao seu sentido*. Nisso a diferença mesma pode “desaparecer”, de modo que apenas o ente permaneça em questão. Se a diferença aparece, portanto, o

próprio ser como que é esquecido. Se aceitarmos isso, a questão pelo sentido de ser confunde-se com a questão da diferença ontológica; questionar com vistas ao sentido, significa permanecer nessa diferença. A questão pelo sentido, porém, ambienta-se no que Heidegger chama de compreender. Respeitando a conceptualidade do sentido, compreender não está para o ser assim como o apreender está para os entes. Como se dá, porém, o estado de coisas em relação ao compreender? Que distinção há entre *compreender* e *apreender*?

O trecho nos diz que não precisamos apreender sentido para manter uma relação compreensiva. Entes já se encontram *provisoriamente* articulados em uma “vista prévia”. A vista prévia não é um apreender, uma tomar explícito. Podemos depreender disso que em qualquer direcionamento frente ao ente o sentido de seu ser já está como que previamente compreendido, isto é, articulado, seja esse direcionamento tematizado ou não. Agora, se justamente o questionar é um modo de estar direcionado interrogando um determinado ente, então esse interrogar e esse questionar também já pressupõem por sua vez algo assim como sentido de ser, tanto de quem questiona quanto do interrogado. Esse pressupor, porém: “[...] nada tem a ver com uma suposição (*Ansatzung*) de um princípio não comprovável do qual se poderia deduzir uma série de enunciados.” (Heidegger, 2012a, p. 8). Que sentido seja fundamento “pressuposto”, isso não significa que tenha um caráter “axiomático”. Não há propriamente “vício” no círculo da compreensão, porque não há nada para ser comprovado, não há propriamente um argumento lógico para ser defendido. Vimos mais de uma vez Heidegger afirmar que a questão do ser, à medida que busca pelo sentido, “[...] necessita de um direcionamento prévio que parte do buscado”, de sorte que “[...] o sentido de ser de certo modo já deve estar disponível para nós.” (Heidegger, 2012a, p. 5). Por sua própria natureza, sentido é um “pressuposto”, algo com o qual se conta sempre na hora de direcionar-se aos entes.

Depreendemos que o inicialmente mencionado *caráter peculiar da questão pelo sentido de ser* está em que: “Não sabemos (*wissen*) o que ‘ser’ diz. Mas já quando perguntamos: o que é ‘ser’, mantemo-nos em uma compreensão do ‘é’, sem que possamos fixar conceitualmente o que o ‘é’ significa”. (Heidegger, 2012, p. 5). O filósofo nos diz que: “Uma compreensão de ser a cada vez já é incluída em tudo que no ente se apreende.” (Heidegger, 2012, p. 3), que: “[...] nos movemos sempre já em uma compreensão de ser.” (Heidegger, 2012, p. 4).

Essas expressões de “a cada vez já” (*je schon*) ou “sempre já” (*immer schon*) não podem ser vistas com pouco valor. Como diz Fogel (2014, p. 117), elas indicam o caráter de repentino, imediato, antecipativo, circular e mesmo originário do sentido.

Mas isso sugere que Heidegger não propõe na colocação da questão que há de se alcançar algo que falta, algo que pela primeira vez torna-se alcançado em um âmbito temático desconhecido. *Não trata-se de descobrir algo no ente, mas de abri-lo para sua origem, e isto diz, abri-lo para questão.* Trata-se de justamente tornar manifesta a *questionabilidade*⁶ de um âmbito no qual já sempre nos movemos, de modo a tomá-lo sob o prisma da autêntica questão. Isto significa, porém, buscar transparência quanto *nossa* própria compreensão. O ser em questão não é, por isso, absolutamente nenhum *objeto* temático, porque ele nunca pode se mostrar contrapondo-se àquele que compreende e questiona. Ademais, ela nunca se direciona a algo desconhecido, mas inversamente, a algo no qual nós mesmos nos encontramos. Por essa razão, Heidegger (2012a, p. 9) pôde constatar que a questão do ser é a mais concreta de todas, e com efeito, não é uma questão entre outras: ela é uma questão que se volta para sua própria questionabilidade. A situação peculiar da questão do ser precisamente não está em nos vermos de mãos vazias ao ter de diferenciar o ente de seu ser, mas está em *ter de* contar de antemão com o que buscamos; está em que não precisamos colocar a questão pelo sentido de ser para alcançar algo assim como uma compreensão de ser. Heidegger (2012a, p. 8) diz: “Pertence ao sentido próprio da questão do ser a essencial afetabilidade (*Betroffenheit*) do questionante pelo questionado.” Dá-se o inverso: *colocar a questão pressupõe que o questionante seja afetado previamente pelo buscado.* Podemos também dizer com Fogel (2014, p. 117) que essa afetabilidade, pensada junto da circularidade, não expressa senão o fenômeno originário da vida, da existência humana. Caberá a nós descobrir como mundo toma parte nisso.

A questão pelo sentido de ser, portanto, só pode ganhar um solo concreto para sua colocação se o ente interrogado é aquele que compreende ser. Esse

⁶ Conferir o §1 de *Ser e tempo* para elucidação quanto aos motivos pelos quais *não* se fez manifesta essa questionabilidade.

ente também é aquele único que *pode colocar* essa questão. Em verdade, aquele que interroga, o faz direcionando-se a si mesmo. Como Heidegger inicialmente descreve esse ente em *Ser e tempo*? A partir da evidenciação que tal compreensão de ser é um caráter distintivo desse ente:

O ser-aí é um ente que não apenas ocorre entre outros entes. Antes, por ser onticamente distinto, esse ente, em seu ser, tem em jogo esse seu próprio ser. Mas então, à constituição de ser desse ente pertence que, em seu ser, ele tenha uma compreensão de ser. E isso, por sua vez, diz: ser-aí compreende-se em seu ser em algum modo e em algum nível de explicitação. É próprio a esse ente que, com seu ser e por meio de seu ser, seu próprio ser lhe seja descerrado. *Compreensão de ser é ela mesma uma determinação de ser do ser-aí.* A distinção ôntica do ser-aí está em que ele é ontológico. (Heidegger, 2012a, p. 12)

O designado ser-aí, ente que nós mesmos somos (Heidegger, 2012a, p. 8), ao mesmo tempo é o interrogante e o interrogado. Heidegger mostra que o compreender constitui o ser desse ente. Posteriormente, programamos tematizar a existencialidade, designação propriamente dita para o ser desse ente. No momento mais nos interessa elucidar como o compreender se apresenta enquanto via de acesso à questão pelo sentido de ser e ao problema do mundo. Até aqui, destacamos do texto de Heidegger o ponto de partida: *aquilo que se visa e aquilo que se pressupõe no questionar são o mesmo.* O que temos de captar agora é que isso indica precisamente a circularidade constitutiva ao compreender, que compõe o horizonte mesmo da questão

Alguns anos antes de *Ser e tempo*, na preleção de 1923, *Ontologia: Hermenêutica da Facticidade*, Heidegger já tinha em vista a elaboração de uma ontologia sobre a base da “facticidade” de nosso ser-aí. Nessa “facticidade”, nosso próprio ser-aí estaria expresso em seu ser, em seu caráter compreensivo-ontológico (Heidegger, 1988, p. 7). Uma ontologia levada à cabo nessa base se procederia ao modo da tarefa de uma *autointerpretação*:

A hermenêutica tem a tarefa de tornar acessível o ser-aí próprio de cada vez no caráter de ser desse mesmo ser-aí, de comunicá-lo, de ir atrás da alienação de si pela qual o ser-aí é

atingido. Na hermenêutica surge para o ser-aí uma possibilidade para ele mesmo ser e se tornar *compreendido*. Esse compreender, que cresce na interpretação, não é de todo equiparável com o que de outro modo se designa como conhecimento compreensivo de outras vidas; não é de modo algum comportar-se com... (intencionalidade), mas *um como do ser-aí mesmo*. (Heidegger, 1988, p. 15. Tradução nossa)

Essa ontologia traria uma compreensão explícita do compreender de um ente cujo modo de ser é a própria compreensão. Sua tarefa, isto é, o que nela se assume explicitamente, como possibilidade do compreender, chama-se hermenêutica da facticidade, pois aquilo que nessa tarefa é interpretado (hermenêutica) é a própria situação prévia de interpretação (facticidade), ou seja, a *situação hermenêutica*, a facticidade. Daí que está em questão uma autointerpretação. Por que, porém, o compreender, como Heidegger diz acima, não é nenhum tipo de “comportamento” com algum ente? O que significa dizer que ele é um “como” do ser-aí? O que significa que ser-aí se vê atingido, de saída, por uma “alienação de si mesmo”?

Para o que se segue, temos de ver que o compreender há de ser caracterizado duplamente, tendo em vistas: a) seu caráter ontológico de *previedade* e b) sua pertença ao nosso ser-aí. O que a situação prévia do interpretar mostra é o conhecido *círculo hermenêutico*. Esse princípio indica a mútua implicação interpretativa do todo e das partes de um texto. Ele é proveniente da hermenêutica como doutrina da arte do interpretar (cf. Heidegger, 1988, p. 9 ss.), presente, por exemplo, na interpretação filológica. Nos contextos da filosofia de Heidegger o círculo é tomado em caráter universal no compreender, e assim caracterizará mesmo o movimento circular da visada pelo sentido de ser (Stein, 2001, p. 247-248). No conceito *ontológico* de compreensão, o fenômeno não surge como um comportamento (seja prático ou intelectual), mas indica um elemento constitutivo primário de nosso *modo* de ser, daqueles que questionam ser. O compreender pertence ao ser do ser-aí, pois responde à pergunta de como nós a cada vez somos. Sua circularidade “[...] é a expressão da estrutura prévia (*Vor-Struktur*) existencial do próprio ser-aí” (Heidegger, 2012a, p. 153). Não se trata de algo ocasional, que posteriormente nele se coloca ou se presume. Isso significa, em última instância, que o ente que nós mesmos somos, “[...] que tem em jogo seu próprio ser, tem uma estrutura ontológica circular.” (Heidegger, 2012a, p. 153). Essas indicações permanecem

incompreendidas, porém, até não expormos o que Heidegger tem em vista, afinal, com o termo “ser-aí”. Isso só poderá ser aclarado posteriormente.

Por agora, temos de fixar, no mínimo de modo formal: a hermenêutica da facticidade, em *Ser e tempo*, confundida com a questão pelo sentido do ser, delega a tarefa da conquista de *transparência ontológica da estrutura do círculo hermenêutico*, e confunde-se, em verdade, com a explicitação do sentido de ser do ente compreensivo em si mesmo.

Da passagem citada notamos que o compreender oferece a *possibilidade* de compreender explicitamente a si próprio. A hermenêutica significa ser e tornar compreendido o ente de compreensão. Mas isso só faz sentido a partir da ideia de que, de início e na maioria das vezes, esse ente se compreende na possibilidade de encontrar-se alienado de si mesmo. Isso quer indicar que “[...] o ser-aí, conforme ao modo de ser que lhe pertence, tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir *do* ente com o qual ele se comporta” (Heidegger, 2012a, p. 16). Isso significa: ele não compreende-se a partir da possibilidade própria de si, mas a partir de possibilidades do ente que ele mesmo não é, mas cujo ser ele mantém em *seu* compreender. O ser-aí compreende, articula sentido de entes “sem” compreensão. Ora, se tendemos a compreender a nós mesmos a partir de um ente não compreensivo, perdemos de vista o indício de que somos [ao modo de] esse compreender. Mantemo-nos na interpretação que somos apenas *um ente*, e não o ente de compreensão de *ser*. Justamente por isso, Heidegger (2012a, p. 16) se preocupa inicialmente em estabelecer com segurança como deve conceber em seu *ser* esse ente interrogado. Isto implica, de início, ressaltar a relação de “ser-aí” e “ser”.

Isso exige jogar luz no próprio compreender. Como vimos, a tese do círculo hermenêutico não se aplica apenas aos comportamentos intelectivos frente a um texto a ser interpretado, pois ontologicamente, “[...] a hermenêutica não é um modo artificialmente concebido de análise imposto ao ser-aí.” (Heidegger, 1988, p. 15). Antes ela diz, em suma que: “Toda interpretação, que queria contribuir para com a compreensão, já deve ter compreendido aquilo há se interpretar.” (Heidegger, 2012a, p. 152). No entanto, o círculo hermenêutico guarda mesmo o indício de que em todo modo de reportar ao ente já o compreendemos em seu ser. Caso não fosse assim, não seria possível acesso

algum ao ente. A compreensão prévia (afetabilidade do sentido) é o que possibilita o fato de que frente a um ente conhecido não apreendermos concomitantemente seu ser. Diz Heidegger “[...] esse *factum* do círculo no compreender não pode ser eliminado [...]”, de sorte que “[...] O decisivo não é sair do círculo, mas nele vir a se inserir de modo correto.” (Heidegger, 2012a, p. 152). A tarefa da elaboração ou colocação da questão do ser, por sua vez, significa precisamente a “[...] radicalização da compreensão de ser pré-ontológica.” (Heidegger, 2012a, p. 15), ou seja, a radicalização da possibilidade de compreender oferecida a partir da situação compreensiva prévia. Isso indica que, no início e na maioria das vezes, a compreensão de ser na qual nos movemos não é propriamente ontológica, pois “Ser ontológico não significa aqui ainda construir ontologia.” (Heidegger, 2012a, p. 12). Somos “alienados” de nossa constituição fundamental enquanto entes ontológicos-compreensivos, porque compreendemos nosso ser a partir do *ente* compreendido que é *não* nesse modo. Isto, porém, significa precisamente que na análise de nosso “ser-aí” vêm à tona um caminho para trazer para perto, desde esse ente, a diferença ontológica como tal. Inserir-se no círculo de maneira adequada, isto é, *radicalizar* a nossa situação compreensiva, significaria, por isso, expressamente perguntar pela articulação que um ente *já* compreendido tem em seu ser, abri-lo *para* essa compreensão, de modo expresso e apropriado.

Como deve Heidegger, então, voltar as vistas ao designado “ser-aí”? De início ele nota que: “[...] o modo de determinar o ente, que se justifica dentro de certos limites – a ‘definição’ da lógica tradicional [...] - não é aplicável ao ser.” (Heidegger, 2012a, p. 4). De modo análogo, portanto, não se pode ganhar um “conhecimento” do ser-aí, como, por exemplo tomamos conhecimento de um objeto encontrado; não podemos, por exemplo, encerrar nosso ser-aí em termos de gênero e diferença específica (animal racional)⁷. Há, portanto, uma preocupação inicial em não interpretar o ser do ser-aí equivalente ao ser das coisas, e assegurar-se de um adequado ponto de saída. De que modo Heidegger propriamente assegura-se disso, veremos neste último subcapítulo.

⁷ Conferir *A ideia não-crítica de definição*, em *Interpretações sobre Aristóteles* (Heidegger, 1994, p. 16, ss.); também ver *A ideia de facticidade e o conceito de “humano”* em *Ontologia* (Heidegger, 1998, p. 21, ss.).

Podemos com segurança depreender que a assunção da circularidade hermenêutica como constituição básica de nosso ente permite colocar a questão pelo sentido de ser mantendo-a na diferença ontológica. Ela é um dos princípios que estabelece estruturalmente o horizonte do questionamento heideggeriano. Como vimos, ao buscar algo assim como sentido em uma compreensão de ser, Heidegger admite de saída uma conceptualidade específica, a saber, a de que “[...] a esse compreender de ser não pertence necessariamente o conceito (*Begriffe*) explícito.” (Heidegger, 2012b, p. 126), a compreensão não carece de uma apreensão (*Erfassung*) do compreendido. Isso se tornou explicado pela circularidade estrutural e constitutiva de nosso ente, que reconduz à peculiaridade da noção de sentido. Portanto, a colocação da questão depende de colocar-se de *modo adequado* no círculo hermenêutico. Por sua vez, o peculiar da ontologia fundamental é que ela busca precisamente o sentido, isto é, busca precisamente esclarecer a estrutura da circularidade. Se, agora, o fenômeno de mundo faz parte desse questionamento, então isso significa que ele já tomou lugar no próprio compreender e do acontecimento de seu círculo. Nos resta elucidar de que modo, isto é, qual o seu papel estrutural.

Assumir que a compreensão de ser é circular não significa simplesmente aceitar qualquer situação interpretativa vigente, mas justamente *colocar em questão* tal situação. Há de interrogá-la de tal modo que se tenha em vista sua constituição fundamental. Isso, por sua vez, nos leva a uma tese importante no interior desse contexto de problemas, a *evidência* ou o *fato* da compreensibilidade positiva, mas mediana e desenraizada. E a ideia concomitante de que temos de tornar essa mediania cada vez mais transparente para o próprio compreender, buscando a partir desse fato sua possibilidade mais própria. Para avançar na interpretação, escolhemos duas passagens centrais, ainda na introdução de *Ser e tempo*:

O “ser” é o conceito compreensível por si mesmo. Em todo conhecer, enunciar, em todo comportar com o ente, em todo comportar-se consigo mesmo faz-se uso de “ser”, e a expressão é nisso compreensível “sem mais”. Cada um compreende: “O céu é azul”; “eu *sou* alegre”; e assim por diante. Essa compreensibilidade mediana só mostra a incompreensibilidade. Ela torna manifesto que em todo comportar e todo ser em relação a ente enquanto ente reside um enigma *a priori*. Que nós sempre já vivamos em uma compreensão de ser e o sentido de ser esteja encoberto no escuro, comprova a carência

fundamental de repetir a questão pelo sentido de “ser”.
(Heidegger, 2012a, p. 4)

Mantendo nosso foco na questão da circularidade do compreender, e do fato de que nós sempre já somos afetados, queremos destacar o que Heidegger aqui chama de compreensibilidade mediana. Mediano aqui indica que, de um modo ou de outro, um compreender já sempre se “levou a cabo”. Heidegger diz:

Essa compreensão de ser mediana e vaga é um fato (Faktum). Essa compreensão de ser pode oscilar e desvanecer, a ponto de beirar o mero conhecimento verbal – em si mesma, essa indeterminação da compreensão de ser já sempre disponível é um fenômeno que carece de esclarecimento. [...] A compreensão de ser mediana e vaga pode ademais encontrar-se permeada de teorias e opiniões tradicionais sobre o ser. (Heidegger, 2012a, p. 5-6)

Na medianidade compreende-se a cada vez já o que significa dizer que algo “é”, e se o emprega em diferentes contextos. Porém, essa medianidade constitutivamente não distingue quanto aos modos possíveis de ser (cf. Heidegger, 2012a, p. 144), muito menos ela apreende a diferença ontológica, pois não só tende a nivelar a compreensão de ser do ente em um único sentido, mas obscurece a própria condição de ser afetado por esse sentido. A compreensão mediana expressa uma tendência à *indiferença* (Heidegger, 2012b, p. 306, ss.). Essa tendência, como diz Heidegger acima, pode advir de teorias e opiniões tradicionais sobre o ser. A medianidade do compreender guarda uma obscuridade de si, isto é, uma cegueira de sua *riqueza possível*. A compreensão mediana ademais é vaga: remota, sem fundo, desenraizada. A medianidade guarda uma incompreensão: não uma ausência de um compreender, mas um compreender que permanece obscuro e indeterminado, pois permanece “nivelado” em um horizonte encurtado de compreensão. A ontologia fundamental, assim, poderia ser figurada como “[...] a tarefa ontológica de uma genealogia construtiva e não dedutiva dos distintos modos de ser possíveis.” (Heidegger, 2012a, p. 11). Tal tarefa teria de se enraizar em um ente que possa oferecer, por outro lado, a unidade desses modos de ser. Naturalmente, esse ente haveria de ser um que, *por excelência*, está às voltas com (seu) ser. Isto é o que Heidegger quer indicar no terceiro e quarto parágrafo da obra, que tratam da *precedência ôntica* do ser-aí na questão ontológica pelo sentido de ser (cf. Heidegger, 2012a, p.). Isto é, se interpretarmos

adequadamente como se dá no assim chamado ser-aí algo assim como a compreensão de ser, torna-se evidente que ele, e somente ele, há de tornar-se interrogado na questão ontológica-fundamental pelo sentido de ser.

Até aqui podemos depreender que *colocar* a questão significa: 1) questionar pelo ser do ente na diferença ontológica a partir da experiência da sua prévia compreensão (positiva, embora inadequada), para ir em direção a uma compreensão explícita e transparente de si mesma; 2) elucidar compreensivamente o próprio ente à medida que se está lançado, afetado e articulado em um sentido do ser, em uma situação concreta de compreensão.

Assim, cabe agora perguntar: afinal, qual o *modo* de questionar a partir do qual Heidegger pode colocar a busca pelo sentido de ser que o habilite a elucidar justamente a compreensão de ser? Pois, se, por um lado, o círculo hermenêutico explica que um ente em questão já sempre nos é acessível em sua diferença para com seu ser, por outro, por si, ele não pode explicar qual visada tem-se de ter para que o ente se mostre tal como é em si mesmo, e isto significa, para que seja *explicitamente apreendido nessa diferença*. De que modo pode-se levar uma questão prescindindo do modo mediano de apreensão o ente? Há uma maneira própria para “apreender” o ser dos entes? Trata-se propriamente de uma apreensão? Se não, no que ela se distingue? Um ensejo de resposta a essas perguntas é o que teremos no próximo subtópico.

1.1.3. O horizonte da questão: fenomenologia e ontologia.

Conquistamos a interpretação de que a hermenêutica é decisiva no horizonte da questão pelo sentido do ser. No entanto, a pergunta pelo modo de acesso adequado, pelo modo de fazer ver “tal como é em si mesmo” o interrogado, nos leva a considerar outra postura fundamental de Heidegger frente à colocação da questão. Essa pode ser evidenciada no modo em que a *fenomenologia* desempenha seu papel nesse horizonte, e isso diz, como ela o compõe. O que significa fenomenologia, para Heidegger, e mais especificamente, o que ela significa para o projeto da ontologia fundamental?

O filósofo assevera em *Ser e tempo*:

No desenvolvimento e na explicação do ser, propriamente tema é o ser, o previamente e concomitantemente temático é o

respectivo ente. [...] Enquanto ente, assim encontrado, ele vem pretematicamente ao olhar de um “conhecer” que, *enquanto olhar fenomenológico*, primariamente visa (*aufsehen*) o ser, e dessa tematização do ser cotematiza o respectivo ente. (Heidegger, 2012a, p. 67, grifo nosso)

Esse trecho tem em vista um questionar ontológico explícito. Pelo que Heidegger dá a compreender, o olhar fenomenológico habilita visar o ser dos entes. Não se trata justamente de procurá-lo em um suposto lugar, descoberto apenas ao negar e recusar o ente absolutamente - esse é *cotematizado*, de que modo, porém, *sem* confundir-se com seu ser? De fato, o ponto de partida é sempre o ente, mas de tal modo que o sentido de seu ser é visado. Heidegger diz, em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927/28):

O ser deve ser apreendido e tematizado. Ser é respectivamente ser do ente, e por conseguinte, só é acessível de início a partir do ente. Neste caso, o olhar fenomenológico apreendedor precisa se dirigir, em verdade, para um ente, mas de tal modo que o ser desse ente se destaque e possa chegar a uma tematização possível. A apreensão do ser, isto é, a investigação ontológica, sempre se encaminha, em verdade, de início, necessariamente para o ente, mas é, então, conduzida de uma maneira determinada para além do ente e de volta para seu ser. Nós designamos redução fenomenológica este componente fundamental do método fenomenológico, no sentido da recondução do olhar investigativo para o ente apreendido ingenuamente para o ser [...]. Para nós, a redução fenomenológica significa a recondução do olhar fenomenológico da apreensão do ente, como quer que uma tal apreensão se determine, para a compreensão do ser desse ente. (Heidegger, 2012b, p. 36-37)

Percebamos que a passagem indica que Heidegger apropriou-se da redução fenomenológica husserliana ao seu modo. Assim, se, para Husserl, o campo ao qual se direciona essa tal recondução é a vivência da consciência, para Heidegger, tal campo é a própria compreensão de ser do ente que somos, que se refere a um âmbito manifestamente mais originário em relação ao psíquico (cf. Rodríguez, 1997, p. 36, ss.). Mas por que a fenomenologia habilitaria um olhar ontológico? Parece que uma resposta possível se encontra no fenômeno da compreensão. A partir dele poderíamos justamente traçar sua distinção para com a mediana apreensão de entes. Não podemos, porém, tematizar a compreensão, sem conquistar alguma luz quanto ao seu estatuto *próprio* de fenômeno. Corremos o risco, com isso, justamente de apreendê-lo

como um comportamento qualquer. Por isso, indagamos: como distinguir o *olhar* fenomenológico, que pretende-se ontológico, de um, por exemplo, científico-positivo, que constata propriedades, mesmo que as mais genéricas, mas que permanecem no âmbito não-fundamental do ente? O que Heidegger, em *Ser e tempo*, nos diz quanto a esse método fenomenológico? Somente a partir dessas perguntas devemos *inclusive* retomar o compreender enquanto fenômeno. Além disso, a partir de uma interpretação do conceito de fenômeno em geral, isto é, do que significa propriamente um fenômeno em Heidegger, poderemos conquistar clareza do estatuto de *mundo enquanto fenômeno* e de sua pertença à compreensão de ser, assim como poderemos interpretar, em alguma medida, o caráter originário de mundo.

Uma “definição” de fenomenologia, isto é, do conceito desse método, dá-se na introdução de *Ser e tempo*, após a apresentação das duas tarefas concomitantes à ontologia fundamental (analítica existencial, desconstrução da história da ontologia) (cf. Heidegger, 2012a, p. 27-28). No entanto, em *Prolegômenos para um conceito de tempo*, Heidegger desenha com mais clareza um quadro que compreende a fenomenologia a partir de seu *princípio*, e caracteriza ela como uma *conduta* (postura), e não meramente um método. pesquisa. Ele nos diz:

De acordo com isso, o princípio de uma pesquisa é aquilo pelo que ela orienta a si mesma em sua execução e aquilo que serve como fio condutor constante no direcionamento dos passos efetivos de sua execução. O princípio de pesquisa não contém nenhum resultado, nenhuma tese, nenhum dogma proveniente do conteúdo material dos conhecimentos sobre essa pesquisa. O que esse conteúdo material de fato contém para a pesquisa é a direção-guia de sua busca. (Heidegger, 1979, 103-104, tradução nossa)

Ressalta-se a ênfase inicial que Heidegger dá entre a matéria ou o conteúdo material de uma pesquisa e o princípio ou o método de pesquisa. A fenomenologia é um princípio de pesquisa, e portanto, não pode oferecer nenhum *material* de pesquisa. O método pode orientar, direcionar ou dar o fio condutor nos passos *frente* a esse material, mas não pode, enquanto princípio,

delimitá-lo como tal. Qual é, porém, a máxima da fenomenologia? Em vista de que ela orienta uma pesquisa? Heidegger diz:

A máxima fenomenológica "às coisas elas mesmas" levanta-se contra construções e questionamentos flutuantes em conceitos tradicionais que se tornaram cada vez mais infundados. Que essa máxima seja autoevidente, mas que ela, não obstante, tornou-se necessária como um grito de guerra contra o pensamento flutuante, caracteriza precisamente a situação da filosofia. (Heidegger, 1979, p.104, tradução nossa)

Aqui isso não significa nada senão que a apreensão dos "fenômenos" deve ser empreendida de tal modo que "[...] tudo que entra em discussão sobre eles deve ser mostrado e demonstrado diretamente deles."(HEIDEGGER, 2012a, p. 135). Assim, a máxima dita: por um lado, positivamente, que sua investigação deverá fugir de quaisquer arbitrariedades e casualidades, deixando-se dirigir apenas pela própria matéria investigativa (Stein, 2001, p. 162), e por outro, negativamente, que não há espaço para hipóteses e construções solidificadas, se elas devem vir antes do e em frente aos próprios fenômenos. Não há, em uma pesquisa fenomenológica, algo como hipóteses, porque essas são construções que, por si mesmas, não se mostram fundadas nos próprios fenômenos, e, no mais, tendem a encobrir os próprios fenômenos. Desse modo, a máxima dita um princípio repulsivo e um outro indicativo (Xolocotzi, 2004, p. 66). No entanto, não é compreensível por si o que e como essa máxima pode guiar positivamente uma pesquisa, muito menos como é que disso se retira um método para "visar" o ser dos entes, isto é, como ela serve especificamente à filosofia. Tal máxima, além de ser autoevidente, seria uma que por si mesma expressa o princípio de todo conhecimento científico (Heidegger, 2012a, p. 28), tendo em vista que toda postura de descoberta pretende retirar de seus objetos o conhecimento. Além disso, há de se explicar ainda como, segundo Heidegger, essa máxima pertence *por excelência* à filosofia.

Por agora, vale observar por que tal máxima em princípio não se compromete com nenhum setor temático de objetos e nenhuma materialidade ou conteúdo material (*Sachhaltigkeit*) pertencente a esses objetos (Heidegger, 2012a, p. 27). Não porque ela oferece um conteúdo material de "universalidade", mas porque ela quer propor-se na figura de um *conceito de método*, isto é, ser uma concepção metodológica: "Ela não caracteriza o conteúdo quiditativo

(*sachhaltige Was*) dos objetos da investigação filosófica, mas seu *como*.” (Heidegger, 2012a, p. 27), de sorte que ela, frente a qualquer que seja a matéria propriamente dita, “[...] somente informa sobre o *como* da mostraçãõ e o modo de lidar *com o que* há de se pesquisar.” (Heidegger, 2012a, p. 35). Isto ficará claro cada vez mais ao longo de nossa interpretação.

Agora, se assumirmos que “fenômeno” seja equivalente ao ente pura e simplesmente manifesto, então não se pode dizer que a fenomenologia investiga o ente manifesto, como se, enquanto ciência descritiva (Heidegger, 1979, p. 68, trad. nossa), ela haveria simplesmente de descrever propriedades constatadas no ente. Daí que “Neste sentido, fenomenologia é um termo ‘*metodológico*’ à medida que serve-se para designar apenas o modo de experienciar, apreender e determinar aquilo que é tema na filosofia.” (Heidegger, 1979, p. 117, trad. Nossa). Não interessa determinar o que são esses “objetos”, mas interessa deixar-se dirigir pelos objetos, e melhor, descrever como os próprios objetos dirigem nossos comportamentos. A partir dessa máxima, nada é definido sobre nada. Porém, também a partir dela, diz-se que tudo o que *haverá* de ser dito: tudo deverá ser retirado dos fenômenos, e que, não *haverá* de reportar *o que* são os fenômenos, mas *como* esse fenômeno se dá à experiência, à determinação e à apreensão.

Até agora, porém, nada foi dito sobre o vínculo da fenomenologia com a ontologia. Mesmo o olhar reconduzido ao ser do ente: “[...] também necessita expressamente de um dirigir-se para o ser, isto é, necessita de uma condução.” (Heidegger, 2012b, p. 37). Como, então, essa máxima, até agora caracterizada apenas negativamente, pode distinguir a pertença da fenomenologia à filosofia? Aqui há de levantar-se a pergunta precisamente pelo que devemos compreender por “as coisas elas mesmas” e o que significa dizer que se deve extrair dos fenômenos algo do seu “como” e nada de seu “que”. Isso, porém, significa levar adiante uma exposição sobre o significado do termo “fenômeno”, se essa expressão quer de fato designar “as coisas mesmas”. O que significa, então, fenômeno? Como o modo de mostrar-se distingue-se do que propriamente se mostra? De que modo a fenomenologia pode se assegurar de ganhar acesso

aos “como da mostração”? De que modo isso pertence a uma investigação ontológica? É relevante a primeira caracterização dada por Heidegger da palavra fenômeno, o assim chamado *conceito formal* de fenômeno:

Como significação da expressão “fenômeno” deve-se fixar: o que mostra-se-em-si-mesmo, o evidente. Os phainόμενα, “fenômenos” são a totalidade do que está ou pode ser posto em claro, o que os gregos algumas vezes identificaram simplesmente com *ta onta* (o ente). Porém, o ente pode se mostrar por si mesmo em diferentes modos e a cada vez de acordo com a maneira de acesso a eles. (Heidegger, 2012a, p. 28).

Antes de nos demorar no trecho acima, temos de notar que, no sentido formal de *fenomenologia*, o significado entra junto com o “conceito originário” de *logos apophantikós* em Aristóteles – a saber: “[...] tornar manifesto aquilo que é ‘falado’ na fala. [...] deixar ver algo, a saber, o falado, e com efeito, para quem fala, a partir daquilo mesmo de que se fala.” (Heidegger, 2012a, p. 32). Heidegger faz notar que, de modo surpreendente, o sentido originário de *logos* guarda uma relação inerente com o sentido originário do termo fenômeno, o que se mostra por si mesmo (Heidegger, 1979, p. 85). E assim, o sentido formal de *fenomenologia*, do que se retira de ambos, se deixa formular: “[...] *deixar e fazer ver a partir de si mesmo o que se mostra, tal como a partir de si mesmo se mostra.*” (Heidegger, 2012a, p. 34). Se, por um lado, deveria nessa formulação transparecer, em alguma medida, a máxima fenomenológica, por outro, porém, essa apropriação é tão peculiar que não se pode mais dizer que “as coisas mesmas”, às quais a fenomenologia deve ir, em Heidegger, tenha algum caráter de objeto (Stein, 2011, p. 169). Não há absolutamente nenhum “caráter de coisa” propriamente a se procurar a partir da máxima desdobrada por Heidegger. Tudo parece concentrar-se no que devemos entender por “o que se mostra” e o “modo de mostrar-se”.

No entanto, o significado formal de fenômeno talvez pouco ajude a captar como o princípio da fenomenologia é pertinente à filosofia, se essa “ocupa-se” do ser do ente. No mais, ela pode dar a impressão de que fenômeno significa pura e simplesmente o ente, isto é, se compreendermos “o que se mostra” como “o ente”. Essa, porém, constitui uma leitura errônea, se a pesquisa da fenomenologia não oferece nada sobre o conteúdo quididativo de seus temas,

porque apenas pode dizer sobre seu “como”. Isso significa que o conceito formal de fenômeno, por referir-se ao mostrar-se em si mesmo, deve indicar com isso justamente um modo, um “como” do mostrar-se. Qual é esse modo? Será que tal modo confunde-se mesmo com o “ser” dos entes?

Como o filósofo destaca, o grego *phainómena* possui *também* o significado de ente, designando aqui simplesmente o *descoberto* que, enquanto tal, é o *que* se mostra, que vem à luz. No entanto, em todo caso, trata-se de voltar atenção centralmente para o trecho supracitado: o significado originário de fenômeno não refere-se ao *que* se mostra (*quididade*), isto é, ao descoberto, mas ao *mostrar-se-em-si-mesmo* (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigen*). Se fenômeno diz simplesmente o *que é* descoberto, isto é, o *que* se mostra, o evidente (*das Offenbare*), então ainda nos movemos no âmbito das quididades, e a postura fenomenológica não é interpretada corretamente. Se, fenômeno, porém, diz o *mostrar-se* (*Sichzeigen*) enquanto tal, então, ao mesmo tempo, abre-se caminho de pensar não apenas o *que é* descoberto, mas o *descobrimento* enquanto a possibilidade mais própria do ente descoberto e evidente (cf. Figal, 2005, p. 43). Aqui propriamente perdemos de vista, por necessidade e radicalmente, todo conteúdo quiditativo, uma vez que “mostrar-se” pode ser apreendido apenas em termos de “modos de mostração”.

No atual momento, cabe indicar que essa interpretação depende de ler o conceito de fenômeno em Heidegger como o modo do mostrar-se *por excelência*, um modo *distinto* (*ausgezeichnet*) de encontro com entes (Heidegger, 2012a, p. 31). E isso, por sua vez, depende de interpretar o sentido próprio de fenômeno a partir da sua *possibilidade* de mostrar-se. Tentaremos compreendê-lo a partir de como Heidegger diferencia entre fenômeno (*Phänomen*), parecer (*Scheinen*), aparecer (*Erscheinen*) e mera aparência (*bloÙe Erscheinung*). Heidegger diz-nos:

Ademais, subsiste a possibilidade de que o ente se mostre tal como ele não é em si mesmo. Nesse mostrar-se, o ente “parece ser tal como...”. Nós chamamos esse mostrar-se de parecer (*Scheinen*). [...] Para a ampla compreensão do conceito de fenômeno, tudo está em que se veja que os dois significados de *phainomenon* (“fenômeno” como mostrar-se e “fenômeno” como parecer) são estruturalmente conectados entre si. (Heidegger, 2012a, p. 28-29).

Justamente porque o que se mostra possui a possibilidade de mostrar *a si* tal como não é *em si*, há algo assim como apenas “parecer ser”. Trata-se de uma mostração imprópria: algo se mostra, mas não propriamente. Porque o parecer ser é uma possibilidade *do* fenômeno, ela permanece justamente uma modificação, isto é, um modo de mostrar-se (Heidegger, 1979, p. 111, tradução nossa). A chave de tudo, porém, está em que o termo fenômeno, por sua vez, não é um modo entre outros do mostrar-se. Justamente porque algo “[...] pelo seu próprio sentido, pretende mostrar-se, isto é, tornar-se fenômeno, *pode* mostrar-se *como não é*, *podendo* assim ‘apenas parecer tal como...’.” (Heidegger, 2012a, p. 29). Ora, o que em si mesmo não pode mostrar-se, por isso também não pode nem “parecer ser tal como...”. Parecer tem o sentido de: “*Pretender ser manifesto, mas justamente não ser.*” (Heidegger, 1979, p. 112, tradução nossa). De sorte que o sentido de parecer ser só se torna compreensível a partir do sentido originário de fenômeno, isto é, *o mostrar-se em si mesmo*, o (pretender) ser manifesto. O parecer é uma modificação negativa, um modo fundado do mostrar-se, e não o sentido originário do termo “fenômeno” (Heidegger, 2012a, p. 129). Do que depreendemos com Heidegger, por contraste com o parecer ser, que fenômeno diz: mostrar-se em si mesmo, enquanto *pretender* mostrar-se.

Por outro lado, o aparecer (*Erscheinen*) é distinto de o parecer ser, embora também seja caracterizado como um modo privativo do mostrar-se. A caracterização do aparecer também será importante para a plena compreensão do conceito fenomenológico de fenômeno.

Heidegger descreve de uma maneira muito clara o sentido próprio da aparência no *Prolegômenos* (1925):

Em uma coisa, mostram-se processos e propriedades mediante as quais a coisa se apresenta (*darstellt*) como isto ou aquilo. Aparências são elas mesmas ocorrências que se referem a outras ocorrências, das quais podemos inferir algo que não encontramos na aparência. Aparências são aparências de algo, mas de algo que não é dado como aparência, outro algo a que o ente [o aparente] se refere. A aparência tem o caráter distinto da referencialidade. E esse caráter está justamente em: aquilo a que a aparência se refere não se mostra em si mesmo, mas apenas a apresenta, a anuncia por mediação, por indicação indireta. O termo aparência significa, portanto, um tipo de referência de algo para algo que não se mostra em si mesmo; e

mais precisamente, não apenas não se mostra em si mesmo, mas, de acordo com seu sentido, nem mesmo pretende mostrar-se, mas pretende apresentar-se (*sich darzustellen*). [...] Mas no caso do fenômeno, precisamente não temos nenhum contexto de referências, mas a estrutura peculiar do mostrar-se-a-si-mesmo (*Sich-selbst-zeigens*). (Heidegger, 1979, p. 112-113, tradução nossa).

Complementamos a citação acima trazendo uma citação de *Ser e tempo* em que, no mesmo contexto de discussões, se diz o mesmo em outros termos:

Fenômeno – o mostrar-se-em-si-mesmo – significa um modo distinto de algo ser encontrado. Aparência, pelo contrário, significa uma remissão referencial de entes nos entes mesmos, de tal forma que o referente (anunciante) é capaz de sua função de referência, apenas se em si mesmo ele se mostra, apenas se em si mesmo é “fenômeno”. (Heidegger, 2012a, p. 30)

Há na aparência dois polos de referência, o aparente e o não-aparente, porque toda aparência é aparência *de* algo que “não aparece”. Ser aparência significa: mostrar-se *por* algo, que não a si mesmo. Em verdade, ele pretende ser apresentado e ser anunciado mediante outro. Esse outro, para referir-se, por sua vez, precisa poder mostrar-se *em si mesmo*. Também aparecer apenas é possível sobre base de ser fenômeno. Assim como o parecer ser, o aparecer é um modo do mostrar-se (Heidegger, 2012a, p. 29), mas, diferente dele, o aparecer *não pretende* mostrar-se. Assim, de qualquer modo, o sentido de aparência também se torna compreensível somente a partir do sentido originário de fenômeno: “[...] precisamente, portanto, aparecimento ‘de algo’ *não* significa mostrar a si mesmo, mas o anunciar-se (*Sichmelden*) de algo que não se mostra mediante algo que se mostra.” (Heidegger, 2012a, p. 29-30). Nesses termos, é impossível uma aparência sem mediações. Anunciar-se sem mediações, por definição, significa mostrar-se em si mesmo e a partir de si mesmo. No entanto, a mediação não é outra coisa senão o apresentar-se de algo, que, no entanto, em si mesmo, não se mostra: “Apesar do aparecer nunca ser um mostrar-se, ele só é possível *sob a base de um mostrar-se* de algo. Mas esse mostrar-se que possibilita o aparecer não é o aparecer ele mesmo.” (Heidegger, 2012a, p. 29-30)⁸. Os sintomas de uma doença não são a doença, mas são algo que a

⁸ Tal como já apontado por Stein (2001, p. 164), vê-se pelo menos quatro momentos constitutivos do aparecer, explicitados por Heidegger (cf. 2012a, p. 30), os quais estão de algum modo significados no termo “aparência”: 1) o anunciar-se mediante algo não mostrando-se, 2) o aparente, isto é, o que anuncia o não-mostrado, o anunciante. 3) o próprio aparente ou o

anunciam, apresentam. Por outro lado, os sintomas são eles mesmos “fenômenos”, pois, abstraída a doença, eles precisam *em si* mesmos poder se mostrar *por si* mesmos; nesse caso justamente *para* anunciar ou apresentar a doença. Por essa definição, concluímos que fenômeno, em sentido estrito, nunca é aparecimento, não é anúncio mediado. Aí reside o sentido assinalado de fenômeno: mostrar-se sem mediação, por si e em si.

Dessas duas significações derivada de “fenômeno” devemos ter em vista que o relevante não é propriamente o *conteúdo* da mostração. Além disso, quando Heidegger visa o conceito de fenômeno como um sentido distinto do mostrar-se, ele também não tem em vista o aparecer ou o parecer ser. O relevante aqui reside, além das possibilidades e os modos do mostrar-se, o próprio mostrar-se enquanto possibilidade. A apreensão adequada desse sentido distinto nos habilitará em seguida a compreender por que o sentido *fenomenológico* de fenômeno abarca a diferença ontológica.

De fato, ainda poderíamos absolutamente permanecer presos ao âmbito do ente e de suas manifestações, uma vez que: “Permanece, porém, nessa apreensão conceitual de fenômeno, indeterminado qual ente há de ser designado como fenômeno, e permanece em geral aberto, se o que se mostra em si mesmo a cada vez é um ente ou um caráter de ser do ente.” (Heidegger, 2012a, p. 31). Ademais, *parece* que, por enquanto, tudo o que foi dito a respeito do conceito de fenômeno não disse nada propriamente acerca do *ser* do ente que se mostra, pois apenas disse a respeito do modo como eles se mostram (Heidegger, 1979, p. 118).

A partir do contraste com os modos derivados da aparência e do parecer ser, depreendemos: fenômeno significa a possibilidade de mostrar-se. Se há necessidade de um conceito fenomenológico de fenômeno, por tanto, não significa que se deve abdicar dele em nome de outro. Em outras palavras, ele expressa simplesmente o mostrar-se enquanto possibilidade. Heidegger pergunta, de maneira expressa, a fim de compreender um *conceito fenomenológico de fenômeno*, justamente por “[...] aquilo que, de acordo com seu sentido distinto e partir de seu próprio conteúdo material, demanda tornar-

anunciante em sua própria possibilidade de mostrar-se por si e 4) o aparente como produto derivado do que em si é o verdadeiro, mas não pode se mostrar, a “mera aparência”.

se fenômeno.” (Heidegger, 2012a, p. 35). Que significa aqui “tornar-se” fenômeno? Certamente, algo que, de início, e por sua própria natureza, não se mostra em si mesmo. O filósofo pergunta:

Mas frente ao que o conceito formal de fenômeno, para se tornar um conceito fenomenológico, deve se desformalizar? No que se distinguem o conceito formal e o fenomenológico? O que a fenomenologia deve “fazer e deixar ver”? Que é que em um sentido distinto deve ser designado “fenômeno”? O que é, segundo sua essência, tema necessário de uma mostra expressa? É manifesto: aquilo que de início e na maioria das vezes justamente não se mostra, que fica oculto frente ao que no início da maioria das vezes se mostra, mas ao mesmo tempo é algo que essencialmente pertence ao que se mostra no início e na maioria das vezes, de sorte que constitui seu sentido e fundamento. Mas o que, em um sentido distintivo, permanece velado ou volta a se encobrir ou apenas se mostra “disfarçado”, não é esse ou aquele ente, mas é, como as precedentes considerações mostraram, o ser do ente (Heidegger, 2012a, p. 35).

O conceito formal de fenomenologia “desformaliza-se” frente ao ser dos entes, tornando-se um conceito fenomenológico. Ser, *por excelência*, isto é, em *sentido distinto*, não se dá como manifesto, pois mantém-se encoberto, “oculto” no ente, e por isso, constitui a “matéria” da questão fenomenológica. Se quisermos compreender esse conceito fenomenológico de fenômeno, temos de fixar o conceito de *encobrimento* frente ao conceito de “mostrar-se-em-si-mesmo”.

Inicialmente depreendemos do trecho que a “matéria” propriamente dita da fenomenologia *não* é o que pronta e abertamente se mostra (o manifesto). Pelo contra conceito (*Gegenbegriff*) de fenômeno, o que está encoberto (Heidegger, 2012a, p. 35) é o tema *imediato* da fenomenologia. O que representa, porém, para seu princípio de pesquisa, o estar encoberto? Ora, em primeiro lugar, se a máxima “às coisas mesmas” insinua, no mínimo, que os fenômenos de início e na maioria das vezes mostram-se encobertos, então o princípio fenomenológico, *já em seu conceito formal*, não pode ser medido pela obviedade do manifesto. Ele demonstra, com efeito, uma dificuldade própria com a qual a fenomenologia tem de lidar: o fato de que o ente mostra-se em disfarce (*Verstellung*) e nisso carecer de uma apreensão originária (Heidegger, 2012a, p. 36). No entanto, o conceito formal foi desformalizado frente ao *ser* dos entes, e

por isso, em segundo lugar, se a tarefa da fenomenologia figura-se em uma certa luta “contra” o encobrimento dos fenômenos, então, há uma distinção entre o *modo* de encobrimento dos entes e do ser dos entes, pensada junto da distinção entre o conceito formal e fenomenológico de fenômeno. Em outras palavras a fenomenologia não tem de desobstruir os fenômenos *apenas* de aparências e disfarces. De fato, Heidegger não diz que a “matéria” da fenomenologia é a aparência, e isso nos leva a ter de apreender de mais perto o conceito de encobrimento frente ao conceito de aparência.

Se termos em vista que o assim chamado conceito fenomenológico de fenômeno visa fenômeno como possibilidade, então seu contra conceito, encobrimento, também deverá ser interpretado como tal. Se isso procede, porém, estar encoberto não é de qualquer maneira um modo ocasional do mostrar-se, mas é igualmente constitutivo. Heidegger diz:

Não tem necessariamente de ser factual que o que é visível em si mesmo, e só segundo seu sentido, se torne acessível como fenômeno. O que é um fenômeno, *segundo sua possibilidade*, precisamente não é dado (*gegeben*) como fenômeno, mas há de primeiro se dar (*zu geben*). Enquanto investigação, a fenomenologia é precisamente o trabalho de um deixar ver liberador (*freilegenden Sehenlassens*), compreendida enquanto um método guiado de desconstrução (*Abbauen*) dos encobrimentos (Heidegger, 1979, p. 118, tradução nossa, grifo nosso).

Segundo sua possibilidade, fenômeno não precisa ser dado de pronto e aberto. Por isso, permanece sempre também a possibilidade de manter-se encoberto. Poder ser-encoberto e poder mostrar-se são possibilidades constitutivas daquilo que se designa por “fenômeno”. Aparências, por sua vez, também são possíveis porque ser fenômeno *em si mesmo* significa encobrir-se. Assim, se a fenomenologia, deve *deixar e fazer* ver o fenômeno nele mesmo e a partir dele mesmo, então seu método inclui, além da redução e da condução, uma desconstrução (*Abbauen*) (Heidegger, 2012b, p. 38). Desconstruído, porém, rigorosamente não é o fenômeno, mas seu encobrimento. Por sua vez, desconstruir equivale a desencobrir o fenômeno. A tarefa da fenomenologia é o desencobrimento dos fenômenos. Liberar o fenômeno, significa, em alguma medida, desencobri-lo, retirá-lo do encobrimento. Nos termos que Casanova (2017, p.18) formula: o desconstruir tem o sentido de quebrar a presença do

encobrimento que apreendemos no lugar dos fenômenos, mas justamente para deixar vir à tona o que essa presença encobre, isto é, trazer à tona aquilo que em primeiro lugar determina o modo como toda a *apreensão* do encobrimento é possível. Isso significa precisamente apreender o fenômeno em sua originariedade. Pode-se dizer, nesses termos, que a fenomenologia *procura*, ou melhor, *recupera*, o acesso originário aos fenômenos. Como se viu, não só o ente pode tornar-se encoberto, mas, *por excelência*, seu ser, isto é, não ocasionalmente, mas segundo seu próprio sentido (Heidegger, 2012a, p. 35).

Cabem agora colocar duas perguntas: como o ser dos entes, como fenômeno, se torna *encoberto*⁹? E de que modo os fenômenos justamente se dão, mas não originariamente?

A consideração do ser toma o seu ponto de partida do ente. Esse começo é a cada vez determinado de maneira evidente pela experiência fática do ente e pelo círculo de possibilidade existenciais que são a cada vez próprias a um ser-aí fático, isto é, à conjuntura histórica de uma investigação filosófica. Todos os entes e todos os domínios específicos dos entes não são acessíveis a qualquer momento para todos da mesma forma e mesmo que o ente seja acessível no âmbito da experiência, resta ainda a questão de saber se eles já são compreendidos adequadamente em seu modo de ser específico na experiência ingênua e vulgar. Como o ser-aí é histórico em sua própria existência, as possibilidades de acesso e os modos de interpretação dos entes são eles mesmos diversos, variando em conjunturas históricas diferentes [...]. É só por meio da desconstrução que a ontologia pode se assegurar plenamente de maneira fenomenológica da autenticidade de seus conceitos. (Heidegger, 2012b, p. 38-39)

A partir do conceito de encobrimento tornam-se pertinentes um para o outro a hermenêutica e a fenomenologia. Heidegger diz: “Da investigação [fenomenológica] em si mesma se resultará que seu sentido metódico de descrição é a *interpretação*.” (Heidegger, 2012a, p. 37). O (des)-encobrimento dos fenômenos liga-se de maneira estreita com a compreensão de ser mediana oferecida historicamente, ou seja, nos encontramos já inseridos em círculo hermenêutico oferecido pela tradição. Como vimos, a conceptualidade própria da compreensão de sentido habilitaria um contato com os fenômenos marcado

⁹ Heidegger (cf. 2012a, p. 35-36) elenca pelo menos três sentidos no ser-encoberto: o ocultamento (*Verborgenheit*), o soterramento (*Verschüttung*) ou o disfarce (*Verstellung*). Cada um desses sentidos, segundo a possibilidade própria do encobrimento e do próprio fenômeno, pode-se proceder-se por acaso ou por necessidade.

precisamente por um caráter de desenraizamento. Assim, a hermenêutica da facticidade, associada ao princípio de desencobrimento dos fenômenos da fenomenologia, configura a tarefa da *desconstrução da história da ontologia*:

A tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela “transmite”, ao contrário, encobre-o. A tradição faz mesmo que a origem seja em geral até mesmo esquecida. [...] Se se deve obter para a própria questão do ser a transparência de sua própria história, então é preciso dar fluidez à tradição empedernecida e remover os encobrimentos que dela resultaram. Essa tarefa nós a compreendemos como a desconstrução do conteúdo transmitido pela ontologia antiga, tarefa a ser levada a cabo pelo fio condutor da questão do ser, até chegar às experiências originárias em que se conquistaram as primeiras determinações do ser, as determinações diretoras a partir de então. (Heidegger, 2012a, p. 21-22)

Aqui evidencia-se o núcleo do motivo da preocupação inicial de Heidegger ao colocar a questão do ser. Quer-se conquistar de saída segurança quanto à determinação adequada do ente interrogado, porque ele, de início, encontra-se encoberto em seu ser próprio. Mas se a ontologia fundamental pretende elucidar as estruturas da compreensão, se o compreender mesmo há de se tornar fenômeno, o primeiro passo de Heidegger é assegurar-se dele, desencobri-lo. Isso significa, porém, que, à medida que compreender pertence ao ser-aí, há de assegurar-se previamente desse ente mesmo em seu ser – isto é, desencobri-lo de preconceitos. A colocação da questão pelo sentido do ser não pode tornar-se empreendida pura e simplesmente sem tematizar um ente. Por sua vez, isso significa que a fenomenologia se torna relevante justamente para assegurar preliminarmente o ser do interrogado. Desse modo, a fenomenologia torna-se um elemento imprescindível no horizonte da questão pelo ser, e com efeito, em toda sua envergadura, pois está presente em todos seus subprojetos (analítica existencial, desconstrução da história da ontologia, hermenêutica da facticidade). Sobre isso Heidegger diz:

Porque, na compreensão fenomenológica, fenômeno é apenas o que perfaz ser, e ser, porém, é a cada vez de um ente, exige-se, para que o ser seja posto em liberdade, trazer à tona corretamente o próprio ente. O ente deve se mostrar no modo de acesso genuíno pertencente a ele. E assim o conceito vulgar de fenômeno torna-se relevante. (Heidegger, 2012a, p. 37)

Por que, porém, Heidegger assevera que fenômeno em sentido fenomenológico é somente o que constitui ser? E por que o ser dos entes de início e na maioria das vezes se encobre? Além disso, que o ser dos entes permaneça de início e na maioria das vezes encoberto, não constitui justamente uma evidência *contra* seu caráter de fenômeno? Não, apenas diz que o ente não tornou-se acessível em si mesmo. Se ser fenômeno diz *poder* mostrar-se, então estar encoberto não diz algo contra tal possibilidade.

Certamente, porque o ser dos entes encobre-se de acordo com seu próprio sentido, ele há de se *tornar* fenômeno. Permanece que, em si mesmo ele ainda pode mostrar a si, embora, de início e na maioria das vezes, permaneça encoberto. Porém, com isso não é explicado, em última instância, como o ser dos entes pode ser considerado fenômeno sem se tornar ele mesmo um ente. Como origina o ente sem precisar ser compreendido como uma aparência? Como é possível um encobrimento a ele sem que, por isso, se trate de um caso de aparência? Isso nos leva ao problema da diferença ontológica, e, em verdade, nos leva a repensar aparência no interior do conceito fenomenológico de fenômeno. Não há aqui, na diferença ontológica, também a diferença entre o que não-se-mostra e o que anuncia o que não-se-mostra? O encobrimento do ser, no contexto da diferença ontológica, não produz efetivamente um caso de *aparência*? Nesse caso, o ente se apresentaria como “anunciante” do seu ser?

Heidegger assevera:

O ser do ente nunca pode ser algo “por trás” do qual ainda há algo “que não aparece”. “Atrás” dos fenômenos da fenomenologia essencialmente não há nada, não obstante, pode ser que esteja encoberto o que haverá de ser fenômeno. E precisamente por isso, porque os fenômenos de início e na maioria das vezes não estão dados, exige-se fenomenologia. (Heidegger, 2012a, p. 35-36).

De que modo, então, a diferença entre ser e ente *não* constitui em um caso de aparência? De acordo com seu sentido, aparência diz: “[...] anunciar-se de algo que não-se-mostra, mediante algo que se mostra.” (Heidegger, 2012a, p. 28). O sentido formal de fenômeno, por sua vez, diz: “[...] o mostrar-se-em-si-mesmo.” (Heidegger, 2012a, p. 31). Se compreendermos por que é impossível

tematizar o próprio “mostrar-se” sem concomitantemente cotematizar o que se mostra, por que o descobrimento só pode se tornar passível de descoberta em seu nexos com o que é descoberto (Figal, 2005, p. 47), então essa questão dissolve-se.

Presumir que o ser dos entes seja algo que fica “por trás” dos entes quer no mínimo configurar dois cenários: a) por um lado, o ente, mostrando a si mesmo, anuncia seu ser, mediando-o, apresentando-o, e por outro, o ser do ente propriamente não se mostra. Estabelecem-se dois polos. A pesquisa fenomenológica teria, nesse caso, de pôr o polo mediador de lado, para então “revelar” o polo que encoberto; e b) se, porém, o encoberto for seu princípio produtor, o ente transforma-se, assim, em “mera aparência”; seu ser, por necessidade, nunca poderia mostrar-se (Heidegger, 2012a, p. 30). Com isso, na diferença ontológica nada haveria de novo, apenas a dicotomia essência-aparência.

Ora, nem o ser, nem o ente podem ser “deixados de lado”. O ente não se mostra *no lugar de* seu ser, mas se mostra *em* seu ser. É por isso que Heidegger, como notamos na citação passada, fala do olhar fenomenológico que se dirige para além do ente, mas *retorna ao seu ser* (cf. Heidegger, 2012b, p. 128). Em suma, se ambos precisam ser co-tematizados, não é possível pensar mais em mera aparência. Não se trata de superar as aparências em nome de uma apreensão genuína e pura de essências¹⁰. Portanto, se, segundo Heidegger, não se confundem o “mostrar-se” e “o que se mostra”, o “descobrimento” e o descoberto, e em suma, o ser com o ente, então deve-se fixar esta distinção entre o não-mostrar-se da aparência e o estar encoberto do fenômeno: *ser não anuncia-se mediante o ente, pois é imediatamente compreendido neste, porém, não necessariamente concebido como tal.*

O ser do ente não se confunde com o próprio ente. Se, porém, ser está para o ente assim como o mostrar-se-em-si-mesmo está para a aparência, a saber, em ambos, como possibilidade constitutiva, então o ser torna-se “possibilidade” do ente, o descobrir possibilidade de ser descoberto¹¹. Se, ao

¹⁰ Se, porém, o ser do ente é seu princípio, deveremos repensar em que sentido temos de empregar aqui o termo “princípio”.

¹¹ Em verdade, como será visto com Heidegger adiante, a possibilidade da descoberta está antes no *descerramento*, isto é, no fenômeno da compreensão de ser.

mesmo tempo, a fenomenologia, enquanto pesquisa “voltada” ao ser dos entes, empenha-se com o desencobrimento dessa possibilidade enquanto possibilidade, então fica também compreensível de que modo o ser dos entes há de se tornar manifesto: *não tornando-se algo que se mostra, mas mostrando a si mesmo como possibilidade de mostraçã*o. Do modo como Figal (2005, p. 50) expressa: “[...] o evidente é uma aparição do descobrir em seu contexto e que também encobre ao mesmo tempo o descobrir em seu contexto.” Tal como o ser não se confunde com o ente, o mostrar-se-em-si-mesmo não se confunde com o que se mostra, embora justamente permaneça encoberto *a favor* do que se mostra. E por isso, não se pode deixar de cotematizar o que se mostra, pois só dele se pode extrair suas possibilidades de mostrar-se. Por isso “[...] exige-se que o ente mesmo se mostre em se genuíno modo de acesso” (Heidegger, 2012a, p. 37), isto é, “[...] o modo de encontro e estruturas do ser no modo do fenômeno devem ser *extraídos* antes de tudo das próprias objetualidades da fenomenologia.” (Heidegger, 2012a, p. 37).

Com isso parecem se confundir, em um primeiro momento, o “modo de encontro” e o ser do ente. Isso, no entanto, pode ser tomado apenas como uma primeira aproximação adequada àquilo para que vem a fenomenologia. Heidegger nos diz:

O ser do ente não consiste no ser encontrado, mas o ser encontrado do ente é o solo fenomenal - e o único - sob o qual o ser do ente pode ser apreendido. Apenas a interpretação do ser encontrado do ente pode assegurar-se do ser do ente, quando pode de fato. Há de ser dito que, uma vez que o ente enquanto tal é “em si” e independentemente de uma apreensão dele próprio, justamente por isso, o ser dos entes é apenas encontrável no ser encontrado e apenas pode ser explicado e tornado compreensível a partir da mostração e interpretação fenomenológica da estrutura do encontro. (Heidegger, 1979, p. 298, tradução nossa)

São precisamente as estruturas do encontro que encobrem-se em favor daquilo que a partir delas é encontrado. Se desencobrir, em sentido fenomenológico, significa jogar luz em tais estruturas, isso significa dizer que as estruturas do encontro nunca podem tomar o lugar do encontrado. Torna-se agora compreensível porque o conceito fenomenológico de fenômeno é um

“modo distinto de ser encontrado”: “fenômeno” nunca é, em todos os possíveis modos de encontro, um modo de ser encontrado entre outros.

Heidegger fala de estruturas fenomenais em *Ser e tempo*, na seguinte distinção terminológica:

Sob o chão do delimitado conceito prévio de fenomenologia podem fixar-se também os termos “fenomenal” e “fenomenológico” em seus significados. “Fenomenal” diz-se do que é dado e pode ser explicitado no modo de encontro com os fenômenos, por isso se fala de estruturas fenomenais. “Fenomenológico” chama-se tudo que pertence ao modo de mostraçã e explicaçã e o que constitui a conceptualidade exigida nessa investigaçã (Heidegger, 2012a, p. 36-37)

Dessa passagem e do que ademais nos esforçamos por desdobrar até agora, podemos depreender três pontos:

1) Se fenômeno, em sentido fenomenológico, remete ao ser do ente, então, por estruturas fenomenais não se deve compreender outra coisa senão estruturas ontológicas. Tais estruturas não devem ser extraídas se não dos próprios fenômenos, isto é, dos entes *dos quais* elas são estruturas. Tais estruturas não ficam por trás dos entes, isto é, não são entes por trás dos entes, mas tem o caráter de *transparência*.

2) A tarefa de descobrir o ser dos entes tem em vista a diferença ontológica. O descoberto ser dos entes não contém nenhum conteúdo quiditativo. Isto porque a fenomenologia volta-se ao “como” dos fenômenos, isto é, ao modo de ser encontrado e experienciado dos fenômenos, aquilo que, segundo seu sentido, diz “como” são encontrados enquanto tal.

3) De acordo com o conceito fenomenológico de fenômeno, estruturas fenomenais são *originárias*. Isto se originário significa: tudo o que diz respeito à possibilidade de mostrar-se e do mostrar-se enquanto possibilidade. A predicção de originário a um fenômeno, em verdade, rigorosamente falando, é redundante, uma vez que o termo fenômeno já quer indicar originariedade. E se mundo, em *Ser e tempo*, tem o desígnio distinto de fenômeno, então temos aqui propriamente o primeiro vestígio para responder a nosso problema. *Mundo enquanto fenômeno-originário diz: o que constitui a possibilidade do mostrar-se enquanto tal.*

A pergunta pelo modo de acesso adequado, pelo modo de deixar visível o interrogado tal como é em si mesmo, nos levou a considerar a postura fenomenológica. Tivemos a oportunidade de associá-lo com a já mencionada tarefa da hermenêutica da facticidade, porquanto aquela guarda em si a possibilidade de uma desconstrução-desencobrimento dos fenômenos obstruídos pelas interpretações tradicionais. Ambas esclareceram a estrutura circular da questão no que diz respeito à sua “visada” ontológica. Em seguida, temos de perguntar: qual e como é o ente que “vem” em questão? De que modo a questão mesma é determinada por esse ente mesmo? Será que o problema do mundo já vem à tona com esse ente?

1.1.4. O horizonte da questão: ontologia e existência.

Nossa meta é compreender por que razão o fenômeno do mundo pertence ao contexto da questão do ser em *Ser e tempo*. Buscando elucidar o horizonte dessa questão ontológico-fundamental, das considerações de sua estrutura, da hermenêutica e da fenomenologia, conquistamos alguns saldos. Depreendemos: buscar o sentido de ser exige tematizar um ente. Ao interrogar esse ente, temos de visar o sentido de seu ser, sua intrínseca possibilidade de ser, e não propriedades, objetualidades e qualidades que nele se dão a apresentar e constatar a partir dessa possibilidade. Ademais, a partir da conceptualidade do sentido, há um teor circular na questão: nós, que podemos questionar, já sempre contamos com o buscado, somos afetados previamente por ele. Isso não implica na dispensa da questão, mas na tarefa de assegurar-se previamente do correto modo de acesso a esse ente, porque seu ser pode permanecer encoberto ou distorcido em uma apreensão ingênua e mediana.

Com efeito, o ente interrogado vem a ser o assim designado ser-aí. De modo provisório ele foi descrito: o ser do ente que nós somos; um ente que em seu ser guarda uma “relação compreensiva” com o ser dos entes em geral. Como teremos a oportunidade de ler, Heidegger é enfático e compromete-se com a tese de que apenas o ser do ente humano, o ser-aí, compreende ser. O modo de ser desse ente é caracterizado como *existência*. A questão do ser é levada a cabo concomitantemente como *analítica existencial*. O sentido de ser em geral só pode se tornar compreensível, implícita ou explicitamente, de modo assumido ou não, a partir da e na existência. E assim, o próximo e último passo para

compreender o horizonte da colocação da questão pelo sentido de ser está em interpretar a *existencialidade*. O sentido de existência nós já compreendemos previamente de um modo ou de outro.

Em uma passagem do curso *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927) Heidegger desenha o caminho assumido e seguido em *Ser e tempo*. Essa passagem tematiza o assim chamado *primado ontológico* do ser-aí. Esse é um tema abordado também em *Ser e tempo* (Heidegger, 2012a, p. 12, ss.). Que na questão do ser o ser-aí tenha uma *primazia*, significa que ele, em verdade, é o único ente direcionado ao qual a questão pode encontrar um chão concreto para desdobrar-se como uma questão *fundamental*. Heidegger diz:

De maneira rudimentar, tornamos compreensível o fundamento deste primado ontológico do ser-aí. Ela reside no fato de esse ente se determinado de tal modo em sua constituição mais própria que pertence à sua existência *compreensão de ser*, compreensão essa com base na qual todo comportamento em relação ao ente, a si mesmo e ao por si subsistente, torna-se primeiramente possível. Se tomarmos o *problema fundamental da filosofia*, se questionarmos acerca do sentido e do fundamento do ser, então precisaremos, caso não queiramos apenas construir fantasias, nos manter metodologicamente presos àquilo que torna possível para nós algo do gênero do ser: a compreensão de ser que pertence ao ser-aí. Na medida em que a compreensão de ser pertence à existência do ser-aí, ela e o ser nela compreendido e visado se tornam tanto mais originária e apropriadamente acessíveis quanto mais originária e abrangentemente é trazida à luz a *constituição ontológica do ser-aí mesmo e a possibilidade da compreensão de ser*. Com base na compreensão de ser que lhe é pertinente, o ser-aí possui um primado em toda problemática ontológica, exige-se, por isso, submetê-lo a uma *investigação ontológica* [...]. Nós caracterizamos a analítica ontológica preparatória do ser-aí como *ontologia fundamental*. Ela é preparatória porque conduz *pela primeira vez ao esclarecimento do sentido de ser e do horizonte da compreensão de ser*. (Heidegger, 2012b, p. 325)

As estruturas do ser-aí compõem o horizonte da questão. Pertence à questão fundamental a analítica (descrição, exposição, clarificação) do ser de nosso ente, a existência. Nosso ente tem, frente a outros, *prerrogativa* na questão. Essa prerrogativa se justifica por que se efetivamente perguntarmos como ser se faz em primeiro lugar *possível*, somos lançados ao ente ao qual pertence compreensão de ser. Compreensão de ser significa, de ponta a ponta, ser possível (Heidegger, 2012a, p. 143). Nem todo ente, porém, em *seu ser*, *pode*

compreender ser. Essa questão se conduz ao ser-aí precisamente porque ele é o único que habilita tal questionar e o único que *pode* colocar tal questão (cf. Heidegger, 2012a, p. 7).

Heidegger precisaria elucidar, em última instância, como o próprio compreender se nos torna possível. Isto ele faz no horizonte da temporalidade, sentido do ser do ser-aí propriamente dito. Apontamos a esse caminho, sem, no entanto, problematizar adiante: “[...] aquilo a partir do que o ser-aí em geral compreende e interpreta de modo inexpresso algo assim como ser é o *tempo*. Este deve se tornar concebido genuinamente e trazido à luz como o horizonte de toda compreensão de ser [...]” (Heidegger, 2012a, p. 17-18). De sorte que “A *temporalidade (Zeitlichkeit)* será mostrada como sentido de ser do ente que nomeamos ser-aí.” (Heidegger, 2012a, p. 18). Ele diz literalmente: “O buscado na analítica existência revela-se como temporalidade, constituindo o horizonte para a compreensão de ser, que pertence essencialmente ao ser-aí.” (Heidegger, 2012b, p. 333). Evidentemente, essa tarefa pressupõe outra: a desconstrução do conceito vulgar-tradicional de tempo (Heidegger, 2012a, p. 18), que, por sua vez, deve mostrar que as noções vulgares de tempo se fundam no modo de ser temporalizador de nosso ente. O ser-aí é como tal e a cada vez a partir de seu modo de ser temporal, e por isso, nele “[...] a *problemática central de toda ontologia tem suas raízes.*” (Heidegger, 2012a, p. 18), daí que se pode obter, com a *temporalidade como condição ontológica do próprio compreender*, o horizonte da questão pela “[...] *temporalidade do ser (Temporalität des Seins).*” (Heidegger, 2012a, p. 18). O fato de que acima Heidegger designa a analítica como preparatória significa que, centrado o horizonte da questão na temporalidade, carece-se de lançá-la de novo desde ele.

Para nossos interesses basta acenar a essas considerações. Buscamos interpretar o teor originário de mundo, mas não o buscaremos, por enquanto, no horizonte da temporalidade. Situar-nos-emos no horizonte da compreensão de ser, mais especificamente, no fenômeno do *descerramento*, relativo ao compreender mesmo. Cabe-nos explicitar mais detidamente a existencialidade como um *modo de ser*. Embora as primeiras caracterizações oferecidas em *Ser e tempo* para o ser-aí conduzem sempre à compreensão (cf. Heidegger, 2012a, p. 8; p. 12), de fato, Heidegger sustenta que ela não é a única e mais originária determinação da existencialidade. Ele se compromete, em verdade, com a ideia

de uma *igualdade originária* (cf. Heidegger, 2012a, p. 131) constitutiva ao fenômeno do descerramento. No entanto, dada a economia do presente trabalho, não podemos de modo algum esgotar os conceitos fenomenológicos que Heidegger extrai da existencialidade – sem contar que isso não necessariamente nos asseguraria de uma vista apropriada ao que almejamos. Nós ao invés disso tentaremos apreender, de uma maneira interessada, *um* conceito de existência. Buscaremos a apreensão da existência, o modo de ser de nosso ente, em distinção com outro modo de ser, a subsistência por si ou o ente por si subsistente (*Vorhandenheit*). Essa *distinção* - que refere a modos de ser, e portanto, não à diferença ontológica - em verdade, já reluz quando Heidegger assevera: [...] o ser-aí é um ente que não apenas ocorre entre outros entes.” (Heidegger, 2012a, p. 12). Essa afirmação quer marcar “[...] a distinção ôntica (*ontische Auszeichnung*) em que o ser-aí é ontológico.” (Heidegger, 2012a, p. 12). Tal distinção não é ôntica no sentido de que esse ente teria uma propriedade absolutamente ímpar, mas “ôntica-ontológica”, pois diz que, *enquanto ente*, o ser-aí é “[...] determinado em seu ser pela existência.”, isto diz, que ele é “[...] em si mesmo ‘ontológico’.” (Heidegger, 2012a, p. 13). Da existencialidade, vislumbrada nesse caráter distinto do ser-aí, porém, já temos os indícios da questão do mundo. Se, como diz Heidegger, mundo “[...] é um caráter do próprio ser-aí.” (Heidegger, 2012a, p. 64), então mundo não é um ente entre outros; mundo não tem o modo de ser da “subsistência por si”¹². Na verdade, porque tanto o existir, quanto o subsistir, em sua distinção dependem essencialmente do mundo, essa já pertencente à questão do mundo. No fenômeno de mundo entra em jogo a questão de todo modo de ser *possível*, como por exemplo, além da subsistência, a manualidade (cf. Heidegger, 2012a, p. 88). Inicialmente, para explicitar o conceito de existência, temos de clarificar por que o ser-aí, *por ser* um ente de compreensão, em si mesmo não ocorre entre outros.

¹² Com efeito, mostraremos no capítulo segundo que a tese “o ser-aí não é um ente entre outros” pode se tornar compreensível em termos da distinção entre mundanidade e intramundanidade. A tese significa precisamente: ser-aí não é intramundano, porque é mundano.

Com efeito, o conteúdo significativo do termo ser-aí tem de ser preenchido a partir do que o fenômeno da *existência* (*Existenz*) oferece-nos. Heidegger nos diz: “A ‘essência’ do ser-aí reside na sua existência.” (Heidegger, 2012a, p. 42). No entanto, esse termo carrega uma dificuldade interpretativa peculiar: por ser cotidianamente empregado, caiu em um uso normativo medianizado, vago e desenraizado. Além disso, o termo é amplamente presente em diversos contextos da própria filosofia. A questão é que Heidegger emprega-o, apropriando-o em seu pensamento, em um sentido particular, que não equivale nem ao significado cotidiano, nem ao filosófico tradicional. Heidegger utiliza desse termo para indicar o ser do ente que nós mesmos somos, mas não quer com isso simplesmente substituir a palavra “homem”, “sujeito” ou “pessoa” por “ser-aí”. Por outro lado, se ele faz uso da palavra “existência”, tão presente no contexto vulgar e no contexto filosófico, mas utiliza-a em um sentido absolutamente distinto “[...] não há nenhum capricho que, na terminologia, nos leva a evitar termos.” (Heidegger, 2012a, p. 46). Como bem aprendemos, ao estudar a postura fenomenológica, não podemos pensar os fenômenos tão só a partir das palavras, porque as palavras podem vir carregadas de significados que os encobrem. Inversamente precisamos pensá-las *a partir* dos próprios fenômenos. Para interpretar os termos ser-aí e existência, pensados juntos, precisamos antes de qualquer coisa atentar-nos aos fenômenos a que eles indicam, pois é da “coisa mesma” em questão que as palavras surgem e ganham a necessidade de serem proferidas como tais. A que fenômeno se referem os termos ser-aí e existência? Decidimo-nos por um atalho que encontramos na *Introdução* (1949) à preleção *Que é metafísica?* (1929).

Para reunir, ao mesmo tempo, numa palavra, a referência do ser à essência do homem, como também a referência fundamental do homem à abertura (*Offenheit*) (“aí”) do ser enquanto tal, foi escolhido para o âmbito essencial, em que se situa o homem enquanto homem, o nome “ser-aí”. Isto aconteceu, apesar da metafísica usar este nome para aquilo que em geral é designado *existentia*, realidade efetiva, realidade, e objetividade, apesar até mesmo de se usar na linguagem comum a expressão “existência humana” (*menschlichen Dasein*), repetindo o significado metafísico da palavra. Se se contenta em fixar o uso da palavra “ser-aí” em *Ser e tempo* no lugar da palavra “consciência”, também obstruirá toda possibilidade de pensá-la. Como se aqui

estivesse apenas em jogo o uso de palavras diferentes, como se aqui não se tratasse desta coisa uma e única: da relação do ser com a essência do homem e com isto, visto a partir de nós, como se não se tratasse de levar o pensamento primeiramente diante da experiência essencial do homem, suficiente para a interrogação decisiva. Nem a palavra "ser-aí" tomou o lugar da palavra "consciência", nem a "coisa" chamada "ser-aí" passou a ocupar o lugar daquilo que é representado sob o nome de "consciência". Muito antes, com o "ser-aí" é designado aquilo que, pela primeira vez aqui, foi experimentado como âmbito, a saber, como o lugar da verdade do ser e que assim deve ser adequadamente pensado. (Heidegger, 1996, p.81-82)

Em seguida tentaremos destrinchar esse trecho, que em sua integridade aponta ao essencial do termo existência. No alemão, o termo *Dasein* preenche o significado comum do que nós visamos costumeiramente por "existência", que, por sua vez, equivale ao modo de ser do por si subsistente (cf. Heidegger, 2012a, p. 42). Dizemos que algo existe se tem alguma realidade, efetividade, se foi de algum modo "produzido" de algum lugar. Com efeito, distingue-se esse ente (*Dasein*) de seu ser com o uso técnico do termo *Existenz*, que designa-o não enquanto ente, mas refere a seu ser: "O próprio ser, com o qual o ser-aí, deste ou daquele modo e sempre de algum modo, pode comportar-se, nomeamos *existência*." (Heidegger, 2012a, p. 12). Se, de acordo com o trecho acima, a palavra-nome ser-aí quer referir-se à mútua referência entre ser e o humano, seu próprio ser, a existência, tem de entrar em jogo nessa mútua referência. Como veremos, o termo existência pode ser interpretado a partir do que diz *ipsis litteris*, a saber, *manter-se-fora*. Mas, para isso, podemos, com o auxílio da passagem acima, fixar duas proibições de significados indicados ao termo ser-aí (*Dasein*), que igualmente servem ao termo *Existenz*: 1) mesmo que existir signifique literalmente "manter-se-fora", a existência humana, isto é, o ser-aí humano não significa um "ser consciente de algo externo", existir não equivale a uma "existência" inicialmente interna de um sujeito que mantém-se em uma esfera externa; 2) existir não é preenchido pelo significado de *existentia*. Esse, com efeito, designa outro *modo de ser*, que há de ser positivamente delineado frente à existência (*Existenz*): presencialidade, efetividade, subsistência por si. Tornando claro em que sentido existir significa um manter-se fora que prescinde de um "dentro", tornar-se-á claro a diferença entre os modos de ser.

Se quisermos compreender ser-aí e existência ao que se lhes caracteriza com "o ser do ente que nós somos", tendemos a pensar seu fenômeno a partir

do que medianamente compreendemos como “nós mesmos”. No entanto, como já vimos, de saída e no mais das vezes, sempre já compreendemos o ser dos entes de um modo ou de outro e, em verdade, não em sua própria possibilidade, mas a partir de encobrimentos que se manifestam a partir dele. Heidegger nos diz: “De certo, pertence ao seu mais próprio ser uma compreensão desse ser e manter-se cada vez já em um determinado ser interpretado (*Ausgelegtheit*) de seu ser.” (Heidegger, 2012a, p. 15). De acordo com nosso modo de ser mesmo, com o próprio caráter circular e afetivo do sentido, contamos com uma interpretação do ser de nosso próprio ente. Tal situação interpretativa tende a ser, de saída, desenraizada e inadequada: “[...] o ser-aí, de acordo com seu próprio modo de ser, tem a tendência de compreender seu próprio ser *a partir* do ente com o qual ele mesmo, de modo essencial, constante e proximamente se relaciona [...]” (Heidegger, 2012a, p. 16). Aqui faz-se valer: interpretamo-nos o termo “existir” a partir do modo de ser do ente que nós mesmos não somos, a saber, a partir da “subsistência por si”. Se Heidegger está dizendo que o ente que somos, e exclusivamente, “existe”, então fica evidente como temos de nos libertar inicialmente dessa má compreensão, porque queremos ter fixado no horizonte interpretativo do presente texto a distinção entre esses modos de ser, isto é, queremos tornar claro porque ambos os modos de ser são essencialmente *irredutíveis e inconfundíveis*.

Desdobrando a citação acima, em seguida Heidegger ainda diz:

Que significa “existência” em *Ser e tempo*? A palavra designa um modo de ser e, sem dúvida, do ser daquele ente que está aberto para a abertura do ser, na qual se situa, e à qual sustenta. Esse sustentar é experimentado sob o nome “cuidado”. [...] A essência da existência é ainda insuficientemente entendida, se representada apenas como “situar-se fora de”, concebendo o “fora de” como o “afastado da” interioridade de uma imanência da consciência e do espírito, pois, assim entendida, a existência ainda sempre seria representada a partir da “subjetividade” e da “substância”, quando antes o “fora” deveria ser pensado como o espaço da abertura do próprio ser. Por mais estranho que isso soe, a *stásis* do ekstático se funda no insistir no “fora”, no “aí” do desvelamento, no qual o ser mesmo acontece (*wesf*). (Heidegger, 1996, p. 82)

Se, em outros termos, existência quer designar a experiência humana, temos de compreender em primeiro lugar porque essa experiência prescinde de postular a possível *presença* de uma esfera interna, mesmo que diga literalmente

“manter-se-fora”. E temos de compreender por que essa experiência não significa a *efetividade* de nosso ente. O que esse trecho diz positivamente? Há algo dito em *Ser e tempo* que possa apoiar seu conteúdo significativo? Por agora, podemos apenas esboçar uma interpretação provisória, que deverá, ao longo da pesquisa, ganhar cada vez mais significância.

De acordo com a passagem, ser-aí significa ser o âmbito, o lugar da verdade, do desocultamento ou abertura do ser. Existência constitui esse ser, querendo figurar um manter-se, demorar-se, insistir no “fora” (*ek + hístemi*). Esse fora ele mesmo se dá como “espaço da abertura do ser”, que, por sua vez, está indicado no termo “aí”. Esse ente que nós somos, enquanto é, *tem de* sustentar, sendo, tal abertura. Em relação a isso ele diz também em *Ser e tempo*: “A ‘essência’ desse ente reside em seu ter-de-ser (*Zu-sein*).” (Heidegger, 2012a, p. 42). Adiante ele caracteriza: “Esse ente [o ser-aí] traz em seu ser mais próprio o caráter de não-fechamento. A expressão ‘aí’ diz esse essencial descerramento (*Erschlossenheit*).” (Heidegger, 2012a, p. 133). Heidegger ainda caracteriza acima o “aí”, e agora podemos dizer, o *descerramento*, a abertura, enquanto *modo* no qual ser mesmo “se dá”, acontece, e com efeito, dá-se com e para o ser-aí. O termo “aí” diz não um ente, mas ser ao *modo* de um âmbito. Mas, como vimos, “ser” indica aquilo a partir do que o ente se dá a compreender como ente, sua proveniência, origem. Se isso significar, por sua vez, o tornar manifesto, tornar descoberto do ente como ente, então cabe a seguinte explicação de Heidegger, em *Introdução à filosofia* (1927-28): “O ser-aí é aquele ente que consiste em ser algo assim como um “aí”. O “aí”: um âmbito de manifestação em direção ao qual pela primeira vez o ente pode se tornar manifesto, isto é, descoberto.” (Heidegger, 2009, p. 144-145). Descerramento diz o modo de ser de um ente, que, de modo peculiar, tem de sustentar uma “referência” ao ser. Por isso, o uso do termo “descerramento” pode variar entre o ôntico e o ontológico, isto é, diz, de um lado, a abertura *do ser* enquanto tal, e do outro, *do ente* que compreende esse ser (cf. Heidegger, 2012a, p. 244)

Agora, vale apontar, nesse contexto, que se, como já foi visto, o termo “sentido” diz: “[...] aquilo em que se mantém a compreensibilidade de algo.” (Heidegger, 2012a, p. 151), se sentido é o articulável entre ser e ente – diferença ontológica - torna-se evidente que, na pergunta pelo sentido do ser, em verdade, *nenhum* outro ente pode vir à tona para ser tematizado, porque, desde o

descerramento, constituição existencial unicamente própria ao ser-aí: “Só o ser-aí pode ser provido (*sinnvoll*) ou desprovido (*sinnlos*) de sentido.” (Heidegger, 2012a, p. 152). Evidentemente, ser (des)-provido de sentido tem o teor de uma afirmação ontológica, significando: há diferença ontológica apenas com ser-aí e na amplitude de seu descerrar-descobrir; existir significa guardar essa diferença. E por isso que questionar pelo sentido de ser significa voltar-se necessariamente para o ser-aí: “[...] na medida em que ele está na compreensibilidade [dele].” (Heidegger, 2012a, p. 152).

A já tematizada diferença ontológica parece desdobrar-se na distinção entre os conceitos de “descobrimento” e “descerramento”. Pelo que até agora exploramos, o compreender consiste em um modo de ser pelo qual o ser-aí perfaz algo assim como um “descerramento”, um tornar acessível o ente como tal. Essa caracterização decisiva precisa ser interpretada como o que constitui mais primária ou originariamente *nossa experiência humana*. No entanto, pelos resultados atuais da investigação, não podemos justificar porque Heidegger sustenta algo assim. Temos de fixar melhor o conceito de existência, a partir desse esboço e tendo-o em vista, frente ao conceito tradicional de experiência humana como experiência subjetiva. Se conseguirmos isso, porém, então conquistaremos base não só para “adentrar” à questão do mundo, mas também já nos encaminharemos em direção à apreensão de seu teor originário em meio à diferença entre descobrir e descerrar.

Se esse significado pretende-se *originário*, ele deve ser interpretado como constitutivo de uma experiência anterior a qualquer que seja estabelecida na dicotomização sujeito-objeto. Se ela não se compromete com nenhuma subjetivização para designar o nosso ente, então, ao pretender indicá-lo, ela não é uma *experiência subjetiva*. Isto se, por “experiência subjetiva” compreendemos a experiência de uma esfera interna, que, nesse caso, supostamente, contaria com um acesso a uma esfera externa. Para compreender adequadamente a passagem de teor proibitivo também em seu conteúdo positivo, para fixar essas indicações e encontrar o solo fenomenal ao qual elas se referem, temos de fixar com Heidegger que a experiência humana não pode confundir-se com o que chamamos de experiência consciente-subjetiva de uma esfera externa.

Existir não significa que nos encontramos fisicamente entre as coisas e, além disso, internamente, temos consciência do ser das coisas externas. Inversamente: “[...] toda consciência *pressupõe* a existência [...] a consciência, pelo contrário, nem é a primeira a criar a abertura do ente, nem dá ao homem a abertura para ele.” (Heidegger, 1996, p. 83). O fato de que é impossível alguma relação com o ente na privação de consciência não é uma evidência a favor de que o ser desse ente advenha do consciente. Não se pode igualmente querer, por isso, que o âmbito existencial constitua um âmbito inconsciente. Consciência ou inconsciência, se devem ser predicados como *comportamentos de* um ente, pressupõem a possibilidade de o ente manifestar-se em seu ser, ou seja, pressupõem uma determinada “acessibilidade”. Com isto Heidegger sugere que o comportamento consciente tenha de ser fundado no compreender. Portanto, se lermos em sentido rigorosamente ontológico (o que há de ser o caso), não há nenhum fenômeno “psíquico” a se pensar *como fundamental* na analítica existencial. O compreender não indica um comportamento cognitivo-psíquico (cf. Heidegger, 2012a, p. 143), mas quer indicar um estar-aberto, no sentido de manter-se fora, no âmbito da “verdade” do ser. Não podemos interpretar adequadamente ainda o que isto significa, mas sabemos que esse estar-aberto não quer indicar um comportamento ôntico, mas um *modo de ser*.

Se nossa experiência se confunde com *ser* um “aí”, então concomitantemente nós podemos compreender que “ser-aí” não significa “ser-consciente-do-aí” porque mesmo o ser-consciente *emerge do* “aí” - não é ele que primeira vez *faz surgir* o aí. Isto implica dizer que qualquer comportamento (isto é, todo comportamento “subjetivo”) *radica-se* no aí, no descerramento, e não o inverso. Heidegger nos diz literalmente: existir significa manter-se fora (*Hinausstehen*). Se esse, porém, não pode ser pensado como “afastado da interioridade”, como, então, compreendê-lo sem pressupor um “dentro”?

Se se pensa a “consciência”, por exemplo, a partir da *fenomenologia husserliana*, sobre o regimento da intencionalidade, querendo atribuir ao ser-aí humano tal intencionalidade, então deveríamos dizer, *em Heidegger*: a “consciência” só é possível desde a intencionalidade, e não o inverso. Por outro lado, se se dissesse que existência quer dizer a *consciência intencional*, ela, porém, permaneceria ainda pensada como uma esfera de vivências internas. No entanto, essa interpretação se reafirmaria, se se contrasta a intencionalidade precisamente com a subsistência. Nesse ponto concordamos com Casanova (2017, p. 31, ss.) que mostra: se, por um lado, Heidegger suprime toda possibilidade de pensar uma interioridade que inicialmente condicionaria o pensamento sobre um ser-fora, por outro, ele não abdica concomitante o princípio da intencionalidade husserliana, mas a radicaliza na figura do ser-aí. Existência é intencionalidade radicalmente. Para compreender como é possível um manter-se fora sem pressupor um dentro nos é necessário ver como Heidegger apropria-se radicalmente da intencionalidade.

De acordo com uma caracterização de Heidegger sobre a intencionalidade, ela apresenta-se como o caráter relacional (ou mesmo correlacional) de *todo comportamento* do ser-aí, designando mesmo sua essência, ou seja, seu modo de ser (existência) (cf. Heidegger, 2012b, p. 94). Heidegger a descreve do seguinte modo:

As posturas comportamentais possuem a estrutura do dirigir-se-para, do ser-dirigido-para. Tomando de empréstimo um termo da escolástica, a fenomenologia designa essa estrutura como *intencionalidade*. [...] é possível elucidar inicialmente o conceito de intencionalidade: toda postura comportamental é um comportar-se-em-relação-a, a percepção [por exemplo] é um perceber-algo. Nós designamos esse comportar-se-em-relação-a em sentido mais estrito com o *intendere* ou a *intentio*. Todo comportar-se-em-relação-a e todo dirigir-se-para possui o seu *em-relação-ao-que do comportamento* e o *pelo que do estar-direcionado*. Nós designamos esse *em-relação-ao-que* do comportamento e esse *para-que* do estar-dirigido como *intantum*. A intencionalidade abarca os dois momentos, a *intentio* e o *intantum*, em sua unidade até aqui obscura. (cf. Heidegger, 2012b, p. 89-90).

A intencionalidade precisa ser atribuída como modo de ser dos “comportamentos” do ser-aí. Cabe, no presente momento, esboçar algo a respeito do que significa, para Heidegger, comportamento, comportar-se ou posturas comportamentais (*Verhalten, sich verhalten, Verhaltungen*). O ser-aí, embora não “exista”, no sentido de ocorrer presentemente entre ou ao lado de outros entes presentes, *existe* na possibilidade fundamental de encontrar-se (*sich befinden*), enquanto ente, em meio ao ente (Cf. Heidegger, 2012a, p. 134, ss.). Ele não é, primeiro, qualquer coisa presente, e depois passa a existir, mas é, desde o princípio e de repente, lançado (*Geworfenheit*) (cf. Heidegger, 2012a, p. 135) em suas já sempre compreendidas *possibilidades de ser*. Dizendo com Fogel (2014, p. 120), isto significa que a existência é *gratuita*, sem um *porque* previamente e absolutamente (sem ou fora de relações) estabelecido. E, no entanto, nosso ser-aí está, desde o princípio e de repente, como diz Heidegger (2009, p. 350), entregue (*preisgegeben*) e permeado (*durchwaltet*) pelo ente encontrado. Se, tomado “em si mesmo”, ele não conta com possibilidade nenhuma, a partir da qual ele pode apropriar-se de algum ser (cf. culpa e nulidade Heidegger, 2012a, p. 280, ss.), precisamente por isso precisa, conforme sua situação de ter sido lançado, já sempre poder tomar apoio (*Halt*) nos entes. Esse apoio significa: *por* poder manter-se (*sich halten*) junto aos entes, ele assim conquista uma *postura* (*Haltung*); nessa tomada de postura ele de algum modo “tem” o ente junto a si, esse ente chega a ser. Os modos em que o ser-aí toma apoio e conquista uma postura *em relação a esse ser*, Heidegger chama de *comportamento*, posturas comportamentais (*Verhaltungen*) são as posturas assumidas por meio dos comportamentos. Nosso ser-aí não é nenhuma coisa que além disso é “dotada” de comportamentos, mas existir significa ser-possível *para* esses comportamentos. Se, como veremos, esses comportamentos em verdade “trazem” o ente para seu ser, posturas comportamentais remontariam a possibilidades de ser. Temos de compreender como isso remete à estrutura intencional, uma vez que ela é determinante de todo “comportamento” ou “possibilidade de ser”.

Heidegger diz na passagem acima que posturas comportamentais são em si mesmas caracterizadas pelo ser-dirigido-para. Essa *direcionalidade* há de ser atribuída a *todos* seus comportamentos, não apenas à consciência, como uma determinação essencial. De modo formal, Heidegger descreve: os comportamentos direcionados acompanham aquilo pelo que se está direcionado e aquilo com que o ser-aí comporta-se. Essa caracterização da direcionalidade do comportamento não é ulterior, no sentido de que primeiro o ser-aí seria em qualquer sentido, e então estaria, por acaso, comportado com e dirigido para. Inversamente, seu sentido principal está em: *comportar-se-com-dirigido-para...* Temos que fixar essa distinção com maior clareza, porque ela nos diz, precisamente, que o ser-aí não é primeiramente uma interioridade que sai de si e se mantém na exterioridade, mas que, em si mesmo, por ser dirigido para, ele *existe*.

Se temos de interpretar como Heidegger apropria-se da intencionalidade, então essa estrutura precisa elucidar algo “a respeito” da existência. De início, notamos um caráter que aparentemente joga em favor da intencionalidade: ela não é nenhum ente ou atributo de ente que possamos constatar, mas uma *estrutura* dos comportamentos em geral, e especificamente, dos comportamentos do nosso ser-aí. Todo comportamento do ser-aí, no qual ele relaciona-se com entes, conta com essa estrutura em seus dois momentos necessários, *intentio* e *intentum*. Há o risco, porém, de interpretar a intencionalidade *a partir* desses dois momentos, e então se diz: nos comportamentos em geral pensamos dois polos e pensamos que a intencionalidade não ocorre sem que os dois polos apresentem-se necessária e concomitantemente. Diz-se: “A ligação intencional, assim parece, só pode estar presente como ligação se os dois elos da ligação estão presentes.” (Heidegger, 2012b, p. 92). O comportamento dirigido acontece apenas se e quando dois entes, sujeito e objeto, correlacionam-se de um modo específico. A intencionalidade é presente *apenas na condição* da presença de dois entes presentes. O “sujeito intencional” estaria presente para si mesmo como uma esfera interna e imanente e o “objeto intencional” estaria presente para o sujeito como uma esfera externa e transcendente. Destarte, o “sujeito intencional” precisa poder *chegar* ao “objeto intencional” e assim estabelecer a relação intencional como tal.

No entanto, Heidegger faz ver que, se pensarmos que o ser-aí intencional é assim caracterizado, perderíamos absolutamente o caráter estrutural da intencionalidade, pois, o peculiar da intencionalidade está em que “[...] o sujeito mesmo é estruturado de maneira intencional. Enquanto sujeito, ele já está dirigido para... (*ausgerichtet auf*).” (Heidegger, 2012b, p. 92) Dizer que ele é em si mesmo intencional significa dizer que ele está assim estruturado, mesmo que nenhum “objeto” a ele seja dado, e que, em verdade, qualquer “dação” estaria em primeiro lugar condicionada por essa estrutura. Inversamente condicionar a relação intencional pela dação objetiva dos polos é o que Heidegger nomeia de *objetivização às avessas* (cf. Heidegger, 2012b, p. 99). Nela perdemos de vista absolutamente o caráter estrutural da intencionalidade. Com isso, Heidegger sugere que *o modo de ser da intencionalidade (existência) não se confunde e não é condicionada pela presentidade/subsistência*. Inversamente, a objetivização ela mesma é *um* comportamento intencional que descobre o ente enquanto presente.

Dessa interpretação surge a falsa problemática:

Como é que a vivência intencional interior chega a um fora? Ora, não posso nem tenho o direito de levantar a pergunta assim, porque o próprio comportamento intencional enquanto tal já se relaciona com algo presente. Não preciso perguntar como é que a vivência intencional imanente [interna] recebe uma validade transcendental, mas o importante é ver que precisamente a intencionalidade, e nada além dela, é em que consiste a *transcendência*. (Heidegger, 2012b, p. 92)

Considerado nele próprio, o “sujeito” não é presente primeiramente como uma esfera interna e então mantém comportamentos intencionais. Essa maneira errônea de interpretar a intencionalidade Heidegger chama de *subjetivização às avessas* (cf. Heidegger, 2012b, p. 98). Ela é “às avessas”, porque compreende a intencionalidade a partir da presença do sujeito, quando precisa inversamente compreender o sujeito, isto é, sua subjetividade, a partir da intencionalidade. *O estar-dirigido-para é o que constitui o sujeito enquanto tal*. Isso implica, sem dúvida, que todas as possibilidades do “sujeito” são performadas em relação ao ente para o qual ele está direcionado e com o qual ele se comporta. No entanto, a possibilidade mesma de estar-direcionado independe se é dado efetivamente um “objeto” ou um “sujeito”, de sorte que não é possível pensar nenhuma experiência subjetiva, apresentada nas formas do comportamento, ao molde do

intentio, sem pensar no *intentum*; isto diz que: “Essa relação, que nós designamos com o termo intencionalidade, é o *caráter relacional a priori* daquilo que nós denominamos comportar-se.” (Heidegger, 2012b, p. 94). Com isso, Heidegger está dizendo que a intencionalidade - a existência - não é estabelecida *a posteriori*, enquanto relação, dada a presença dos *relatas* – inversamente, ela figura o caráter relacional, a “*relacionabilidade*” de todo *relata*: ela é a estrutura a partir da qual entes podem entrar em relação. Como nos diz Fogel (2014, p. 121), se o ponto de partida para pensar a experiência humana são os *polos* da relação (sujeito-objeto), pensamos, então, de modo epigonal, a partir do tardio, do derivado. Se Heidegger, porém, quer mostrar a existência como a *experiência originária* da “vida” humana, então o existir tem de ser, ele mesmo, o único âmbito, lugar ontológico a partir do qual, no qual e para o qual algo assim como uma “relação” pode se dar.

Se, não obstante, a estrutura da intencionalidade caracteriza *essencialmente* a “subjetividade”, então precisamos em primeiro lugar inverter a ideia de que o sujeito seria caracterizado essencialmente como uma interna. Se ainda se quer, com direito, nomear ser-aí como “sujeito”, então o modo de ser desse, sua subjetividade, teria de ser repensada a partir da existência e não da subsistência por si. “Ser sujeito” não diz ser coisa que primeiramente está presente em uma esfera interna (*res cogitans*), e então sai de si, pelos seus comportamentos, em direção ao objeto presente em uma esfera externa. Ser sujeito significa: manter-se fora, *comportar-se-com-dirigido-para*. Mas isso significa, então, que não faz nenhum sentido perguntar pela possibilidade de uma saída da esfera interna: “[...] o ser-aí intencional como existente já sempre se mantém a cada vez imediatamente junto às coisas. Para o ser-aí, não há nenhum fora, razão pela qual também é um contrassenso falar de um dentro. (Heidegger, 2012b, p. 102). Se lembrarmos do círculo hermenêutico, da conceptualidade própria do sentido de ser, compreende-se por que podemos, *de repente e em princípio*, vermo-nos fora. À medida que existimos somos afetados por um “sentido” que direciona nossos comportamentos, de sorte que não precisamos apreender, tematizar, objetificar as “relações estruturais” desse comportamento. Esse caráter *a priori*, diríamos mesmo, *originário* da intencionalidade dá a ela uma caracterização peculiar, na qual:

[...] não é nem objetiva, nem subjetiva no sentido usual, mas antes as duas coisas ao mesmo tempo em um sentido muito mais originário, na medida em que aí intencionalidade pertence à existência do ser-aí, possibilita o fato de que esse ente, o ser-aí, assumir, existindo, um comportamento em relação ao ente. (Heidegger, 2012b, p. 100)

O “sentido usual” de sujeito, que corresponde ao que medianamente compreendemos pela expressão “o ente que nós mesmos somos”, não cabe ao sentido que se quer atribuir ao termo existência para caracterizar nosso mesmo ente. Além disso: “[...] o próprio conceito filosófico de sujeito é determinado insuficientemente com vistas à constituição fundamental da intencionalidade.” (Heidegger, 2012b, p. 100). Se o que há na direcionalidade da intencionalidade é um manter-se-fora no “aí”, então esse “aí” não pode absolutamente ser pensado a partir da dicotomia sujeito-objeto. Como vemos, tanto aquilo que Heidegger designou como subjetivação ou objetivização às avessas partem de um pressuposto comum, a saber, a *presença* dada de um ente. Mas vimos com ele que, se tentarmos apreender a intencionalidade a partir dessa presença, perderemos de vista precisamente seu caráter intencional. Isso não implica na negação do modo de ser da *presencialidade*, mas, sem dúvida, implica na negação da atribuição dela *ao ente* que é ao modo da intencionalidade:

Se nós, tal como observamos anteriormente, denominamos de maneira sintética o modo de ser do ser-aí como existência, é preciso que se diga: o ser-aí existe e nunca se encontra presente à vista como uma coisa. *Um caráter diferenciador entre existência e presença a vista já se acha precisamente na intencionalidade.* O ser-aí existe significa entre outras coisas que ele é de tal modo que ele se comporta, sendo, em relação a algo por si subsistente, não como algo subjetivo. Uma janela, uma cadeira, em geral qualquer ente por si subsistente no sentido mais amplo possível, nunca existem, porque eles não podem se comportar em relação ao ente por si subsistente sob o modo do dirigir-se intencional para. (Heidegger, 2012b, p. 99, grifo nosso em itálico)

Nessa passagem podemos compreender o sentido do termo “subsistência por si” (*Vorhandenheit*) a partir de uma caracterização negativa relativamente ao termo existência. O ente cujo modo de ser é a existência não pode nunca ser por si subsistente e vice-versa. Heidegger chega a dizer que “[...] com certo direito, ele [o ser-aí] *pode tornar-se apreendido*, dentro de certos limites, como mera presencialidade. Para isso, é necessário fazer total abstração, isto é,

absolutamente não ver sua constituição existencial.” (Heidegger, 2012a, p. 55-56). Esta apreensão de si como um ente presente só é possível, ademais, a partir da existencialidade. Em suma, o ser-aí não é um ente que primeiro está presente, de algum modo indeterminado, e então, passa a se comportar direcionado aos entes. O modo de ser da existência, enquanto persistir e insistir no “aí”, já quer significar só o direcionado manter se junto ao ente. Esse ser precisa ser fixado como um momento *anterior* a qualquer constatação de uma presencialidade de si. Mas isso já esclarece precisamente o *caráter distinto* do ser-aí frente aos demais entes, isto é, o fato de que, em si mesmo, ele não ocorre entre ou ao lado dos entes. Aqui justamente o significado que Heidegger quer atribuir ao termo existência choca-se com seu significado tradicional. Um ente de *existentia* não pode direcionar-se a e comportar-se com entes, e por isso, rigorosamente, não está *junto* de outros entes, e isto diz, ele não existe.

Por outro lado, ainda está totalmente não esclarecido como a intencionalidade, os comportamentos intencionais, o estar ou ser direcionado, como tudo isto se liga com a compreensão de ser; muito menos com o fenômeno de mundo. De qualquer modo, com isto conquistamos um indício positivo e seguro quanto a distinção entre a existência e a subsistência por si. Quando à participação de mundo na intencionalidade, em *Ser e tempo*, Heidegger descreve:

O “ser junto” ao mundo como existencial nunca significa algo assim como coisas que meramente ocorrem juntas como presentes à vista. Não se dá algo assim como uma “sobreposição” (*Nebeneinander*) de um ente denominado “ser-aí” e de outro ente denominando “mundo”. De certo que mantemos linguisticamente a conjunção de duas coisas presentes, tal como na expressão “a mesa ‘está junto’ da porta”, “a cadeira ‘toca’ a parede”. Não se pode falar, porém, aqui, rigorosamente de um “tocar”, e não porque afinal, depois de uma comprovação mais exato do espaço entre a cadeira e a parede, é sempre possível constar um espaço vazio. Fosse esse espaço nulo, ainda assim a cadeira fundamentalmente não poderia tocar a parede. Porque um pressuposto para que isto se desse seria que a parede pudesse *ser encontrada* “pela” cadeira. Mas um ente só pode tocar outro dentro do mundo se tem por natureza o modo de ser do ser-em – se, com seu ser-aí, algo assim como mundo já lhe foi descoberto, a partir do qual um ente possa manifestar-se no toque, para que assim possa ser acessível em sua subsistência por si. Dois entes presentes à vista dentro do mundo que em si mesmos são *sem mundo* não podem nunca “tocar”, nenhum deles pode ser junto a outro. (Heidegger, 2012a, p. 55)

Percebe-se que o fenômeno do mundo vem à tona nesse contexto. Na passagem vemos que mundo torna possível um “ser-junto”. Esse “estar junto” não significa encostar ou estar presente fisicamente nas proximidades de outro. Junto significa um direcionamento, que mantém o ente descoberto, acessível e encontrado. Se um ente em si mesmo não “tem” mundo, então ele não existe, isto é, ele não pode comportar-se com o ente, não pode estar direcionado para o ente. Ademais, “ter” mundo significa que esse ente pode ser encontrado, acessado e descoberto. De que modo, porém, pode ser compreendido esse “ter” de mundo? O ser-aí “tem” propriamente um mundo? Como? Onde? Desde onde ele “obtem” esse mundo? Como é que mundo toma parte no comportar-se direcionado? Essas questões, ligadas a intencionalidade e mundo, nos levam ao *caráter existencial* de mundo, e nos fazem ver, pela primeira vez, que a intencionalidade em si mesma abre-nos para a questão do ser.

Com fins de caracterizar o horizonte da questão do ser ocupamo-nos da estrutura da intencionalidade. Tivemos de tematizar o fato de que nosso ser-aí não simplesmente subsiste em meio a outros entes, mas está essencialmente junto a eles, no sentido de estar direcionado a eles a partir de uma certa postura comportamental. Se, no trecho acima, mundo é descrito como um fenômeno que permite o ser-aí ser junto ao ente, e se esse ser junto traz consigo uma direção aos comportamentos, isto é, traz a intencionalidade como sua estrutura, então o pertencimento do fenômeno do mundo à existência significa, por sua vez, que mundo deve remeter em alguma medida a estrutura da intencionalidade. Mundo não é apenas âmbito de manifestação, mas um fenômeno direcionador de comportamentos. Pois, se todo comportamento tem “aquilo com que” e “aquilo em direção a que” do comportamento, se *intentum* e *intentio* se copertencem, mas se ser-aí é a interpretação radicalizada dessa estrutura, o fenômeno de mundo deve remeter ao *intentum* e ao *intentio*. Como o diz Kahlmeyer-Mertens (2016, p. 86), mundo é um espaço fenomenal *intencionalmente* aberto. Esse é um indício central para nossa pesquisa, que teremos de perseguir mais detidamente em um momento posterior.

Podemos fixar os indícios conquistados em dois pontos: a) existir significa descerrar, estar-aberto para e abrir um âmbito a partir do qual e para o qual o ente em geral torna-se descoberto; b) existir significa comportar-se, enquanto ente, dirigido-para o ente, assumir uma postura direcionada e manter o ente “aí”, trazendo-o para uma esfera de manifestação. Ambos os momentos absolutamente faltam em qualquer ente que possamos designar como “por si subsistente”.

Agora o decisivo é perguntar: *se o compreender de ser não pode ser caracterizado como um comportamento entre outros, então, como ele se dá?* Com efeito, julgamos que se o sentido de ser sustenta uma compreensão, e de tal modo que torna manifesto o ente em seu ser, isto diz que sentido, por sua vez, possibilita o existente assumir comportamentos em relação ao respectivo ente. De sorte que “[...] *ela [a intencionalidade] se funda ontologicamente na constituição fundamental do ser-aí.*” (Heidegger, 2012b, p. 91). Constituição fundamental essa que reside no compreender *de ser*. Um comportamento direcionado depende de uma compreensão de ser. Isto diz, em última instância, que em meio aos comportamentos assumidos, o ser-aí lida com seu próprio ser (Heidegger, 2012a, p. 138). Ora, mas a intencionalidade mostra precisamente o fato de que um ente está como que essencialmente direcionado a outro ente. Apenas por meio disso pode chegar a ser ele mesmo um “ente”. Isto ressalta que o ser intencional do ser-aí designa-o como algo cujo ser não lhe está literalmente dado de antemão e de uma vez, mas, como formula Casanova (2017, p. 34), ele primeiro tem de ser para ser - ele precisa, enquanto ente, conquistar seu ser. Mas conquistar *seu* ser significa, por isso mesmo, ser dirigido *pele* ente com o qual ele se comporta. Por sua vez, entes por si subsistentes são aqueles que não só não podem comportar-se em relação ao ente, mas, antes mesmo disso, uma vez que não compreendem ser, não podem nem mesmo ter em jogo (manter-se em) seu próprio ser. Com uma correspondência literal ao termo alemão *vorhanden*, seu ser lhe é “dado” *de antemão*. Aqui ressalta-se uma dimensão significativa essencial que emerge do fenômeno da subsistência por si em relação aos comportamentos do nosso ser-aí:

Produzir [uma postura comportamental fundamental do nosso ser-aí] significa ao mesmo tempo, porém: trazer para a esfera mais estreita ou mais ampla daquilo que é acessível, para cá, para o aí, de tal modo que o produzido *se encontra* nele mesmo *por si* e, como algo por si constante, permanece previamente encontrável e *se acha diante de nós*. [...] O autêntico significado pré-filosófico de *ousia* ainda se manteve. De acordo com isso, *ente* significa o mesmo que o disponível subsistente por si. (Heidegger, 2012a, p. 161, acréscimo nosso)

Heidegger caracteriza nesse trecho o termo *Vorhandenheit* a partir do horizonte do comportamento produtivo (*herstellende Verhalten*). Isso que se manifesta diante de nós, que vem à tona como algo por si subsistente, tem sua origem (seu ser) no produzir. No entanto, isso que “[...] se mostra como constantemente disponível, é o todo das *coisas de uso* [...] o *utensílio*.” (Heidegger, 2012b, p. 161)¹³; isso que é posto em descoberta em meio ao produzir inicialmente é *compreendido no produzir* como um utensílio, algo que serve para o produzir, e no entanto, é *apreendido tematicamente* como algo cujo ser lhe é *previa e simplesmente dado*, isto é, *dado de antemão e de uma vez só*. Em seu sentido filosófico, o teor propriamente utensiliar desse ente não é visto como essencial. O que no horizonte desse comportamento produtivo vem à tona ligado com o *uso* vem à tona no *ver temático* a partir desse caráter de ser por si subsistente:

No que concerne à sua subsistência, o ente por si subsistente não é tão apreendido com vistas à sua disponibilidade para o uso, nem tampouco em recurso ao comportamento produtivo ou, em geral, ao comportamento prático, mas em recurso ao *encontrar diante de si* do disponível. (Heidegger, 2012b, p. 162)

Como se pode ver nesse trecho, a tradição filosófica saltou por cima do significado originário do ente encontrado em meio ao produzir. Antes, a partir do fato de que esse ente se contra diante do ser-aí, ele é visto a partir de seu *aspecto (eidos)*, daquilo a partir do que ele se dá a ver (Heidegger, 201b, p. 163). Esquece-se daquilo a partir do que esse ente é posto em descoberta, o ser-aí produtivo enquanto tal. E nesse sentido, esse ente por si subsistente não só está literalmente diante da mão, mas está também *presente à vista*. Inversamente, o

¹³ Esse ente, o *utensílio*, e seu ser, a *manualidade*, constituem um tema caro para Heidegger e para nosso trabalho. Nos ateremos melhor a ele futuramente na análise da mundanidade do mundo circundante.

utensílio manifesta-se mais originariamente não à medida que está presente à vista, mas à medida em que está *à mão* (*zuhanden*).

Nosso objetivo com essas indicações foi meramente preencher um significado para o termo subsistência por si, delineando-o contra a existência. Será necessário voltar a esse tema, tendo em vista que Heidegger retoma essa discussão e tematiza não o ente por si subsistente, mas o ente à mão para o uso, isto é, surgido no horizonte do produzir como tal. Vale, por tanto, frisar uma distinção essencial entre esses dois modos de ser. Porque o ser “dos” entes por si subsistentes não lhe é acessível como tal, faltando-lhes uma compreensibilidade, seu “ser” não pode acontecer ao modo do assumir comportamentos. Isso porque, mais precisamente, se, de um lado, nosso ser-aí *não pode ser indiferente quanto a si mesmo* – mesmo que nunca reflita sobre “si” –, de outro lado, o por si subsistente não pode ser nem indiferente nem diferente quanto a si, porque ele nem pode ser si mesmo em primeiro lugar (cf. Heidegger, 2009, p. 365). Heidegger diz (2012b, p. 401) literalmente que nosso ser-aí “[...] tem em certa medida seu próprio ser na mão.” O ente por si subsistente não tem “seu ser na mão”, no sentido de poder se apropriar dele, e por isso também não pode estar desapropriado desse ser. Esse ser é “dado”, mas não pode ser apropriado por si mesmo. Inversamente, o ser-aí pode e tem de apropriar-se de si, de modo próprio ou impróprio, isto é, a partir de si ou não. Certamente, isto nos leva ao fato de que é central à problemática aqui descoberta a remissão ao “si mesmo” do ser-aí e como esse está em ligação com seu mundo.

Com isso, julgamos ter esboçado de modo suficiente nosso significado do termo existência, e concomitantemente, do outro modo de ser, do ente por si subsistente. Ao mesmo tempo, encontramos um indício segundo o qual, no “poder ser si mesmo”, há uma referência mútua entre o ser próprio do ser-aí, as posturas que ele assume frente ao ente e o ser desse ente mesmo. Perseguiremos esse indício no capítulo que se segue, que irá incutir nos fenômenos da compreensão e do mundo.

Nesse *Primeiro Capítulo*, o intento foi compreender por que mundo pertence à questão pelo sentido de ser. Procedemos expondo o horizonte da colocação dessa questão. A partir de uma citação inicial - e agora de volta a ela - esse questionar se movimenta naquilo que Heidegger designa *diferença ontológica*. Nessa diferença o fenômeno mundo pode ser encontrado. Fixamos inicialmente como Heidegger apreende essa questão enquanto busca. Aquilo que é buscado nessa questão é o sentido de ser, que indica a articulação da diferença ontológica. Vimos que, enquanto busca, a questão interroga um ente, mas em vistas do sentido de seu ser. Esse ente interrogado somos nós mesmos, aqueles que interrogamos. O sentido de ser em geral tem a peculiaridade de nos ser acessível sempre já de algum modo, em uma afetabilidade, mesmo que não levemos a cabo algo assim como um questionar explícito. Essa *afetabilidade (Betroffenheit)*, que na verdade consiste em uma *circularidade*, remete à *hermenêutica*. Haverá de se mostrar como e se o fenômeno de mundo toma parte constitutivamente no acontecimento de sentido.

A questão é constitutivamente circular: só pode avançar em direção a si mesma, ganhando clareza apenas quanto a si mesma. Ela é uma tarefa de *autointerpretação*: com efeito, uma interpretação das estruturas do ente interrogado que, no sentido de seu ser, “é” circular à medida que é *compreensivo-interpretativo*. Tendo em vista a *necessária* afetabilidade, contamos com uma interpretação quanto a nós mesmos que de saída e no mais das vezes é inadequada. Assim a tarefa da interpretação também é de uma interpretação *adequada* desse ente a partir de suas raízes, e isto diz, pela primeira vez *a partir de seu ser*. Haverá de se mostrar como e se o fenômeno de mundo toma parte constitutivamente nessa circularidade.

E, segundo Heidegger, é a *fenomenologia* que possibilita apreender o ser de um ente. A questão do ser procede necessariamente de modo *fenomenológico*, se se compreende por “fenômeno”, não o ente que se mostra, mas a *possibilidade de mostrar-se* (ou encobrir-se) desse ente. Uma tal possibilidade pode ser apreendida se se tem em vista as *estruturas fenomenais* do ente, isto é, as estruturas a partir das quais ele pode ser encontrado, descoberto. Como vimos, tais estruturas, unicamente com base nas quais pode-se apreender o ser dos entes, *tendem* a ser encobertas pelos próprios entes dos quais são estruturas. Por isso, a fenomenologia é tanto *descritivo-analítica*

quanto é *desencobridora*. Agora, se mundo é “fenômeno”, então temos de fixar que ele não é um ente que se mostra, mas uma estrutura de encontro e descoberta – nisso já encontramos um indício de seu caráter originário.

O ente interrogado nessa questão somos nós mesmos, os que interrogam. Tal ente, que inicialmente apreendemos como “ente de compreensão de ser”, Heidegger nomeia “ser-aí”. Como vimos, o horizonte da questão do ser aloca-se, em verdade, no horizonte da *analítica* do ser desse ente, a *existencialidade*. O *sentido* da existência é apreendido, em *Ser e tempo*, na temporalidade. Nós prosseguimos com uma interpretação de um conceito de existência e obtemos: *existir significa assumir uma postura comportamental e direcionar-se junto ao ente encontrado que nos permeia*. Esse comportar-se direcionado enquanto manter-se fora na abertura do ser preenche *um* significado do existir.

Mundo, enquanto fenômeno constitutivo da diferença ontológica, pertence essencialmente ao ente que nós mesmos somos, o existente. E ele vem à tona na busca pelo sentido do ser, porque, pertencendo ao ente interrogado (ser-aí), constitui não só a *estrutura de encontro dos entes em geral*, mas também é *direcionador dos comportamentos do ser-aí*. E isso mostra, em última análise, que no fenômeno do mundo há uma remissão entre o *descerramento de ser e o ser descoberto do ente*. Nisso, porém, não há outra coisa senão a articulação da diferença ontológica *radicada* no ser do ser-aí.

Em seguida, perseguiremos esse enraizamento perguntando: *que significa dizer que o ser-aí “tem” seu mundo?*

2 SER-NO-MUNDO: MUNDANIDADE E COMPREENSÃO DE SER

No capítulo passado vimos como e por que o fenômeno de mundo toma parte na questão do ser: ele pertence ao ente para o qual a questão é colocada, o ser-aí – esse é ser-no-mundo. Isto nos leva à questão condutora deste capítulo: *o que significa que ser-aí é “no” mundo? Por que descrever mundo significa descrever o ser-aí? Por que e como, segundo Heidegger (2012a, p. 65), o ser-aí por essência é “mundano”?* Diante dessas questões, o presente capítulo objetiva interpretar a *copertença* entre mundo e ser-aí. O fenômeno ora visado é o ser-no-mundo; são decisivos os conceitos de mundanidade e compreensão de ser.

No primeiro movimento, o capítulo irá expor porque mundo é fenômeno. Como evidenciar nele seu teor fenomenal? Depreendemos que *mundanidade é indício fenomenal de mundo*. Ela expressa que mundo não pode reportar aos entes intramundanos senão no que diz respeito ao ser desses. Mundanidade é um existencial, um modo de ser do ser-aí - ela mostra que: a) o ser dos *intramundanos* precisa ser reconduzido ao ser de um ente *mundano*, não um ente “do” mundo, mas um que “abre” mundo; e não obstante, 2) o ser-aí está remetido ao ente intramundano.

Essa copertença mostra o fato de que existir significa essencialmente abrir para si mundo, mas que esse abrir significa, de igual modo, tornar manifesto um ente “do” mundo. Por tanto, vê-se que há uma *interdependência* entre o ser-aí e os entes intramundanos. Essa dependência diz, por um lado: só é possível algo vir ao encontro “no” mundo à medida que há um ente que, existindo como ser-no-mundo, abre mundo. Por outro lado, essa abertura corresponde (depende do) ao respectivo ente que há de vir ao encontro, para o qual o próprio ser-no-mundo está remetido. Prosseguimos uma clarificação dessa interdependência em dois momentos: primeiro, a partir de uma análise da *compreensão de ser* do ser-aí, vimos que a dependência significa que é dada ocasião e liberdade para *deixar o ente ser* tal como é em si mesmo, e não que o ser-aí “produz” o ente intramundano; no segundo momento, fixamos que esse deixar ser não é um comportamento do ser-aí, mas remete ao acontecimento originário da transcendência.

2.1. Mundanidade: indício fenomenal de mundo

Que dificuldade há em uma descrição filosófica de mundo? Que significa *descrever* mundo como um fenômeno? Há contraposições frente a outra maneira de abordá-lo? No primeiro capítulo, vimos Heidegger explicitar que, de saída, partimos em uma certa compreensão prévia, mediana e obscura, de nosso próprio ser. Se mundo toma parte nesse nosso ser, isso também se dá com ele. Não podemos deixar passar despercebido que, em nosso cotidiano, o termo “mundo” é amplamente empregado, sem que se pergunte pelo significado da expressão. Considerando isto, como é típico em Heidegger, na tematização propriamente dita do fenômeno, iniciam-se uma série de respostas negativas e outros questionamentos, que servem para desencobri-lo. Como bem assinala Biemel (2015, p. 21), essa sequência de questionamentos não se reduz a um acúmulo sem sentido de perguntas e dispensas, mas obedece a uma regra interna, não exposta no texto, que já guarda a possibilidade de uma visada ao fenômeno. Nota-se que a essa sequência corresponde a plurissignificância¹⁴ de mundo em destaque (cf. Heidegger, 2012a, p. 64-65).

A partir da nossa pré-compreensão de mundo, talvez diríamos: mundo é tudo que ocorre, tudo que é o caso nas e das coisas ao nosso redor. Essas das quais dizemos que estão “no” mundo. Mundo, nesse caso, seriam todas as coisas, algo como um inventário somado das coisas mundanas. Há nisso questão alguma? Essa resposta não mostrar-se-ia apressada? Pois, ao supor que mundo seria uma sumarização das coisas que ocorrem “no” mundo, não deixaríamos de questionar radicalmente como se faz possível em primeiro lugar ocorrências “no” mundo e mesmo algo como “soma”? O mundo, ele mesmo, por assim dizer, não está aí “no” mundo; mas se tudo que há tem de ocorrer no mundo, isto significa que mundo não “há”? Certamente “há” um mundo. Então o sentido de esse “haver” não é idêntico entre mundo e as coisas do mundo. Então em que sentido mundo “há”?

¹⁴ Há quatro “conceitos” de mundo destacados em *Ser e tempo* – ao longo do presente trabalho pretendemos indicá-los. Dois deles, veremos, encobrem o fenômeno, perdendo de vista aquilo que seria sua constituição ontológico-existencial. São modos em que a tradição saltou por sobre a constituição fenomenal de mundo, interpretando-o como coisa, encobrendo seu fenômeno. Uma das nossas tarefas é mostrar porque são inadequados, justamente por isso, à ontologia fundamental.

A suposição de que mundo seja tudo o que é o caso é o que a questão pelo caráter fenomenal de mundo deve afastar. O fenômeno do mundo, o *ser-no-mundo*, remete a possibilidade para a qual acenamos, a partir da qual algo *torna-se* “do” mundo. A questão é: como é possível descrevê-la? Que significaria então “descrever” mundo, se não descrever o que ocorre “nele”? O primeiro passo está em ver que a questão do mundo não pode se confundir com uma *constatação* do que “no” mundo ocorre. Apoiemo-nos, para desdobrar este ponto, no que o próprio Heidegger escreve no início do terceiro capítulo de *Ser e tempo*:

O que pode significar descrever “o mundo” como fenômeno? Deixar ver o que se mostra no “ente” do interior do mundo. Então, o primeiro passo é uma enumeração daquilo que “em” um mundo se dá: Casas, árvores, homens, montanhas, estrelas. Podemos retratar o “aspecto” desses entes e enumerar o que neles e com eles ocorre. No entanto, isso permanece manifestamente um “ofício” pré-fenomenológico, que não pode ser nada relevante fenomenologicamente. A descrição permanece presa ao ente. Ela é ôntica. Mas o que se busca é o ser. “Fenômeno”, em sentido fenomenológico, vem a ser terminado formalmente como o que se mostra como ser e estrutura de ser. (Heidegger, 2012a, p. 63)

Heidegger apresenta, nesse parágrafo, pela primeira vez em *Ser e tempo*, o que pode ser chamado de a *questão do mundo*. Em forma de pergunta, a questão se deixa formular: por que descrever o fenômeno de mundo significa evidenciar o ser dos entes encontrados “no” mundo? Ou negativamente: por que uma constatação ôntica do que ocorre com *entes do mundo* não alcança uma descrição do mundo? Estas podem nos guiar ao que Heidegger designa um conceito filosófico ou fenomenológico de mundo. Uma descrição fenomenológica é concomitantemente ontológica ou filosófica: ela busca “o ser”, o princípio ou origem, e não pode “permanecer presa” aos entes. Apreender algo como o caráter de originário de mundo depende de elucidar isso. Se o fenômeno de mundo não ocorre “no” mundo, então de que modo poderíamos em primeiro lugar acessá-lo? Não obstante a necessidade de caracterizar negativamente o fenômeno e frente a inicial “recusa” de uma descrição das ocorrências mundanas, temos recurso em nosso presente trabalho para abordar o fenômeno de positivamente.

Referindo-nos à última citação, considerando o logrado no primeiro capítulo, não é difícil compreender por que uma descrição ôntica permaneceria “um ofício pré-fenomenológico”. A fenomenologia não pretende descrever quididades de objetos que se mostram, mas apenas essa mostração mesma, à medida que pode ser apreendida como “modos de mostração” (Heidegger, 2012a, p. 102). Nesse sentido, fenômeno é um modo de mostrar-se *por excelência*, fenômeno significa *poder* mostrar-se desde si mesmo (Heidegger, 2012a, p. 108). Heidegger faz ver, porém, que essa possibilidade mesma, de acordo com seu próprio sentido, tende a manter-se encoberta frente ao que se mostra. De sorte que isso, dirá Heidegger, que de mais a mais se mantém encoberto nas manifestações dos fenômenos é precisamente o ser dos entes (Heidegger, 2012a, p. 121). A descrição desse ser, uma vez remetente ao ente, apenas pode ser feita sob o solo fenomenal do *modo* pelo qual o ente encontrado se mostra. Quer dizer: fenômenos se deixam descrever como modos de vir ao encontro (Heidegger, 1979, p. 298). Dessarte que tudo o que se mostra toma chão em um modo de mostração que se deixa apreender enquanto “estrutura de encontro”. Embora “ser” e “ser encontrado” não são idênticos, este seria a via para tornar *apreensível* o correspondente *modo de ser* do ente. Empreendendo uma “ontologia dos modos de ser” Heidegger ao mesmo tempo evita objetificar o próprio ser como “algo que é”. Agora, se essas estruturas de encontro tendem a encobrir-se em favor do encontrado, permanecer “preso” ao encontrado significaria, isso mesmo, um ofício *pré-fenomenológico*¹⁵.

De que modo isso tem lugar no horizonte da questão do mundo? Diríamos: *o teor originário-fenomenal de mundo não se torna evidenciado pela descrição das ocorrências mundanas, pois essas tendem justamente a encobri-lo; enquanto fenômeno, mundo precisa ser algo tal qual um âmbito de encontro. O modo de ser deste âmbito pode ser apreendido como “estruturas” de encontro.* Disso decorre uma constatação levantada por Heidegger que é agora oportuna: se tudo que vem ao encontro pressupõe mundo, então mundo não pode ser algo encontrado (Heidegger, 2012a, p. 72). Dito em outros termos: mundo não é encontrado em *lugar nenhum*, porque ele mesmo “é” lugar e âmbito de encontro,

¹⁵ E nunca, portanto, *não-fenomenológico*, porque, afinal, ainda estão em questões fenômenos, se bem que não em uma visada originária.

mas de tal modo que algo como “lugar de encontro” só pode se tornar apreensível em termos de *modos* de vir ao encontro ou ser encontrado. E ainda mais: se mundo não se torna compreensível como um ente que vem ao encontro “dentro” do mundo, inversamente, tudo que vem ao encontro mundo pressupõe mundo: “*Nem a descrição ôntica do ente intramundano nem a interpretação ontológica do ser desse ente encontram o fenômeno do “mundo” como tal. Os dois modos de acesso ao “ser objetivo” já “pressupõem mundo”* (Heidegger, 2012a, p. 67). A tarefa de chegar a um conceito filosófico de mundo não pode se dar por concluída senão quando por às claras, a partir do encontrado, seu modo de vir a ser encontrado. Dizendo melhor: sua meta é tornar evidente aquilo a partir do que algo pode ser encontrado enquanto algo. Heidegger diz isso quase que literalmente em *Prolegômenos* (GA 20, 1925):

Quando perguntamos pela estrutura fenomenal de mundo, perguntamos então pelo *como* do ser no qual o ente designado mundo mostra-se a partir do que é encontrado [...] as estruturas de encontro do ente são elas mesmas o ser do próprio mundo, à medida que podem se mostrar ao ser-aí cotidiano, com base e com vistas ao qual ele está descoberto e pode vir a ser descoberto. Essa estrutura de ser do ente, que nós nomeamos mundo, e a qual iremos agora expor, apreendemos terminologicamente como “mundanidade” [...], que deve ser entendida não como caráter de ser dos entes, mas *como caráter de ser do ser-aí*. (Heidegger, 1979, p. 228).

Em *Ser e tempo*, diferente do curso do qual provém o extrato acima, Heidegger deixa de referir-se a mundo como ente, apenas referindo-se a ele como fenômeno. De qualquer modo, a citação acima deixa claro que Heidegger tem o fenômeno de mundo como um elemento intimamente próximo à sua concepção de fenomenologia e ao mesmo tempo como que necessariamente vinculado à sua investigação em torno da existencialidade. Esse duplo vínculo se expressa na palavra *mundanidade* (*Weltlichkeit*), a ser vista em seguida, ganhara o desígnio em *Ser e tempo* de um conceito ontológico-existencial. Se se quer propriamente falar de mundo enquanto um fenômeno, então só se pode falar de algo assim como uma “mundanidade”. Esse termo não só remete ao teor fenomenal de mundo, mas ao fato de o mundo não ser um ente encontrado. Assim, mundo nenhum há de ser tematizado, mas sim a “mundanidade” do mundo. Que significa isso? Inicialmente, mais do que perguntar se há uma primazia do “mundo compartilhado” frente ao “mundo particular” ou se mundo é

mais “subjetivo” ou mais “objetivo”, ou se efetivamente o mundo imediatamente percebido é “real” ou não, vale descrever esse fenômeno precisamente em seu teor fenomenal, isto é, à medida que contém, como ele diz, o *a priori* da mundanidade:

4. Mundo diz enfim o conceito ontológico-existencial da *mundanidade*. A mundanidade mesma é modificável pelos todos estruturais cada vez próprios dos “mundos” particulares, mas contém em si o *a priori* da mundanidade em geral.” (Heidegger, 2012a, p. 65)

Esta é a quarta e originária significação da palavra mundo, empregada em *Ser e tempo*. Sobre a tarefa de uma elaboração de um conceito de mundanidade, dirá Heidegger: “Determinar a mundanidade do mundo diz: liberar (*freilegen*) em sua estrutura o *como* do vir ao encontro a partir de si mesmo do ente em que o ser-aí é [existe].” (Heidegger, 1979, 228). Em *Os problemas fundamentais da metafísica* Heidegger (1992, p. 292, ss.) se refere a esse caráter próprio de mundo de dar ocasião ao encontro dos entes como *acessibilidade* (*Zugänglichkeit*) - mundo “dá” acesso ao ente como ente. É importante notar que Heidegger, em suas preleções e cursos prévios a *Ser e tempo*, fala de um mundo próprio (*Selbstwelt*), um mundo compartilhado (*Mitwelt*) e um mundo circundante (*Umwelt*), mas que esse tríplice divisão é dissolvida no conceito de mundanidade (Escudero, 2016, p. 492). Há efetivamente em *Ser e tempo* elaborações centrais em torno do mundo circundante e sobre o mundo compartilhado (cf. Heidegger, 2012a, p. 122), mas a temática geral do mundo envolve o conceito de mundanidade; a tríplice estrutura do mundo é subsumida na mundanidade. Mundanidade é propriamente palavra para o ser dos entes “do” mundo; elaborar um conceito fenomenológico de mundo significa expor o modo de ser do próprio mundo, ou ainda, significa dizer do mundo porque ele mesmo “é” fenômeno.

Em *Da essência do fundamento*, afirma Heidegger (1996): “Mundo, portanto, pertence ao ser-aí humano, ainda que abarque todos os entes, inclusive o ser-aí, em sua totalidade”. (p. 126). Mencionamos que mundo é compreendido vulgarmente (pré-filosoficamente) como “todas as coisas”, isto é, como “todas as coisas que ocorrem no mundo”, mundo “abarca” o ente na totalidade. Disso surge uma questão: como pode mundo abarcar todo o ente e

ao mesmo tempo ser algo *exclusivo* ao nosso ser-aí? Como pode mundo “pertencer” unicamente ao nosso ente, mas ao mesmo tempo, abarcar entes que não somos nós mesmos? Que diz aqui “pertencer” e “abarcar”? Ou ainda, se mundo é estrutura de encontro, como há de se tornar compreensível que sua pertença ao ser de nosso ente não estaria vinculada a um caráter “subjetivo” de mundo? De que modo poderia ser possível mundo remeter ao ser dos entes que nós mesmos não somos? Como seria possível um mundo *comum*, se cada um tivesse *um* mundo? As considerações precedentes devem antes de qualquer coisa ganhar um direcionamento positivo. É o que temos em vista ao citar a seguinte passagem, na qual pergunta Heidegger (2012a):

No fim das contas, será que “mundo” não pode ser dito de modo algum como determinação dos mencionados entes? Mas nós os nomeamos de intramundanos. Não é “mundo” justamente um caráter ontológico do ser-aí? E então cada ser-aí tem “de início” seu mundo? Então algo como “mundo” não se torna algo “subjetivo”? Então como seria possível um mundo “comum”, “no” qual nós, no entanto, “somos”? E quando se coloca a pergunta pelo “mundo”, *qual* é o mundo que se visa? Nem este nem aquele, mas *a mundanidade do mundo em geral*. (p. 64)

De tudo que dissemos podemos assegurar a seguinte intuição central: *o caráter fenomenal de mundo está indicado na palavra mundanidade, de tal modo que a questão do mundo vê sua meta na elaboração concreta desse conceito. Mundanidade é palavra indicadora do teor ontológico de mundo, isto é, indica que mundo remete de alguma maneira ao ser dos entes.* Questões que implicam, por exemplo, na apreensão fenomenal da possibilidade de um mundo compartilhado e da realidade do mundo externo não podem roubar o palco da questão da mundanidade *do* mundo.

A elaboração de um conceito de mundanidade está imbricada à analítica existencial, deve levar em conta o vínculo de mundo à existência. Se, em seguida, temos de interpretar o sentido de mundo como estrutura de encontro, temos de articular a questão do mundo em vista do vínculo entre mundanidade e existência.

2.2. Mundanidade, existência e verdade

Como nossos movimentos já devem ter permitido avaliar, a meta central do presente trabalho é interpretar o teor originário do fenômeno de mundo. No presente capítulo buscamos clarificar em que sentido mundo toma parte em nosso ser. Até agora vimos: por um lado, a originariedade de mundo se deixa apreender pela indicação de que mundanidade é um conceito fenomenal, e por outro, isso tornou evidente que maiores clarificações em torno de nossa busca precisam perguntar pelo estatuto existencial do mundo. Inicialmente esse estaria indicado na palavra *ser-no-mundo*. Mundo é um dos momentos desse fenômeno (cf. Heidegger 2012a, p. 53). Mundanidade é um “existencial”, ela vem à tona na: “[...] pergunta pela estrutura da existência”, isto é, a questão do mundo não busca constatar fatos a respeito da existência, mas: “[...] visa à exposição do que a constitui.” (Heidegger, 2012a, p. 13). Mundanidade constitui existência, determina-a, existência se faz a partir da e com base na mundanidade. Que significa exatamente isso? Esboçadamente poderíamos dizer com Heidegger que nosso ser-aí à medida que existe assume relações com o mundo: “O ser-aí nunca é ‘de saída’ um, por assim dizer, ente livre do ser-em, que vez ou outra por capricho assuma ‘relações’ com o mundo.” (Heidegger, 2012a, p. 57). Uma vez que existir significa “ser-no-mundo”, necessariamente estamos remetidos ao “mundo”, ao *ente* do mundo, e inversamente, esse último, à medida que vem ao encontro, está remetido ao nosso ser. Essa mútua remissão não é estabelecida posteriormente, após subsistirem um ente, o ser-aí, e outro, o mundo. Mundo não é “ganhado”, “obtido” após o ser-aí assumir relações com as coisas, mas é algo com o qual precisa contar para poder “ter” tais relações, temos de dizer: *há uma copertença essencial* entre mundo e ser-aí. Se quisermos clarificar em que sentido mundo “tomar parte” em nosso ser-aí, isso significa antes de qualquer coisa que precisamos percorrer o caminho que clarifica que sentido tem essa “copertença”.

Inicialmente perguntamos: como podemos definir a mundanidade a fim de esclarecer a copertença entre mundo e ser-aí? O termo mundanidade é um substantivo abstrato familiar ao *adjetivo* mundano (*weltlich*). No entanto, como adjetivo, o termo “mundano” deve ser designado a um ente. Heidegger diz: “A derivação ‘mundano’ significa terminologicamente um modo de ser do ser-aí e

nunca um modo de ser tal qual o ente que ‘em’ um mundo por si subsiste. Este é denominado intramundano.” (Heidegger, 2012a, p. 65). Sendo assim, “mundanidade” designará mundo por remeter ao ser mundano de nosso ser-aí, e “intramundanidade” designará mundo por remeter ao ente de “dentro do” mundo. Embora “mundo” remeta tanto ao ser-aí quanto ao intramundano, o ser-aí não é, ele mesmo, qualquer ente “do” mundo, nenhum intramundano. Dessa distinção resulta que: ao existente não se pode atribuir intramundanidade, apenas mundanidade, enquanto aos demais entes dos demais modos de ser serve apenas intramundanidade. Mundanidade não só aponta para o fenomenal em mundo, mas, como diz Dreyfus (1991, p. 89), ele também remete à existência do ser-aí como ente de *compreensão de ser, ente e mundo*. Isso é também notado por Komel (2018)¹⁶, que remete a um entrelaçamento de mundo e diferença ontológica. De que modo esse primeiro indício em torno do ser-no-mundo pode ser desdobrado?

É oportuno recapitular no presente momento o que nós conquistamos no primeiro capítulo. “Existir” significa¹⁷ “manter-se fora”. Vimos que este “fora” pode confundir-se com o “aí”, âmbito aberto no interior do qual o ente torna-se ente. Este âmbito se abre em uma compreensão, sustentada por um sentido que se nos impõe. Nesse impor e sustentar, algo assim como mundo vêm à compreensão, dá-se um descerramento “de” mundo. Vêm ao encontro entes intramundanos e o ser-aí dá a compreender a si como ente. Então existir significa também descerramento de mundo. Mas o que diz aqui “descerramento de mundo¹⁸”? Descerramento significa uma determinada acessibilidade ao ente, um assinalado modo de ser do ser-aí enquanto “ser-em” (cf. Heidegger, 2012a, p. 128) e, portanto, não que o ser-aí primeiro exista e então inaugure um “mundo”. Mundo não é uma *consequência* do descerramento (ainda que se diga uma

¹⁶ Cf. Heideggers Phänomenologie der Welt und die ontologische Differenz. In: *Itinerari: annuario di ricerche filosofiche*. P. 127-142, 2018.

¹⁷ Cf. p. 64 do presente trabalho

¹⁸ No §16 há a primeira menção explícita ao fenômeno do descerramento: “Descerrar’ e ‘descerramento’ em seguida terão usos terminológicos e significam ‘abrir’ (*aufschliessen*) – ‘ter sido aberto’. Portanto, ‘descerramento’ nunca diz algo como ‘obter mediante uma conclusão’” (Heidegger, 2012a, p. 75). O termo alemão aqui *erschliessen* pode significar corriqueiramente *deduzir*, tirar uma conclusão; mas esse não é o significado aqui visado por Heidegger. Como assinala Figal (2005, 80), descerrar significa algo assim como um “tornar acessível”, ou mesmo, diríamos, um “deixar visível” relativamente ao ente à medida que há uma compreensão de ser.

consequência necessária). Se mundo determina originariamente a existência, sua mundanidade em si toma parte do descerramento, como que tornando-o possível em primeiro lugar. Inversamente, o descerrar como tal precisa ser caracterizado de saída como acontecimento *da* mundanidade, porquanto esse também pertence essencialmente à existência: “O ser-aí é seu descerramento.” (Heidegger, 2012a, p. 133, grifo de Heidegger).

Se as considerações acima procedem, então há um caminho para interpretar com mais clareza o caráter originário de mundo: adentrar no horizonte da questão que visa articular esses fenômenos (descerramento, descobrimento, mundanidade). A copertença entre ser-aí e mundo precisa ser vista na mútua referência entre o descerrar de mundo do ser-aí e a descoberta dos *entes intramundanos*. No conhecido §44 de *Ser e tempo*, Heidegger clarifica que tal articulação estaria radicada em uma diferença “do” ser-no-mundo:

O descobrir é um modo de ser do ser-no-mundo. A ocupação circunvisiva ou o ver que se demora contemplando descobrem o ente intramundano. Esse se torna o descoberto. Ele é “verdadeiro” em um segundo sentido. Primariamente “verdadeiro”, isto é, descobridor é o ser-aí. Verdade em um segundo sentido não diz ser descobridor (descoberta (*Entdeckung*)), mas ser descoberto (estar descoberto (*Entdecktheit*)). Mas mostrou-se pela análise precedente da mundanidade do mundo e do ente intramundano: o estar descoberto do ente intramundano *está fundado* no descerramento de mundo. (Heidegger, 2012a, p. 220)

A investigação do fenômeno originário da verdade é o contexto em que a presente citação se aloca (cf. Heidegger, 2012a, p. 213, ss.). Por isto, “verdade” se apresenta no título do subcapítulo: porque este aborda a mundanidade e a existência no horizonte do descerramento e do descobrimento à medida que pertencem à verdade enquanto desocultamento (*Unverborgenheit*) (cf. Heidegger, 2012a, p. 219ss). Mundanidade é palavra que remete à verdade originária enquanto desocultamento. Assim, com efeito, não poderíamos dizer que, relativo ao fenômeno da verdade, o tema de nosso trabalho ficaria aquém ou além. Inversamente, a questão do mundo é um dos caminhos por meio dos quais o fenômeno originário da verdade se evidencia. Teríamos, porém, de nos assegurar de um solo para abordar a questão da verdade e de sua ligação com

o fenômeno de mundo - isso não faremos. No entanto, a citação acima toca precisamente no que queremos tematizar: à medida que nosso ser-aí “está na verdade”, então é próprio ao seu ser-no-mundo um *ser-descobridor*: “Ser-verdadeiro significa ser-descobridor.”, mas isso, por sua vez: “Só é ontologicamente possível sobre o fundamento de ser-no-mundo.” (Heidegger, 2012a, p. 219). E exatamente por isso: “Com o ser do ser-aí e de seu descerramento é igualmente originário o estar descoberto dos entes intramundanos.” (Heidegger, 2012a, p. 221). A procurada copertença entre ser-aí e mundo significa: o estar descoberto do intramundano está “fundado” no ser descobridor de nosso ser-aí enquanto ser-no-mundo. “À medida em que o ser-aí é essencialmente seu descerramento, enquanto descerrado, descerra e descobre [...]” (Heidegger, 2012a, p. 221, nosso itálico). A todo descerramento de mundo corresponde um estar descoberto do ente ao modo da intramundanidade. Aqui estar fundado deve dizer, em alguma medida, que o estar descoberto do intramundano “depende” do ser descobridor, isto é, do estar descerrado de nosso ser-no-mundo. A copertença entre mundo e ser-aí mostra uma “dependência” entre o ser dos intramundanos e a mundanidade do ser-aí. Perguntamos adiante: que abrangência e limite têm essa dependência? Que implicações há nisso no interior da questão do mundo?

Para fins comprobatórios e para maiores esclarecimentos no que o atual contexto exige, há uma passagem em *As questões fundamentais da fenomenologia* (GA 27, 1927) na qual mostra Heidegger (2012b):

Esse ente natureza é, sem que nós o descubramos, isto é, sem que ele venha ao nosso encontro no interior de nosso mundo. Intramundanidade só cabe então a esse ente, à natureza, quando ele é descoberto como ente. A intramundanidade não precisa ser atribuída como determinação da natureza, na medida em que não se pode introduzir nenhuma razão que torne evidente o fato de que um ser-aí necessariamente existe. Mas se o ente que nós mesmos somos existe, isto é, se há um ser-no-mundo, então também é descoberto *eo ipso*, em uma escala mais ou menos ampla um ente como um ente intramundano. Ao ser do ente por si subsistente *não* pertence intramundanidade como uma determinação de seu ser, mas como uma determinação *possível*, mas necessária para a possibilidade de a natureza ser descoberta. (p. 249)

No contexto dessa indicação, Heidegger toma por exemplo a natureza¹⁹. Ela vale, porém, para qualquer ente para o qual cabe a designação “intramundano”. O importante é destacar daí algo sobre a questão da “copertença” entre ser-aí e mundo, agora do ponto de vista da questão da agora mencionada “dependência”.

Acima, Heidegger aponta que a *intramundanidade* não é condição necessária para a subsistência por si do ente. E mais do que isso, ela não é de modo algum uma possibilidade *inerente* ao intramundano. A possibilidade de ser intramundano não está nele próprio. Há essa possibilidade à medida que há mundo, mas não há mundo se não há ser-aí. Portanto, isso significa que a intramundanidade do ente “depende” da existência, está como que nela ancorada, mas não no que diz respeito ao *fato de que* o ente intramundano subsiste por si. Por outro lado, certamente a compreensão desse *seu modo de ser* depende de um ente ontologicamente compreensivo; sem o ente em si capaz de ser afetado por sentido, nenhum ente poderia ser compreendido em seu ser, isto é, compreendido *como* ente.

Isso, apenas por uma primeira vista, parece uma obviedade ou mesmo uma diferenciação sem maiores implicações, mas “[...] mantê-la no horizonte protege a analítica de uma ‘interpretação não crítica do ser-aí’,” (Heidegger, 2012a, p. 212). Essa obviedade precisa ser suprimida em favor da possibilidade de um maior clarificação da questão do mundo; isso depende, inicialmente, de uma tematização mais atida ao fenômeno da compreensão de ser e mundo. Que é necessário nosso ente para algo tornar-se algo, remete ao que Heidegger elucida do compreender:

[...] o *expressamente* compreendido tem a estrutura do *algo como algo (Etwas als Etwas)* [...] O descerrado no compreender, o compreendido, é sempre já acessível de tal modo que se pode se tornar expressamente destacado em seu “como o que”. (Heidegger, 2012a, p. 149).

¹⁹ Interpretada por Heidegger nesse contexto como o todo do ente intramundano. Já em *Ser e tempo* ele reservou a tal conceito a *primeira* significação exposta, designando “[...] o todo do ente que pode subsistir por si dentro do mundo.” (Heidegger, 2012a, p. 64). O todo do ente (*das All des Seienden*) equivale ao conceito de natureza, e é referido sempre com o uso de aspas. O conceito de natureza como é também chamado do conceito vulgar (pré-filosófico) de mundo (cf. Heidegger, 2012b, p. 224).

No descerramento de mundo, e apenas com ele, o intramundano vem a ser descoberto como o que ele é. Este “como o que” ou o “ente como ente” não indicam uma redundância. A estrutura do *Etwas-als-Etwas*, do *algo como algo*, evidencia na verdade que o ente primeiramente *tem de poder ser* como o ente que é. Seria então que, sem mundo, o ente ainda “é”, mas não *como* ente? Temos legitimidade de falar assim? O que significa aqui “ter de poder ser”? Significa que a *possibilidade de ser* compreendido como ente não está *radicada* no próprio ente, significa que precisamos pensar na ocasião na qual o ente mesmo precisa poder tornar-se ente compreendido *como* ente. A estrutura do *como-algo* remete à existência como “condição de possibilidade” da descoberta, isto é, da descoberta de algo como algo. O emprego do termo possibilidade no presente momento remete especificamente ao próprio compreender: “O que se pode no compreender como existencial não é nenhum quê, mas o ser como existir. No compreender reside existencialmente o modo de ser do ser-aí como poder-ser.” (Heidegger, 2012a, p. 143). O ser-aí compreende: ser se lhe faz possível; o poder-ser denota esse “fazer-se possível” do próprio ser; compreender é o modo como o *existir* nesse poder-ser está descerrado, aberto relativamente ao ser. Concomitantemente, dizer que algo é compreendido como algo significa que ele chega a um sentido: “Quando o ente intramundano é descoberto com o ser do ser-aí, isto é, quando chega ao compreender, dizemos que tem *sentido*.”, se bem que: “Só o ser-aí ‘tem’ sentido”. (Heidegger, 2012a, p. 151). Mas, no primeiro capítulo, vimos que no horizonte da diferença ontológica sentido indica o articulável dessa diferenciação. Esse “articulável” é agora apreendido em termos de possibilidade de ser, que é expresso (interpretado) em termos de ente *como* ente. Dizer que o ente é compreendido como ente significa que ele se torna expressamente articulado em seu ser, isto é, que ele “chega” a um sentido. Sentido, portanto, nunca é “um ente”, mas se torna *compreensível* em termos de “aquilo com base no que” (*Woraufhin*) um ente se torna *compreendido* (Heidegger, 2012a, p. 324).

Heidegger, com efeito, não está sugerindo que o intramundano subsista apenas se nós mesmos, como entes, existirmos faticamente, mas sim que ele só se torna compreendido, isto é, descoberto *em* seu modo de ser à medida que existimos (cf. Kahlmeyer-Mertens, 2022). Portanto, dizer que mundo pertence à

existência, por um lado significa que: “[...] mundo só é se e à medida que um ser-aí existe [...]”, mas, por outro lado, o intramundano descoberto “[...] também pode ser, se nenhum ser-aí existir.” (Heidegger, 2012b, p. 249). Isso evidencia que, se não existirmos, algo não pode ser encontrado, mas também não poderia manter-se oculto. Este ponto é abordado por Heidegger (2012a, p. 212, ss.) quando há falas de uma “[...] dependência do ser, não do ente, na compreensão de ser”, de que “[...] só enquanto ser-aí é, isto diz, enquanto há a possibilidade ôntica de compreensão de ser, ‘dá-se’ ser. [...]”, de sorte que, fora isso “[...] O ente intramundano também não pode nem ser descoberto nem pode ele manter-se oculto.” De modo geral, importa notar que a acima contextualizada dependência, que se enraíza na copertença ente mundo e ser-aí, não é ôntica, mas ontológica. Ela diz respeito à *compreensão de ser do ente*, mas não que o ser-aí por assim dizer “produza” esse ente mesmo. E já que sem o compreender não há ser-possível, nem poder-se-ia dizer que o intramundano “não é”. Se nós não existirmos faticamente, o ente nem “é” nem “não é”, pois algo como “não ser” só se faz possível em uma compreensão de ser. Uma compreensão negativamente determinada é possível apenas em meio a uma compreensão positiva e onticamente situada.

Disso depreendemos: *mundanidade é um existencial que indica uma dependência do ser dos entes em geral no ser de nosso ser-aí, mas de modo que tal dependência diz respeito apenas à possibilidade ontológica de descoberta, mas não à subsistência ôntica do intramundano; mundanidade sinaliza a possibilidade compreensivamente descerrada da descoberta do ente como ente*. Agora, frente à pergunta que guia o presente capítulo, podemos dizer com Heidegger (1978, p. 218): que ser-aí “tenha”²⁰ mundo, isto é, que “seja mundano” não significa que ele exista, e então obtenha “seu” mundo a partir dos entes intramundanos encontrados. Ao contrário, é primariamente possível algo como “ser encontrado” porque como ser-no-mundo o ser-aí é descobridor: *ser mundano diz de saída ser descobridor*. Por isso, não se poderia “obter” um mundo dos intramundanos, porque isso implicaria em uma contradição: que a possibilidade primária de estar descoberto (mundo) *adviria* do encontro com algo

²⁰ Uma formulação retirada do GA 26 (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*). Já em *Ser e tempo* (Heidegger, 2012a, p. 58) Heidegger diz literalmente em uma nota: “*Da-sein ‘hat’ niemals Welt.*” (Ser-aí jamais “tem” mundo).

encontrado, isto é, encontrado prescindido de tal possibilidade. Do mesmo modo, mundo não é o “resultado” do “encontro” entre dois entes (ser-aí e entes intramundanos) que subsistem por si.

O intramundano não oferece por si a possibilidade de sua descoberta, mas depende do ser de um ente essencialmente descerrado relativamente ao sentido de ser. Mas seria então que o próprio ser-aí como que a partir de si mesmo “cria” esse sentido que ele próprio precisa e pode compreender? Para responder a essa pergunta precisamos delimitar melhor a envergadura da dependência entre existência e a descoberta dos entes. Para isso, é importante distinguir que *a unidade do modo de ser* entre ser-aí e mundo (= existencialidade), não implica em uma predominância desse mesmo modo de ser nos entes intramundanos que não “tem” esse modo de ser.

Ser-aí e mundo, decerto, não são como que dois entes separados, mesmo que se diga que entre eles haveria uma interdependência constitutiva. Como ressalta Casanova (2017, p. 22), “eles” na verdade tomam lugar nesse único acontecimento, o ser-no-mundo. Heidegger chega a dizer de modo invertido: “O mundo é algo dotado do caráter de ser-aí. Ele não se acha por si subsistente como as coisas, mas é *aí* como o ser-aí que nós somos, ou seja, o mundo existe.” (Heidegger, 2012b, p. 245). Mas se esse é o caso, não ficaria dispensável a separação entre ser-aí e mundo? Não fica prescindível falar de uma “copertença” entre eles? Sim, se isso significasse a dependência ôntica entre “dois entes”. Mas ser-no-mundo é fenômeno *ontológico* por excelência. Há de se expor, portanto, a mundanidade, a ponto de mostrar o que implica fundamentalmente dizer que somos entes *de* mundo.

Heidegger chega a ponto de falar: “[...] é precisamente o fenômeno do mundo que obriga a uma compreensão mais radical do conceito de sujeito.” (Heidegger, 2012b, p. 247). Por que isso seria o caso? Já vimos que Heidegger nos diz que nosso ser-aí não pode ser pensado como um sujeito isolado relativamente aos intramundanos. Ao contrário, ele está necessariamente junto dos entes (Heidegger, 2012a, p. 55). No entanto, ao mesmo tempo se diz que ser-aí não é um intramundano entre outros (Heidegger, 2012a, 56). Pois, naturalmente, ser-junto não significa: “[...] algo assim como o ‘estar um ao lado do outro’.” (Heidegger, 2012a, p. 55). Analogamente, ser-no-mundo não significa

subsistir por si entre outros entes que subsistem por si. O que significaria então “ser-junto”? Se, dada a copertença entre mundo e ser-aí, não estamos presentes “no” mundo em meio aos entes, e, no entanto, em nosso ser “dependemos” desses entes, então a que indica afinal essa “dependência”?

Notemos: se, por um lado, a *copertença* remete à unidade do modo de ser da existência entre mundo e ser-aí, por outro, a *dependência* é relativa ao ser-aí e aos intramundanos. E isso significa que justamente esses últimos *não precisam*²¹ *ter* o mesmo modo de ser de ser-aí e mundo, isto é, a existência. O ser-aí pode ser descerrado a modos de ser que não são o dele próprio: “[...] reside na compreensão de ser justamente a incisividade plena do ser colocado diante de si mesmo [...]; e isso de tal modo que esse ser-colocado-diante-de-si-mesmo como tal se comporta em relação a um outro ente que ele não é.” (Heidegger, 2009, p. 346). Se o ser-aí precisa e pode descobrir o intramundano, compreendendo a si, ele precisa se deixar afetar por um sentido de ser de um ente ontologicamente distinto dele próprio. Mas, se esse último, o intramundano, depende, em última instância, da mundanidade do mundo, então é natural que: “O mundo entregue o ser-aí ao ente, expondo-o à necessidade da confrontação com o ente que ele não é e consigo mesmo” (Heidegger, 2009, p. 349). De onde, então, provêm esses sentidos, isto é, de onde vêm a multiplicidade de modos de ser? E como entre elas pode haver unidade? Poderia residir essa unidade no ser-aí, mesmo que em primeiro lugar o próprio ser-aí se vê como que “confrontado” por eles? Como então fica o ser-aí descobridor frente a algo assim como as diferenças dos modos de ser? Como pode ele compreender um modo de ser que não o seu? Como podemos evitar dizer que a dependência da descoberta entre ser-aí e intramundanos implica em um perspectivismo?

Se queremos que ser-no-mundo se apresente com meridiana clareza precisamos apreender com mais firmeza o que podemos nomear de descoberta mundana. Precisamos de uma base positiva que nos guie a essa apreensão. Nós a faremos a partir daquilo que Heidegger chama o “dar liberdade” ao intramundano.

²¹ Mas certamente podem: “O mundo do ser-aí dá liberdade a um ente que não é somente diverso do utensílio e das coisas em geral, mas conforme o seu modo de ser *como* o ser-aí, é ele mesmo ‘no’ mundo [...] esse ente é *ele também e concomitantemente ‘aí’*.” (Heidegger, 2012a, 118).

2.2.1. A verdade da mundanidade como dar liberdade.

A caracterizada dependência do estar descoberto na existência pode suscitar a errônea impressão de que cada intramundano se tornaria descoberto em vista de uma perspectiva pessoal de cada um de nós existentes. Mas tal interpretação assemelha-se com a suposição de que mundo teria como que uma efetividade “subjetiva”. Se Heidegger não quer se comprometer com essa posição, precisamos afastá-la, para que o fenômeno se torne apreendido com clareza. Ser-no-mundo é um acontecimento no qual se copertencem “mundo” e “ser-aí”; tanto os entes “do” mundo remetem ao ser-aí quanto o próprio ser-aí remete aos entes “do” mundo. Em nenhum momento, porém, questionamos o sentido mesmo desse “remeter”, embora se tenha visto que há algo como que uma “dependência” nele implicada.

Na interpretação do atual trabalho fixaremos esse sentido a partir de um conceito importante para Heidegger, o *deixar-ser* (*sein-lassen*). Esse deixar-ser, no que toca ao mundo, tem sentido de um dar liberdade (*Freigabe*). A expressão dar liberdade é mencionada pela primeira vez por Heidegger no §18 de *Ser e tempo*. Ele pergunta: “Como pode mundo dar liberdade ao ente desse modo de ser relativamente a seu ser?” (Heidegger, 2012a, p. 85). Tal pergunta acaba se tornando um dos fios condutores do §18. Mundo: “[...] não é ele mesmo um intramundano e, no em tanto, determina-o de tal modo que esse assim pode ser encontrado.” (Heidegger, 2012a, p. 72). Mundanidade mostra como mundo dá liberdade ao ente. Como veremos no terceiro capítulo, Heidegger interpreta a *manualidade* como ser do *utensílio* a partir do fenômeno da *conformidade*. E por isso, a mundanidade deixa-conformar (*bewendenlassen*), deixa “dar-se” uma conformação. Deixar-ser e dar liberdade são termos técnicos de teor ontológico, isto é, se referem especificamente ao ser, ao fenômeno como tal, ao poder mostrar-se em si mesmo. No presente contexto, lançamos mão deles para evidenciar uma *interdependência ontológica* entre o ser-aí e o intramundano. Mas antes de vincular o deixar-ser ou o dar liberdade com a questão do mundo, precisamos elucidar como efetivamente eles tomam lugar em nosso ser-aí.

Por agora, voltemos nossa atenção para o que Heidegger quer nos mostrar com o “deixar”, e como esse conduz ao “dar liberdade”:

Onticamente, deixar-conformar diz: no interior de uma ocupação fática, deixar um ente à mão *ser* de tal e tal modo, *como* ele é agora e *com o que* ele é assim. Nós apreendemos ontologicamente esse sentido ôntico do “deixar ser”. Nós interpretamos com isso o sentido do prévio dar liberdade (*Freigabe*) do ente intramundano mais proximamente à mão. De início, deixar “ser” não diz previamente trazer algo pela primeira vez em seu ser e produzi-lo, mas já sempre descobri-lo “sendo” em sua manualidade e assim deixá-lo ser encontrado enquanto o ente desse ser. (Heidegger, 2012a, p. 84-85)

Temos aqui mostra do quanto o “deixar-ser” caracteriza, em alguma medida, o ser-descerrado (*Erschlossenheit*) do ser-aí, e não é algo que onticamente “se faz”. Deixar-ser significa, no exemplo acima, descobrir algo em seu ser, deixá-lo *ser* como em si mesmo *já é*. Nesse sentido, dá-se “liberdade” a ele, isto é, ele torna-se *livre* para ser. Esse dar liberdade e deixar ser, porém, não são identificáveis com nenhum comportamento do ser-aí.

Em seguida, para delinear com maior precisão o deixar-ser, temos de recobrar um importante conceito mencionado no primeiro capítulo: o comportamento (*Verhaltung*). Falamos do comportamento quando buscamos jogar luz sobre a estrutura intencional do ser-aí. O comportamento lá foi indicado como um manter-se junto ao ente, como ser direcionado a ele. Comportar-se significa um modo de “ter” o ente. Quanto a isso, podemos adicionar uma oportuna explicação do próprio Heidegger em *Interpretações fenomenológicas da Crítica da Razão pura de Kant* (GA 25, 1927/28)²², com a qual ele expõe:

Ser-aí existe: ele é em um mundo dentro do qual entes vêm ao encontro, com os quais o ser-aí existente se comporta. Esses entes intramundanos, com os quais o ser-aí se comporta, são *revelados* no, pelo e para esse comportar. Mas ao mesmo tempo o ser-aí que se comporta também se torna revelado para si mesmo, o próprio existente é manifesto para si. (Heidegger, 1995, p. 21, tradução nossa)

Como a citação acima diz, a todo ser-descobridor corresponde um comportamento *pelo qual, para o qual e no qual* o ente é *revelado* ente. Mas o ser descobridor, por sua vez, como vimos, está fundado no descerramento. Conseqüentemente, o *comportamento descobridor* precisa pressupor um descerramento. E com isso se evidencia: “[...] que todo comportar com entes

²² HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Dritte Auflage. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.

carrega consigo um compreender do modo de ser e da constituição de ser (*Seinsverfassung*) do ente ao qual diz respeito.” (Heidegger, 1995, p. 25), isto é, *o comportar descobridor precisa contar com um compreender descerrador*. O que isso diz, a respeito do “deixar-ser”? Em verdade, deixar-ser não é propriamente um comportar-se direcionado ao ente. Comportamentos, porque apoiam-se em uma compreensão de ser, mas direcionam-se ao ente, são ônticos e ontológicos. O deixar-ser, porém, não é um comportamento, mas toma lugar naquilo que dá base para os comportamentos, a saber, a compreensão de ser de nosso ser-aí. Por sua vez, o mundano dar liberdade não é simplesmente um comportamento descobridor, mas como diz Biemel (2005, p. 52), o que *torna possível (rendre-possible)* um comportamento como tal. Também Günter Figal tem esse fenômeno em vista centralmente em seu *Fenomenologia da liberdade*. Ao comentar sobre esse mesmo trecho supracitado de *Ser e tempo*, ele nos mostra que “[...] ‘livre’ não está aqui em ligação com ações ou pessoas. Ao contrário, ‘livre’ é o ente, na medida em que ele é ‘liberado’ [...]” e, com efeito, “[...] ‘livre’ significa o mesmo que ‘acessível’ ou ‘aberto’.” (Figal, 2005, p. 80). Deixar-ser não é nenhum comportamento ou ação, e por isso não cabe a ele nem “passividade” nem “atividade”. Como assinala Dahlstrom (2013, p. 77), dar liberdade não é como que um ato subjetivo ou ato da vontade. Ontologicamente, se livre é o *ente*, o ser-aí mesmo é aquele que *dá* liberdade. Além disso, aponta Heidegger (1996, p. 162), se há algo como liberdade em um segundo sentido ôntico, como escolher assumir comportamentos, então o dar liberdade em sentido ontológico não poderia ser pensado como uma escolha livre; nesse sentido, não é o humano que “possui” liberdade, mas ele que é, em tese, “possuído” pela liberdade de *seu* ser-aí.

Inicialmente é necessário desdobrar o seguinte vestígio: se “dar-liberdade” caracteriza a descoberta mundana, então torna-se evidente que isso acontece “com” entes “por meio” do ser-aí mundano. Dizemos isso de modo provisório. Queremos indicar: é necessário nosso ser-aí para dar liberdade ao ente, e isto diz, para dar a possibilidade *ao* ente descobrir-se como tal. Mas, para que isso faça algum sentido, é preciso pensar a contra-possibilidade de esse ente manter-se encoberto relativamente ao seu ser. Com isso, o deixar-ser nos leva à questão pela verdade, mais uma vez. Heidegger mostra que: “A verdade

(desocultamento) deve primeiramente ser forçada do ente. O ente é arrancado da ocultação. O estar descoberto à cada vez fático é como que um *roubo*.” (Heidegger, 2012a, p. 222). Descobrir pertence ao modo de ser do fenômeno originário da verdade. Com o ser-aí humano, o ente como um todo é tirado de seu encobrimento. O estar descoberto (*Entdecktheit*) é a verdade do ente do interior do mundo, que só tem lugar e vez quando o próprio ser-aí existe descobrindo. Mas, como vimos, estar descoberto não é algo possível ao próprio ser-aí, ele não tem a possibilidade de “intramundandade”. No entanto, se ele existe, como ente, então qual é sua “verdade”? De que modo ele se torna manifesto para ele mesmo? “Em contraposição ao desocultamento [à verdade] do estar descoberto, denominamos o desocultamento do ser-aí *descerramento* [...]”, de tal modo que se, para o intramundano, seu vir à sua verdade depende de um ente existente, para esse último vale que: “O ser-aí como tal é descerrado a partir de si mesmo.” (Heidegger, 2009, p. 137). Este “ser descerrado” não significa, portanto, um estado ôntico constatável em nossa ocorrência fática, isto é, não é um comportamento direcionado ao ente, mas sim o fundamental *modo* em que existimos na tomada de parte (participação) nesse acontecimento de roubo, desfecho. Esse participar, significa: com nosso ser já *irrompe* algo como um “aí” (abertura de ser) e precisamente de modo *imediato*. Esse romper não é algo propriamente que “fazemos” - não é mediado por ações, comportamentos, mas é caracterizado como ato originário (*Urhandlung*): “É preciso que lhes seja [aos entes] propiciada a ocasião (*Gelegenheit*) para que elas [as coisas] se manifestem como os entes que são. Esse é o ato originário.” (Heidegger, 2009, p. 196). O deixar-ser é um ato originário, o sentido mesmo do ser descerrado do ser-aí. Certamente, não podemos pensar aqui o originário como o “primeiro ato” que cada um escolhe realizar, não só porque não se trata absolutamente de um ato volitivo, mas porque ele remete ao já mencionado²³ caráter *repentino* da compreensão. Existir significa repentinamente dar liberdade ao ente, ser a ocasião e a hora para o ente aparecer. Não há espaço para escolha, nem para a lógica da causalidade: à medida que nosso ser-aí existe, ele *tem de ser* ao modo desse dar liberdade (cf. Heidegger, 2012a, p. 42). Isso significa, em outros termos, que em toda descoberta do intramundano, mundo já se encontra

²³ Cf. Capítulo primeiro, p. 33

previamente descerrado, e que nós mesmos, na condição de entes, de certo modo somos “tomados” pelo que assim livre vem ao encontro.

Com isso clarificamos como o “deixar-ser” torna-se interpretado em sentido ontológico-existencial. Agora, porém, perguntamos: que importância tem o deixar-ser na questão de nosso trabalho? Como mundo dá liberdade? De que modo esse dar liberdade possibilita os comportamentos do ser-aí? Como o deixar-ser joga no problema da interdependência entre o intramundano e o existente? E como nos ajuda na clarificação da copertença entre ser-aí e mundo? Seguimos a pista de Heidegger:

O estar descoberto, isto é, a verdade, desoculta precisamente o ente enquanto aquilo que ele anteriormente já era, sem levar em conta seu estar descoberto e não estar descoberto. Como ente descoberto, ele se torna compreensível como aquilo que é assim como ele é e será, abstraindo-se de todo estar descoberto de si mesmo. (Heidegger, 2012b, p. 321)

Desde aqui, interpretamos o fenômeno do deixar-ser como o sentido da dependência e da mútua remissão entre ser-aí e intramundanos. Esse traz consigo o fato de que: “Com o estar descoberto do ente, esse se mostra precisamente como o ente que ele antes já era. O modo de ser da ‘verdade’ é descobrir de tal maneira.” (Heidegger, 2012a, p. 227). Com a existência, apenas com ela, o ente intramundano chega à sua verdade, mas simplesmente para poder mostrar-se em *seu* ser. Com efeito, *dizer que é característico da mundanidade o dar liberdade assinala que o intramundano vem ao encontro tal como é em si mesmo*. Dar liberdade significa deixar vir ao encontro, deixar encontrar (*Begegnenlassen*), mundo indica essa acessibilidade (*Zugänglichkeit*). Do ponto de vista da interdependência entre ser-aí e mundo isso significa que nosso ser-aí não pode produzir o ente intramundano, mas inversamente ele “[...] tem de o deixar dar-se lhe.” (Heidegger, 2019, p. 43). Nós vimos na citação do §18 de *Ser e tempo* que deixar-ser caracteriza nosso ser-aí mundano porque não produzimos ou *fazemos* ser o que vem ao encontro. O ser-aí não consegue dar para si mesmo o ente encontrado, não pode, por assim dizer, fazê-lo vir ao encontro por si mesmo, mas apenas deixá-lo ser encontrado. O dar liberdade de mundo significa *dar ocasião* ao encontro. Que há mundo, diz que há ocasião originária de manifestação de algo como algo. Heidegger explica isso com mais clareza em uma formulação no *A essência da verdade*. Deixar ser significa: “[...]”

entregar-se (*sich einlassen*) ao aberto e à sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente, por assim dizer, traz consigo.” (Heidegger, 1976, p. 84; Heidegger, 1996, p. 161). Como vimos na caracterização a respeito do conceito de existência no primeiro capítulo, entregar-se ao aberto significa se entregar à abertura de ser. Em última instância o deixar-ser ilustra com outro aspecto o significado do termo *existência*.

Que o ente descoberto carregue *consigo* essa abertura, e que, no entanto, nosso ser-aí *entregue-se* a essa abertura, significa que essa descoberta é condicionada pelo modo como esse próprio ente *a partir de si mesmo* se oferece para ser descoberto: “[...] o descobrir precisa tomar por medida, por sua vez, o ente a ser descoberto.” (Heidegger, 2012b, p. 108). O descerramento precisa contar com o ente a ser descoberto ou mais precisamente, precisa contar com a compreensão do ser desse. Com isso fica evidente que ser-no-mundo não indica uma descoberta na medida de uma perspectiva pessoal. Heidegger diz que a medida está no próprio ente descoberto, de sorte que nosso ser-aí precisa poder compreender previamente essa medida (*o sentido de ser*), mas não pode inventá-la ou produzi-la.

O fenômeno de ser-no-mundo, enquanto marca da copertinência entre nosso ente e mundo, mostra: 1) que a possibilidade de descoberta dos entes depende da existência *ôntica* de nosso ente; mas 2) que a medida e condição *ontológica* dessa descoberta, o sentido de ser mesmo depende do próprio ente a ser descoberto. Com efeito, isso revela o indício de que a articulação dos conceitos de descerramento e descobrimento acontece ao modo da estrutura intencional.

Todo comportamento de descoberta remete a um ente descoberto, mas todo ente só se torna descoberto em um comportamento. Deixar-ser aponta que nosso ser-aí é radicalmente intencionalidade. Os comportamentos do ser-aí não são somente descobridores, são também intencionais. A copertença entre mundo e ser-aí dá mostra da intencionalidade existencialmente enraizada. Nessa copertença, não só o intramundano chega a si, como também o próprio ser-aí. O fenômeno do mundo toma parte dessa estrutura intencional - até que ponto, em que função e medida? Isso veremos em seguida. Lembremos do primeiro capítulo, em que vimos que a “subjetividade” do sujeito precisa ser

interpretada, diz Heidegger, exatamente a partir da intencionalidade (Heidegger, 2012b, p. 94). Podemos perseguir adiante esse indício remetendo a algo que Heidegger faz notar no *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*:

Comportar(-se) tem dois significados: 1) comportar-se, portar-se (*behmen*); 2) comportar-se para com... estar em relação com... ter relações. [...] O comportar-se é determinável como comportar-se com algo. O comportar é em si mesmo, traz em si mesmo uma relação com algo. (Heidegger, 2011, p. 60-61).

Comportamento diz um determinado modo de ser, de direcionar-se e de ter o ente. Todo comportar-se é um comportar-se com algo. Nós vimos no primeiro capítulo que o sentido relacional (intencional) do comportar-se é o “direcionar-se a...”, e *ao mesmo tempo* “ser-direcionado por...”. Nesse capítulo aprendemos que comportar-se significa ser descobridor. Dessarte, comportamentos são direcionados *por* àquilo que descobrem. Corresponde a todo ser descobridor um ente descoberto. O descobrir precisa tomar como medida da descoberta não simplesmente o ente, mas o modo de ser desse. De sorte que não há *um* comportamento descobridor, mas sempre modos de comportamentos, que precisam *se deixar* orientar pelo próprio ente descoberto. Eles por assim dizer têm de “tomar” uma direção de descoberta, que precisa ser adequada ao respectivo ente descoberto. No entanto, a própria direção da descoberta, aquilo que a torna em primeiro lugar possível, não está ela mesma descoberta; o comportamento não pode descobrir o modo de ser, apenas, o ente.

Pela segunda vez, nos deparamos com a seguinte questão: de onde *provêm* os modos de ser? De *onde provém a direção* dos comportamentos descobridores? E isto é perguntar: o que torna possíveis os comportamentos *intencionais* e *descobridores* no que toca aos respectivos modos de ser? Nesse contexto de pergunta lançamos mão do seguinte trecho do §18 de *Ser e tempo* para interpretar a presente questão:

O deixar conformar que dá liberdade ao ente com vistas à totalidade conformativa, deve ele mesmo ter descerrado aquilo com vistas ao que ele dá liberdade. Isto com vistas ao que é dada a liberdade ao à mão no mundo circundante, de tal modo que ele, pela primeira vez se torna acessível *como* ente intramundano, não pode ser concebido como um ente desse modo de ser descoberto. Segundo sua essência, ele não é passível de descoberta, se nós fixarmos estar descoberto como termo para uma possibilidade de ser de todo ente cujo modo de

ser *não é* a existência. [...] O prévio descerramento disso com vistas ao que sucede o dar liberdade ao encontrado no mundo não é outra coisa senão o compreender de mundo, em relação ao qual o ser-aí como ente já sempre se comporta. (HEIDEGGER, 2012a, p. 86)

Nesse contexto está em jogo a *compreensão de mundo*. Com efeito, compreender de mundo significa aqui descerrar aquilo com vista a que mundo dá liberdade ao ente intramundano em uma totalidade. A que Heidegger se refere acima ao falar de algo como “com vistas a”? Como acontece em muitos fenômenos, nos deparamos aí com uma multiplicidade de significados que nem sempre podemos traduzir por uma única expressão. Como nota, Gin²⁴ (2020, p. 415, ss.), embora Heidegger nunca faça uma explicação direta dele, o termo aparece em passagens centrais ou como advérbio (*das, woraufhin*) ou como substantivo (*das Woraufhin*). Algumas dessas passagens envolvem caracterizações sobre: “ser”, “mundo”, “sentido”, “projeto” e “significância” – trechos decisivos da obra. No contexto em que a expressão surge não é evidente a que Heidegger quer efetivamente referir-se com o termo. Kisiel (1993, p. 509-510) sugere uma tradução quase que literal da palavra: “em direção a de acordo com...” (*the toward-which according-to-which*). Ora, estar em direção a algo significa comportar-se relativamente a algo (o ente). Mas que esse comportar-se realiza-se de acordo com algo, por outro lado, indica que o comportamento precisa ter uma base para se direcionar. Precisa ter, na descoberta do ente, algo com vistas ao que leva à cabo a descoberta. Isso com base no que um comportamento se direciona não é simplesmente o ente *então* descoberto, mas remete à *proveniência* da descoberta, *de* onde vêm (*auf*) e *para* onde vai (*hin*). Ora, mas se o ser-aí coloca a descoberto o intramundano com base em um descerramento de *ser*, então é com vistas a esse ser que o ente torna-se descoberto. Por isso, ao inserir “com vistas a que”, presumimos que Heidegger estaria indicando que a *direcionalidade* da descoberta (se é que assim podemos a chamar) não pode ser ela mesma descoberta. Se toda descoberta precisa se deixar orientar pelo ente descoberto, Heidegger parece sugerir que o compreender de mundo precisaria *antecipar* essa descoberta dando a ela sua respectiva direção.

²⁴ O intérprete oferece a opção de traduzir esse termo como “em termos de quê” (*in-terms-of-which*).

Isto significa que não só poderíamos pensar uma multiplicidade de intencionalidades, mas que essa multiplicidade estaria fundada na compreensão de ser e mundo. Em outros termos, Heidegger estaria sugerindo que, se quisermos pensar os comportamentos intencionais como comportamentos descobridores, precisaríamos concomitantemente pensar a intencionalidade como fundada no ser-no-mundo. E, inversamente, como aponta Bernet (1990, p. 143) se não fosse possível interpretar mais radicalmente a intencionalidade, não seria possível pensar nossa constituição enquanto entes descerrados relativamente ao ser, de descerramento de mundo, de possibilidade de ser, e nesse sentido, não poderíamos em última instância jogar luz na nossa constituição mais própria. De que modo, então, Heidegger pode levar à cabo uma interrogação radical no fenômeno da intencionalidade?

Se Heidegger quer *radicalizar* a intencionalidade, ele precisaria buscar pela proveniência de sua direcionalidade no próprio compreender de ser-aí e mundo²⁵. E assim, esse estaria essencialmente vinculado à sua noção de mundo e mundanidade e, com efeito, estaria ligada à *transcendência* como ser-no-mundo. Como ressalta Wu (2018, p. 376-377) transcendência é a razão de ser da intencionalidade, ao passo que esta última apenas dá a conhecer que há transcendência, não sendo capaz de fundamentá-la. Se, por um lado, a intencionalidade expõe um ser essencialmente direcionado ao ente descoberto “aí”, por outro lado, ela não pode expor como é possível em geral algo assim como um encontro, algo assim como um “aí”. Exatamente por isso, dirá Heidegger em *Da essência do fundamento*, a transcendência:

[...] refere-se àquilo que é próprio ao *ser-aí humano* e isto não, por certo, como um modo de comportamento entre outros possíveis de vez em quando posto em exercício, mas como *constituição fundamental deste ente que acontece antes de qualquer comportamento*. (Heidegger, 1976, p. 33)

²⁵ E, portanto, como assinala Bernet (1990, p. 150), Heidegger não busca o fundamento da intencionalidade como o faz Husserl em uma *consciência pura* (*ego* transcendental) supratemporal, um “eu” primário frente à secundária vida intencional. Inversamente se há um elemento transcendental (precisamente identificado como *ser-no-mundo*) ele precisa ser pensado *originariamente* como necessariamente disperso em modos distintos de comportamentos faticamente situados e direcionados. Isto seria habilitado, julgamos nós, pelo fenômeno de mundo como tal.

Ora, se comportamentos intencionais são descobridores, e se a transcendência não é nenhum comportamento, mas ao mesmo tempo constitui fundamentalmente a descoberta, então a transcendência precisa concomitantemente servir de fundamento para os próprios comportamentos. A transcendência pode nos dar uma clarificação maior do que Heidegger quer se referir com o fenômeno do ser-no-mundo como descerramento. Ela deve, ao mesmo tempo, jogar luz no próprio fenômeno de mundo. Com isso nos parece oportuno perpassar, brevemente – com base em *Da essência do fundamento* – a caracterização heideggeriana do ser-no-mundo como transcendência.

2.2.2. Ser-no-mundo como transcendência e mundo como horizonte e totalidade da transcendência

Em uma observação de emprego terminológico, diz Heidegger (1976, p. 33): “Transcendência significa ultrapassagem²⁶ [...]”; embora a expressão vise primeiramente o sentido espacial (1976, p. 34), ela pode ser compreendida formalmente como “[...] uma ‘relação’ que se estende ‘de’ algo ‘para’ algo.” Ele desdobra dessa “relação” alguns “elementos”: “[...] em cada ultrapassagem *algo* é transcendido”, e por outro lado, toma parte nela “[...] aquilo que realiza a ultrapassagem, que se demora no ultrapassar, o transcendente (que está transcendendo)” (Heidegger, 1976, p. 33). Diferenciam-se o transcendente e o transcendido. Ademais, em meio ao sentido relacional da ultrapassagem (‘de’ algo ‘para’ algo) ele mostra: “Faz parte da ultrapassagem *algo em direção ao que* sucede o ultrapassar.” (Heidegger, 1976, p. 33). Aqui temos que este elemento em direção ao qual acontece a ultrapassagem não é o ente que ultrapassado, e portanto, aponta a algo que o ultrapassar tem em vistas, algo “para o que” se movimenta, que em si mantém como que no limite da ultrapassagem.

Disso podemos destacar três elementos: quem ultrapassa, o ultrapassado, e o *horizonte*²⁷ de ultrapassagem. Transcendência, disse

²⁶ Heidegger se faz valer aqui da expressão *übersteigen*, que literalmente significa “sobreceder”, aceder sobre... Apenas adiante no texto ele faz uso do termo *überschreiten*, que significa então atravessar, ultra- ou sobrepassar. (cf. Heidegger, 1976, p. 35, ss.)

²⁷ A tradução Stein de *Da essência do fundamento* conhece esse termo quando interpreta o “em direção ao que” da transcendência. Apenas na transcendência é compreensível um horizonte. Horizonte não só figura um âmbito que abarca, mas algo que orienta o abarcado antecipando-o

Heidegger (cf. citação imediatamente anterior), serve como índice do *acontecimento* do ser-aí humano; ela diz “[...] a essência do sujeito, a estrutura básica da subjetividade.” (Heidegger, 1976, p. 34). Por isso, transcendente, quem transcende, é o ser-aí, à medida que diz: “[...] ser na e como transcendência”. (Heidegger, 1976, p. 34). E portanto, transcendente não porque “[...] ultrapassa uma barreira posta diante do sujeito, obrigando-o a permanecer dentro de si (imanência).” (Heidegger, 1976, p. 36). Por sua vez: “[...] O *que* é ultrapassado é precisamente o *próprio ente* [...]”, mas não certamente de qualquer *modo*, e sim “[...] seja como for previamente determinado e articulado, [o ente] está já sempre ultrapassado em uma totalidade [...]. A ultrapassagem acontece em totalidade.” (Heidegger, 1976, p. 35). Como vemos, a ultrapassagem não se movimenta ‘de’ um ente ‘para’ outro. Aquilo para que, isto é, em direção a que sucede uma ultrapassagem é a totalidade do ente. O ser-aí ultrapassa o ente com vistas à sua totalidade. De modo para nós decisivo, Heidegger mostra: “*Aquilo em direção a que* o ser-aí como tal transcende nós nomeamos de mundo, e determinamos agora a transcendência como ser-no-mundo. Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência.” (Heidegger, 1976, p. 36). O ser-aí ultrapassa o ente em direção à totalidade, em direção ao seu “mundo”; mundo, assim, é horizonte da ultrapassagem. E com efeito, esse horizonte tem o sentido de “totalidade”.

Tanto na caracterização da transcendência, quanto no §18, nos deparamos com Heidegger referindo-se a mundo como “algo em direção a que” ou “algo com vistas a que”, seja relativo ao ultrapassar seja relativo ao compreender. E em ambas as indicações fomos remetidos à ideia de “totalidade”, lá como totalidade conformativa, ali como totalidade do ente em geral. Essa totalidade, como vimos no §18, é exposta como aquilo em vistas do que é dada liberdade ao ente intramundano. Na transcendência, mundo é aquilo em direção ao que sucede a ultrapassagem. Qualquer que seja o modo de captar o fenômeno mundo, vê-se que ser-no-mundo remete “[...] o ser-aí humano *em sua referência ao ente em sua totalidade.*” (Heidegger, 1976, p.52). De qualquer modo, como o filósofo diz em *Conceitos fundamentais da metafísica* (Heidegger,

e lhe impondo limite. Horizonte é aquilo que ao mesmo tempo antecipa e se põe a frente recuando.

2003, p. 326): mundo sempre tem o caráter de *totalidade*, de esfera, âmbito; mas “totalidade” (*Ganzheit*) não diz algo a respeito da *matéria* do que ocorre no mundo, isto é, o *conjunto (o todo) do intramundano*, mas antes a *forma* em que esse último pode se tornar manifesto: *ente enquanto ente na totalidade*. O ser-aí humano não é um ente que subsiste ao lado de outros entes “do” mundo, mas é o único que *pode* compreender algo assim como o ente como tal na totalidade. E, no entanto, ele não tem de apreender explicitamente essa totalidade:

O ser-aí humano – ente encontrado *em meio* ao ente, comportando-se *com* o ente – existe, de tal modo que o ente sempre é manifesto no todo. A totalidade não precisa ser propriamente concebida nisso, sua pertença (*Zugehörigkeit*) ao ser-aí pode ser oculta, a amplitude desse todo é mutável. A totalidade é compreendida, sem que também o todo do ente manifesto seja propriamente atingido ou mesmo “exaustivamente” explorado em seus específicos contextos, âmbitos e estratos. A compreensão desta totalidade, à cada vez antecipadora e abarcadora, é, porém, ultrapassagem para o mundo (*Überstieg zur Welt*). (Heidegger, 1976, p. 53)

Temos, desde aqui, que o se situar *em meio* ao ente precisamente não significa subsistir *ao lado* do ente. No subsistir ao lado de... não há espaço para estar direcionado por.... Inversamente, compreendendo algo assim como totalidade, somos “envolvidos” pelo ente intramundano. E, com vistas a essa totalidade, esse ente, agora intramundano, se dá a encontrar. Uma compreensão *prévia* de totalidade sempre pertence ao nosso ser-no-mundo, de tal modo que, se o intramundano *tem parte* nessa totalidade, ele se torna articulado e descoberto em seu ser. A compreensão de totalidade, como mundo, pertence ao ser ser-aí. Portanto, compreender o ente em totalidade significa precisamente ultrapassagem *de* mundo. Compreensão de mundo significa ultrapassagem do ente em vistas à totalidade previamente “acessível”. Mundo “direciona” a ultrapassagem como isto em vistas e em direção a que ela acontece. E isso de tal modo que essa articulação é levada à cabo em um comportamento: “Mundo como totalidade não ‘é’ ente, mas aquilo a partir do que o ser-aí *se dá a significar (sich zu bedeuten gibt)* para qual ente *pode* dirigir-se em seu comportamento e como pode comportar-se em relação a ele”. (Heidegger, 1976, p. 53). Mas então, o ultrapassar do ente na totalidade nunca pode significar um *deixar para trás* o ente assim ultrapassado. Isso Heidegger vê em sua análise do conceito kantiano de mundo como ideia: “Com efeito, mundo como ideia é transcendente, ele

ultrapassa os fenômenos (*Erscheinungen*), mas de tal modo que como totalidade dos fenômenos precisamente está a eles *remetido* (*zurückbezogen*).” (Heidegger, 1976, p. 48-49). Mundo “é” à forma do ente estar manifesto, mas de modo que o ser-aí, previamente ultrapassando este, inaugurando e sendo seu “aí”, retorna ao ultrapassado. Uma passagem no *Introdução à filosofia* retrata isso:

O que significa esse “na totalidade” que pertence à transcendência? É aquilo para o que (*Woraufzu*) a ultrapassagem do ente se realiza, aquilo em direção a que a transcendência transcende, e de acordo com isso, aquilo desde onde o ser-aí, comportando-se com o ente, retorna a esse. (Heidegger, 1996, p. 307)

E dito de modo mais preciso, o ser-aí já se vê de saída junto ao ente ultrapassado, de modo que *tende*²⁸ a esquecer da ultrapassagem. Mais precisamente, podendo não apreender tematicamente *seu* mundo, a totalidade que o envolve, ele tende a esquecer de seu mundo, e portanto, esquecer de si mesmo. Com isso podemos depreender: *mundo “é” aquilo a partir do que ente e ser se tornam articulados; uma totalidade previamente descerrada que previamente direciona um comportamento descobridor. Em meio a essa totalidade descerrada, e como que orientado por ela, o ser-aí pode ser descobridor, pode pôr o ente a descoberto, e já vê de saída a si em meio a esse estar descoberto.* A essa definição, extraída da questão da transcendência em *Da essência do fundamento*, complementa-se outra, dada por Heidegger em *Ser e tempo*:

*Aquilo em que o ser-aí previamente se compreende ao modo de um referir-se (*Sichverweisens*) é o horizonte (*das Woraufhin*) do prévio deixar encontrar do ente. O fenômeno do mundo é o em-que do compreender que refere a si como horizonte do deixar encontrar do ente no modo de ser da conformidade.* (Heidegger, 2012a, p. 86).

Mundo, enquanto aquilo em que o ser-aí se mantém, remete à totalidade do ente. Mas essa é, ao mesmo tempo, o horizonte, aquilo com vistas ao que se dá a liberação do ente como tal. O modo em que o ser-aí compreende esse horizonte e essa totalidade remete ao fenômeno da compreensão.

²⁸ Conferir em *Ser e tempo* (Heidegger 2012a, p. 167, ss) a análise do fenômeno da decadência (*Verfallen*) do ser cotidiano do ser-aí.

Transcendência, isto é, ser-no-mundo, a *copertença essencial* entre mundo e ser-aí, está expressa em termos de um “referir-se” (*Sichverweisen*). Isto porque, compreendendo mundo, um fenômeno essencialmente referencial, o ser-aí concomitante compreende (refere) a si mesmo. Para que isto possa ser elucidado, precisaríamos tematizar mais diretamente o fenômeno da “conformidade”. Por isto, esse aspecto de autorreferência de mundo retornará no terceiro capítulo do presente trabalho.

Buscamos apreender algo do caráter originário de mundo, ou seja, queremos saber em que medida o fenômeno de mundo tem um teor ontológico. Nas últimas investigações, vimos que, com a abertura de mundo, à medida que é dada a direcionalidade aos comportamentos descobridores do ser-aí, desfecha-se o “aí”. Dar uma direcionalidade significa: o ser-aí antecipa para si o respectivo ser do ente, aquilo em vista de que é dada liberdade ao ente. Essa direcionalidade não precisa ser tematizada no comportamento, e não obstante, esse sempre está totalmente adequado relativamente ao modo de ser do respectivo ente: “O ser-aí não precisa levar-se para diante do próprio ente em uma experiência ‘originária’, e permanece não obstante em um ser correspondente ao ente.” (Heidegger, 2012a, p. 224). Que o ser-aí descubra o respectivo ente sem precisar pôr-se diante de seu ser significa: o comportamento mantém-se direcionado pelo horizonte previamente descerrado na transcendência, sem que esse transcender e esse horizonte se tornem explicitados. De sorte que, quando nos “damos conta” do transcender, temos de dizer: ele não só não teve um *começo*, mas, de acordo sua natureza, o ente transcendido aparece como o que já sempre “esteve aí”, tal como é, independente da própria transcendência.

Nisso temos mais um vestígio para o buscado caráter originário de mundo. Em meio à busca pela mundanidade do mundo, Heidegger nota: “O mundo já sempre é “aí”, em tudo que está à mão. Embora não de modo temático, mundo é já previamente descoberto com tudo o que é encontrado.” (Heidegger 2012a, p. 83). É decisiva a expressão “sempre já”. Em *Ser e tempo*, Heidegger diz, do ser-no-mundo: “O sempre- já-ter-deixado-conformar, que dá liberdade com vistas à conformação é um *perfeito a priori*, que caracteriza o modo de ser do próprio ser-aí.” (Heidegger, 2012a, p. 86). O *perfeito a priori* aqui referido remete

ao caráter de originário de mundo. Este “*a priori*” significa que mundo: “[...] em todo estar descoberto, seja ôntico ou ontológico está sempre pressuposto.” (Heidegger, 2012a, p. 64). Em uma nota, Heidegger (2012a, p. 86) sinaliza que o “prévio” do *perfeito a priori* não remete a um passado ôntico (*ein ontisch Vergangenes*), mas ao “a cada vez anterior”, para o qual a questão do ser nos remete novamente. No contexto de uma tematização da temporalidade, Heidegger mostra que o aqui referido *a priori* reporta-se ao ser dos entes:

A priori significa “a partir do que é anterior” ou “o anterior”. [...] *A priori* significa ao mesmo tempo aquilo que torna possível o ente como ente naquilo *que* e no modo *como* ele é. Mas por que esta possibilidade, mais exatamente, esse elemento possibilitador é caracterizado por meio do termo “anterior”? Evidentemente não porque nós o conhecemos antes do ente. Pois de início e de antemão experimentamos o ente; só conhecemos bem mais tarde ou talvez nem conheçamos o ser. (Heidegger, 2012b, 470)

Mundo está sempre “pressuposto”. Mas “pressuposição” *de* mundo não significa uma suposição estabelecida cognitivamente antes de uma relação com as coisas. Não é preciso “estabelecer” teoricamente mundo, para a liberdade do ente, para que aconteça transcendência. Não somos nós quem “pressupomos” mundo, ele mesmo *se coloca em antecipação* em relação a nós mesmos, dando “lugar” de encontro com entes. Esse prévio dar lugar não acontece por meio de uma relação com o ente, nem uma mediação entre dois entes, nem é uma causa rastreável pela sua consequência. “Antecipar-se” de mundo remete ao prévio, imediato e *repentino* “aí”. Prévio, nesse sentido, não é relativo a um depois, e por isso quer dizer repentino, súbito, sem começo. Esse repentino é como um salto (*Sprung*) (Fogel, 2014) primordial. Nisso expomos algo do originário em mundo. No capítulo terceiro, teremos a oportunidade de estudar mais isso ao tematizar a mundanidade do como conformidade e significância.

Conquistamos indícios positivos frente ao fenômeno de mundo, que, em boa medida, clarificam outros indícios encontrados no primeiro capítulo. Não coincidentemente, tanto a totalidade do ente, quanto o sentido do ser, podem permanecer compreendidos sem uma tematização explícita. Os próprios comportamentos, sempre adequadamente direcionados pelo mundo, sem

exigência de uma tematização dessa direção mesma, são testemunhos de que o sentido de ser não está originariamente apreendido; com eles há uma afetabilidade. Assim, mundo seria aquilo que daria a direcionalidade prévia e não temática aos comportamentos descobridores do próprio ser-aí. Na *previedade* e na *transparência* dessa direcionalidade está a originariedade de mundo. Cabe-nos explorar esses no próximo capítulo.

Portanto, os indícios conquistados acima são positivos, mas não, cabais. Ao mesmo tempo levantam-se as seguintes questões não clarificadas: de que modo específico essa totalidade toma lugar? O que significa aqui propriamente ente na totalidade, que significa dizer que o ente “tem” ou “está compreendido em” uma totalidade? De que modo algo como totalidade pode clarificar a direcionalidade dos comportamentos descobridores? Qual o modo de ser do ente que de início comparece ao ser-aí, sem que haja um comportamento “tematizador” e teórico? E por que e como ele pode justamente aí prescindir de uma tematização do ser do intramundano e do seu próprio? E sobretudo a questão: o que é esta compreensão autorreferente do ser-aí?

3 A ORIGINARIEDADE DE MUNDO DESDE A SIGNIFICÂNCIA

Até agora, enfatizamos ter nos assegurado do seguinte: mundo não é encontrável, pois é estrutura do âmbito do encontrável; direcionando os comportamentos descobridores do ser-aí, dá ocasião para que o encontrável seja encontrado tal como é em si mesmo. Isto, porém, no imediato acontecimento de nosso ser-no-mundo. Um tal direcionar de mundo remonta a uma compreensão de ser, de tal modo que nem a direção nem a compreensão estão de início tematizados. O *imediato* e *não temático* caracterizam o originário de mundo: no presente capítulo são esses os vestígios que perseguiremos.

Nosso primeiro passo volta-se para o mundo imediato como mundo circundante. Esta “circundância”, dirá Heidegger, não significa a espacialidade de um lugar geometricamente medido, mas o vir ao encontro de um ente na proximidade. Expor o modo em que o imediato da circundância se dá garante que a análise não sobressalte a mundanidade.

No segundo passo tematizamos a questão da *recondução* do ser do intramundano do imediato e circunstante mundo, para o ser do ser-aí. Faz-se uma incursão em preleções e cursos realizados por Heidegger antes de *Ser e tempo*, a fim de explorar a gênese do “pré-teorético.” O ser-no-mundo só pode se tornar evidenciado em suas estruturas fundamentais a partir do modo pré-teorético, quando *apropria-se de si* a partir dos entes do mundo.

No terceiro passo, acompanhamos a descrição heideggeriana da mundanidade circundante propriamente dita. Nosso texto enfatiza o papel do fenômeno da “referência” (*Verweisung*) na constituição propriamente dita de mundo como totalidade referencial, da manualidade, e da utensiliaridade.

O quarto passo recupera a questão da recondução para a mundanidade, por meio da pergunta pela *unidade* dos contextos referenciais. Encontramos no fenômeno da *conformidade*, que o ser-aí existe *em virtude de si mesmo*, e por isso, encontra a si mesmo mantendo-se direcionado ao ente intramundano.

O quarto passo, por fim, mostra que o enfatizado fenômeno da referência, torna-se interpretado por Heidegger pela *significância*. Nesse passo final mostramos que, em verdade, este fenômeno era o que sempre estava em jogo ao falarmos de “referencialidade de mundo”. Significância é aquilo com vistas ao que algo como mundo é “aí”, *neste* modo do imediato e não-temático.

3.1. A mundanidade circundante.

O título do §15 de *Ser e tempo* remete a ideia de mundanidade do mundo em geral (Heidegger, 2012a, p. 63). Mas o que significa aqui “mundanidade em geral”? Que significa “ideia” aqui? De início, teríamos de dizer: uma vez que a transcendência não significa uma relação ideal, no sentido de ser “puramente lógica”, dizer que há uma “ideia geral” de mundo não implica em um mundo ideal, como que alheio ao nosso ser-no-mundo experienciado. A mundanidade sempre remeterá aos entes na medianidade do cotidiano. Portanto, concordamos com Dreyfus (1999, p. 91), que interpreta que não é possível pensar em “mundanidade” como uma instância universal de mundo, abstraída e absolutamente desvinculada de qualquer instância de mundos “particulares”. Portanto, a definição que mostra mundanidade como um “*a priori*” de mundo não remete a um mundo “universal”, abstrato e nunca passível de experiência. A mundanidade “concebida” revela-nos precisamente como nossa experiência de mundo acontece. O *a priori* da mundanidade é aquela estrutura de encontro sempre implícita em todas as nossas experiências; ela se oferece como aquilo que é “modificável” em cada “mundo” particular (Heidegger, 2012a, p. 65).

Ora, se é preciso elaborar um conceito de mundanidade, deve-se extraí-lo de um ente intramundano seu modo inerente de vir ao encontro. Heidegger diz que, embora mundo pertença ao ser do existente: “Isso não exclui que o caminho de investigação ao fenômeno de ‘mundo’ precise percorrer pelo ente intramundano e seu ser.” (Heidegger, 2012a, 64). Quer dizer, mundanidade, como conceito de um fenômeno, não pode ser apreendida de maneira arbitrária, imaginativa. Ela precisa poder se mostrar a partir de si mesma, isto é, tal como ela mesma se dá a mostrar. E isto significa que nosso ser-no-mundo precisa poder ser visto de tal modo que *a mundanidade* se deixe evidenciar a partir do ente intramundano encontrado. Ora, se a cotidianidade mediana é o quadro de desdobramento da analítica existencial, então o ente a ser tematizado vem ao encontro “no” cotidiano. Se, por sua vez, o ser-aí existe em um mundo, esse mundo cotidiano não deve constituir senão seu ser-no-mundo mais próximo. Esse mundo é aquele que pode remeter à nossa circundância. Isso nos leva a tematizar a *mundanidade circundante*. Destarte:

O mundo mais próximo do ser-aí cotidiano é o *mundo circundante*. A pesquisa toma o rumo que parte desse caráter existencial do mediano ser-no-mundo para a ideia de mundanidade em geral. Nós buscamos a mundanidade do mundo circundante (a circumundanidade) pela passagem de uma interpretação ontológica do ente que vem ao encontro mais proximamente ao *intra-circumundanamente* (*inner-umweltlichen*). (Heidegger, 2012a, p. 66)

Depreendemos que a mundanidade se deixa compreender em termos de *circundância*. Mas, de onde se justifica esse passo metodológico de Heidegger? Estudamos no primeiro capítulo que o ser-aí não pode senão encontrar-se em uma situação fática, uma compreensão (interpretação) determinada. Correspondentemente, porque essa compreensão é enraizada no ser-no-mundo, se há mundo, uma mundanidade precisa estar enraizada em uma facticidade. Facticidade, como diz Heidegger, em *Ontologia: Hermenêutica da facticidade* (1988, p. 7) indica um “caráter” de ser do ser-aí, no qual ele existe enquanto tal *à cada vez* e enquanto *este de cada vez*. O modo em que essa *facticidade* se deixa apreender, no que diz respeito ao fenômeno de mundo, está expressa no mundo circundante. Não há “o” mundo como tal, mas sempre *este* mundo, e *este* mundo é aquele que à cada vez circunda.

No entanto, “A circundância [...]”, diz Heidegger: “[...] que é constitutiva do mundo circundante não tem, porém, primariamente um sentido ‘espacial’.” (Heidegger, 2012, p. 66); isto é análogo ao que Heidegger ressalta do “ser-em” do ser-no-mundo (Heidegger, 2012a, p. 54, ss.). A situação fática – como vimos – não remete a um situar-se espacialmente e temporalmente; não tem sentido meramente geométrica, senão significa um ser interpretado de contextos significativos (Escudero, 2016, p. 118). *Seja qual for o modo de ser no qual mundo, enquanto estrutura ontológica, faz o ente vir ao encontro, tal encontro acontece sempre no âmbito de uma circundância.*

Por que a partir do ser do ente cotidianamente encontrado é possível conduzir a analítica ao ser do ser-aí enquanto ser-no-mundo? O intramundano que mais proximamente vem ao encontro precisa ser primeiramente assegurado em seu modo de ser, mas de tal modo que nisso o ser do ser-aí enquanto mundano possa tornar-se visível (Heidegger, 2012a, p. 66). Isso significa que Heidegger deve ter o cuidado de não realizar o que ele mesmo nomeia de “sobressalto” (*Überspring*) na mundanidade do mundo:

Um olhar na ontologia precedente mostra que da perda do constituinte existencial do ser-no-mundo sucedeu um sobressalto no fenômeno da mundanidade. Ao invés dessa, procurou-se interpretar o mundo a partir do ser daquele ente que subsiste no interior do mundo, a partir da natureza²⁹, que, porém, não está de modo algum mais proximamente descoberta. [...] O ser-aí só pode descobrir o ente enquanto natureza, tomada neste sentido, em um determinado modo de seu ser-no-mundo. Esse conhecer tem o caráter de uma determinada desmundanização do mundo. “Natureza’, enquanto suma conceptualidade (*Inbegriff*) de estrutura de ser de um determinado ente encontrado no interior do mundo não pode fazer compreensível nunca a *mundanidade*. (Heidegger, 2012a, p. 65).

O ser do intramundano em análise deve poder *conduzir* ao ser de um ente não intramundano, ao ser-no-mundo. Por sua vez, saltar sobre a mundanidade remete a toda tentativa de apreender “mundo” a partir do intramundano, mas permanecer preso ao âmbito do intramundano. Heidegger sustenta que é possível unicamente não o fazer a partir daquele ente que imediatamente vem ao encontro. Não é evidente de saída por que razão exatamente a proximidade da descoberta deve ter essa *primazia* na questão ontológica aqui em pauta. (Isto só será plenamente clarificado no terceiro capítulo).

Porém, vale considerar: se por um lado, o único modo fenomenologicamente viável de descrição de mundo é a circundância, há de se notar que, por outro, o mundo não é propriamente a circundância. Como diz Casanova (2017, 66): não é suficiente do ponto de vista fenomenal simplesmente apontar para as circunstâncias ônticas que envolvem, porque nessa dinâmica o próprio mundo como tal tende a se retrair em favor da circundância. Por isso mesmo, Heidegger precisa *partir* da circundância em direção à ideia de mundanidade como tal (Heidegger, 2012a, p. 66). Isso, certamente, não no sentido de inviabilizar ou deslegitimar a circundância como uma instância por assim dizer “superável” relativamente ao ser-no-mundo. De qualquer modo, é-nos oportuno falar da primazia da circundância na descrição do mundo. Porque justamente vimos que a mundanidade pode se fazer compreensível em termos de circundância. Heidegger vê nisso a “saída” para expor um conceito de mundo sem sobressaltar o fenômeno da mundanidade, daí afirmar que:

²⁹ Heidegger aqui subscreve a seguinte nota: “‘Natureza’ é aqui pensada segundo Kant no sentido da física moderna”.

[...] requerem-se precauções especiais para se conquistar a via de acesso e o ponto de partida ao fenômeno da mundanidade, que impediriam um sobressalto. Para isso já foi dada a indicação metódica. O ser-no-mundo e, por isso, também o mundo, devem tornarem-se tema da analítica no horizonte da cotidianidade mediana como o *mais próximo* modo de ser do ser-aí. (Heidegger, 2012a, p. 66)

A questão do mundo se vê na tarefa de como deixar o mundo visível tal como ele se nos oferece. Isto significa: seu conceito não pode ser algo arbitrariamente produzido ou construído, nem exposto segundo critérios alheios ao próprio fenômeno. A questão é que nenhuma postura filosófica precedente assumiu essa visada e o que nela está implicado. Como assinala Escudero (2016, 139-138) a circundância, central em *Ser e tempo*, foi negligenciada por outros muitos filósofos, sobretudo porque partiram do modelo sujeito-objeto para interpretar nossas relações com as coisas. Mas isto, de saída, já deixa escorrer pelas mãos o próprio teor fenomenal de mundo. Dizer isso significa que mundo não é propriamente compreendido a partir de teorias filosóficas que podemos ou não aprender. De tais teorias não resultam senão os sobressaltos no fenômeno, de sorte que elas o distorcem relativamente ao seu próprio sentido. Por outro lado, Heidegger assevera que manter-se junto ao fenômeno significa elaborar um conceito de mundo que possa remeter à existência, e com efeito, há na ideia de “circundância” um caminho para expor essa remissão.

Há de se notar que o horizonte da cotidianidade de modo algum banaliza a questão pelo mundo, mas, inversamente, e em última instância, configura o esforço de pensar um conceito originário de mundo. Mundo se deixa expor em si mesmo a partir da ideia de “circundância”. Qual importância tem que algo venha mais proximamente ao encontro? O mundo circundante é o “mais próximo”, isto é, o *imediato*. A que Heidegger remete ao falar do “mais próximo” (*nächsten*)? Por que razão a existência se deixa compreender unicamente em termos de circundância? Podemos explicitar isto a partir da *terceira* significação de mundo que Heidegger nos dá:

3. Mundo pode outra vez ser compreendido em um sentido ôntico, mas agora não como o ente que o ser-aí por essência não é e que pode ser encontrado no interior do mundo, mas enquanto aquilo “em que” um ser-aí fático enquanto esse ser-aí “vive”. (Heidegger, 2012a, p. 65)

Heidegger aqui fala da circundância como o mundo “próprio” e mais “próximo”, aquele “em que se vive”. Em *Prolegômenos* (GA 20) Heidegger (1979, 168) ilustra esse sentido ôntico de “mundo” dizendo: “mundo” não é evidentemente o ser-aí, pois este existe “em” um mundo; mundo “é” algo junto ao qual o ser-aí “tem” seu ser, o ente frente ao qual ou em direção ao qual o ser-aí existe. Mundo e ser-aí não são fundamentalmente entes distintos, embora mundo só possa se deixar apreender como algo “em que” o ser-aí existe. Esse “em-que”, como tivemos a oportunidade de ver, remete à totalidade do ente como tal. Aquilo “em que” vive o ser-aí é o horizonte em direção ao qual ele ultrapassa o intramundano, e em meio ao qual ele se direciona ao ente assim ultrapassado. Mas isso só nos mostra que precisamos não só manter a distinção entre o sentido ôntico (‘em que’) e ontológico (mundanidade, transcendência), mas sobretudo ver a unidade e a concatenação de ambos no próprio ser-no-mundo do ser-aí.

Em primeiro lugar: o sentido ôntico de mundo não é “inferior” em algum sentido relativamente ao sentido ontológico. Ele se refere ao ser-aí enquanto um ente ao qual é dado a possibilidade de uma “vida” fática. O uso cauteloso do termo “vida”, como vimos acima, denota o cuidado por evitar um fácil desvio do fenômeno aqui em questão. Safranski (2013, p. 77, ss.) mostra que até 1914 Heidegger foi avesso à então dominante “filosofia da vida”, para a palavra “vida” tornou-se tão importante quanto “ser”, “Deus”, natureza. Por outro lado, tal como Kisiel (1993, p. 16-18) ressalta, mais tarde Heidegger identificou esse tema, que será intimamente ligado à elaboração de um conceito de mundo, com a para ele central questão do ser. Para Heidegger, diz o intérprete, fenomenologia (filosofia) não seria outra coisa senão uma imersão (*plunge*) na própria vida (vida fática, facticidade, existência), o âmbito no qual a questão emerge e para o qual imerge de volta. O mundo do qual se poderia visar um teor originário é *unicamente* aquele no qual “se” vive, para o qual em todo caso sempre se retorna – trata-se do mundo circundante. O intérprete continua (1993, p. 27, ss.), destacando que o mundo “vivenciado” precede qualquer construção de origem teórica, e nota que Heidegger compreende como essa imediatidade remete ao fato de que esse é o mundo para o qual estamos sempre já entregues (*Hingabe*). Portanto, *a primazia da circundância reside no fato de que ele é aquele âmbito irreduzível e*

incontornável para o interior do qual todo ente é tornado manifesto e todos nossos comportamentos tomam lugar. Esse fenômeno ressoa desde as primeiras linhas de exposição da analítica existencial, quando Heidegger diz: “A analítica existencial por sua vez é em última instância *existenciária*, isto é, é *onticamente* enraizada.” (Heidegger, 2012a, p. 13). Isto é dizer que mesmo que o ente se faça encontrar de tal modo que seu ser é determinado em vistas de um critério do por si subsistente, pautado, por assim dizer, pela ideia do genérico e do universal, o qual não possui nenhuma ressonância com o próprio ser-aí, tal encontro precisa ser levado à cabo em uma circundância, isto é, em uma *circunstância*, uma situação fática concreta e historicamente situada.

Isso não significaria dizer que Heidegger está sugerindo que cada um de nós “temos” nosso mundo circundante, no sentido de que fossemos indivíduos isolados que “carregamos” por aí ao redor algo assim como um mundo. Heidegger (2012a, p. 58) faz uma nota falando que havia uma tendência em seu tempo de dizer que o homem “tem” seu mundo circundante³⁰. Esse “ter”, diz ele, que permanece indeterminado ontologicamente, só pode ser compreendido adequadamente como um “dar” (*Gebe*). Rigorosamente não “temos” mundo circundante, mas o próprio mundo é que de algum modo “se nos dá”, e de tal modo que ele se oferece como meio, ele dá-se-ao-redor (*Umgebung*). Se mundo precisa ser interpretado como uma “estrutura de encontro”, e se mundo “se dá” como circundância, então isso significa que o vir ao encontro do ente sempre remete a uma circundância, ele é encontrado invariavelmente em uma circundância. Esse “dar” sem dúvida tem a forma ou modo de uma totalidade, de um horizonte em direção ao qual ultrapassamos o ente como tal.

Por outro lado, se justamente a questão pelo mundo deve conduzir ao “mundo da existência”, isto é, aos modos de vir ao encontro do ente no cotidiano médio, isso ressaltaria que a descoberta da natureza³¹ não é uma possibilidade mundana levada à cabo imediata e necessariamente, e que precisamente é: “[...] um caso limite do ser de um possível ente intramundano [...]”, e na verdade é

³⁰ É importante ressaltar que uso regular de *Umwelt* (mundo circundante) no idioma alemão tem o significado de meio ambiente. Esse uso recorrente emerge do contexto da ecologia.

³¹ Pelo menos o conceito de natureza compreendida em termos de coisidade e objetividade; o acima mencionado conceito das ciências naturais; o “todo do intramundano”.

descoberta “[...] em um modo determinado do ser-no-mundo.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 66), a saber, o conhecer³². Quando mundo é concebido à medida da descoberta da natureza, tem-se o que Heidegger nomeia de “desmundanização” (Heidegger 2012a, p. 65). Esse termo aponta para um modo de encontro *deficiente* do ente intramundano, no qual ele é destituído de seu caráter imediato de dar-se. Heidegger contrapõe o intramundano que imediatamente se mostra com um modo de mostrar-se no qual o intramundano seria mera “matéria do mundo” (*Weltstoff*) (Heidegger, 2012a, p. 72). Nesse caso, ele perde absolutamente sua *significância* imediata, e conseqüentemente, altera-se o modo correspondente relativamente ao qual nos comportamos com esse ente.

Mas então, se não seriam as “coisas” do mundo, que tipo de ente viria à análise? Que modo do ser-no-mundo, se não o conhecer, caracteriza a cotidianidade mediana? Heidegger elucida no §15:

A mostraçã fenomenológica do ser do ente encontrado imediatamente realiza-se no fio condutor do ser-no-mundo cotidiano que nós também denominamos a lida *no* mundo e *com* o ente do seu interior. A lida já se dispersou numa multiplicidade de modos da ocupaçã. [...] A pergunta fenomenológica vale de saída para o ser do ente encontrado em tal ocupaçã. (Heidegger, 2012a, p. 67)

O modo em que nosso ser-no-mundo cotidiano acontece é aqui nomeado por Heidegger de *Umgang*, ao qual optamos traduzir pelo termo português “lida”. O termo alemão *Umgang* deriva diretamente do verbo “*umgehen (mit)*”. Com a preposiçã “mit”, *umgehen* significa algo como que “lidar com”, “ocupar-se com”. No presente contexto, precisamos compreendê-los em sua relaçã estreita com o termo *Umwelt*, mundo circundante. A “lida” indica que nossos comportamentos cotidianos precisam ser caracterizados como um “ir às voltas da circundãncia” junto ao ente. A lida não observa o ente, mas maneja e emprega (Heidegger, 2012a, p. 67). Que o modo de comportamento imediato seja caracterizado com um “estar às voltas” significa que inicialmente a direcionalidade do comportamento não o orienta de modo a descobrir o ente em um olhar fixo e contemplativo. Em verdade, o ser-aí se encontra de saída *absorvido* pelo ente da imediata circundãncia, pelo mundo da lida ocupada. Nesta absorçã, o ser-aí

³² A natureza é sobretudo manifesta para o comportamento teórico-científico; consideraçõs pormenorizadas dessa questã sã encontradas no §13.

está dispensado da necessidade de voltar para si mesmo. Esse caráter imediato e não teórico da mundanidade circundante, embora incontornável, encobre a originariedade de mundo.

No entanto, o que é essa “transparência” dos comportamentos do ser-aí? Que tipo de descoberta é essa, na qual algo como a imediatidade é vista em termos de comportamento prático? De que modo, então, essa originariedade se deixa apreender, caso queiramos por assim dizer, trazê-la em uma fala explícita, mas não de modo a, por assim, dizer deturpá-la de seu caráter genuíno de encontro? Frente a estas questões, a primeira que merece a abordagem é aquela que remete à recondução do intramundano à mundanidade.

3.2. O pré-teorético como o modo imediato de encontro.

Este tópico, em coerência ao desenvolvimento do capítulo que integra, inicia com a seguinte questão condutora: *como a descrição ontológica de um ente intramundano pode conduzir ao ser do ser-aí, ao mundo como tal?* O capítulo segundo ressaltou que a descrição do mundo tem o comportamento descobridor denominado *lida ocupada* como fio condutor da análise da mundanidade. Como acontece tal lida? Que ente está nela em questão? Como Heidegger a “torna” acessível? Que significa esse imediato da lida? Qual é o modo de ser descerrado para esse comportamento descobridor, determinante do ser do ente intramundano encontrado? A partir de uma prévia observação metódica dada por Heidegger no §15 de *Ser e tempo* em torno do fio condutor da lida ocupada, somos guiados para o assim chamado *âmbito do pré-teorético*. É no interior dele que a lida tem lugar e o originário de mundo pode ser apreendido. Heidegger diz:

No âmbito da presente análise, toma-se como ente pré-temático aquele que se mostra na ocupação circumundana. Esse ente não é justamente objeto de um conhecer teórico (*theoretischen*) de “mundo”, ele é o empregado, o produzido, e afins. [...] Como investigação ontológica ela se torna consumação (*Vollzug*) autônoma (*eigenständigen*) e expressa da compreensão de ser que pertence à cada vez já ao ser-aí e em cada lida com o ente está “viva”. (Heidegger, 2012a, p. 67)

O “pré-temático”, “pré-teórico ou “pré-teorético” indicam modos de ser encontrado no qual a mundanidade do mundo pode ser propriamente apreendida. Se procuramos a originariedade de mundo, e se essa é conquistada pela via do ser-no-mundo na lida ocupada, o ente que a análise deve tomar para prosseguir uma investigação ontológica não é aquele encontrado em um comportamento teorético. Interpretá-lo significa, como vemos acima, *consumar*³³, de modo expresso e próprio, uma compreensão de ser em que à cada vez já “se vive”, implícita e impropriamente. Em outros termos: no pré-teorético o ente vem ao encontro em um mundo em que o *próprio* ser-aí existe, em que ele de início se encontra. Inversamente, é próprio à tematização³⁴ um afastamento, uma abstração do ser do ser-aí nesse ter sido encontrado do ente. Esse modo de ser da lida ocupada será exposto a partir do ente de uso e de produção, aquele com o qual temos algo a fazer. Mas no que consiste exatamente essa imediatidade do pré-temático? Seria o âmbito pré-teórico também o âmbito do originário como tal? Por que nele é possível encontrar o caráter existencial e vivencial de mundo? Como é possível acessá-la sem construir teorias *sobre* ela? Heidegger nos diz que:

O ente fenomenologicamente pré-temático, aqui, portanto, o empregado, o encontrado na produção, torna-se acessível em um transpor-se em uma tal ocupação. Rigorosamente falando, porém, essa fala de transpor-se incorre a um erro; pois nós não precisamos primeiramente nos transpor nesse modo de ser da lida ocupada. O ser-aí cotidiano já é sempre nesse modo; por exemplo, abrindo a porta, eu faço uso da maçaneta. A conquista do acesso fenomenológico ao ente assim encontrado consiste muito mais na recusa de tendências interpretativas que se impõem, que em primeiro lugar encobrem o fenômeno de uma tal “ocupação”, e com isso encobrem mais ainda o ente *tal como* a partir de si mesmo vem ao encontrado *na* ocupação. (Heidegger, 2012a, p. 67).

³³ O termo *Vollzug* pode ser traduzido também como execução, presentificação, performance, atualização. Escudero (2020, p. 16) delimita esse fenômeno como: “[...] um comportamento no qual uma relação ao mundo é preenchida (*fulfilled*)”. Este consumir preenchendo uma “relação” tornar-se-á clara nas posteriores partes do presente capítulo a partir dos fenômenos da referência, significância e conformidade.

³⁴ No §69b (cf. Heidegger, 2012a, p. 357, ss.) Heidegger investiga a *mudança* na compreensão de ser do prático para o teorético. Ele denomina *tematização* (*Thematisierung*) (cf. em especial Heidegger 2012a, p. 363) aquilo em vista de que essa compreensão possibilita uma descoberta; tematização é o sentido da objetificação.

O texto diz: não precisamos nos *transpor* a esse modo de ser da lida ocupada para descrevê-lo, pois, imediatamente, em qualquer comportamento fático assumido, sempre já nos encontramos invariavelmente imersos nele. Assim, realizar uma transposição significaria pressupor a possibilidade de que estivéssemos pairando “sem” mundo, sem uma direcionalidade consumada, assumida³⁵. Nosso filósofo põe em prática o princípio fenomenológico delimitado por ele (Heidegger, 2012a, p. 34): deixar ver a partir de si o que se mostra, tal como se mostra a partir de si. De início, isso significa que o fenômeno encontra-se de saída *encoberto*. Por isso, diz Heidegger acima, ao invés de uma construção, no acesso à mundanidade cabe uma desconstrução que *recusa* o que encobre. Não se deve descrever a lida ocupada senão a partir do modo em que ela mesma já está sendo consumada. Para isso, não se deve optar por alguma teoria explicativa. Deve-se evitar acolher qualquer tipo de tendência interpretativa proveniente de fonte alheia ao próprio fenômeno. A *postura metódica* da fenomenologia é reconduzir ao simples e imediato, sabendo, porém, que “imediatamente” o fenômeno mantém-se encoberto. Exatamente por isso não há, em *Ser e tempo*, teorizações sobre o mundo, construções teóricas a respeito de como poderíamos o acessar. O esforço foca em descrever um acontecimento que desde sempre nos afeta, no qual já nos vemos inseridos. Descrever mundo significa *permanecer* no que desde sempre acontece com nosso ser-aí. Isto não significa, certamente, uma banalização (descrever o óbvio do que acontece). Uma descrição fenomenológica de mundo deve se ater ao modo como nosso ser-aí “vive em um mundo”. Com efeito, Heidegger mostra, em *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles* (GA 61, 1921-22), que com mundo

[...] discutimos igualmente, e isso é um fato importante, *aquilo que é vivido*, a partir de onde se mantém a vida, em que ela se sustenta. [...] vida é em si mesma remetida ao mundo (*weltbezogen*), “vida” e “mundo” não são dois objetos subsistentes por si, como uma mesa para com a qual se relaciona espacialmente a cadeira que está diante dela; A relacionalidade [entre ser-aí e mundo] é própria de uma remissão, ou seja, *executada*, *vivida* [...] (Heidegger, 1994, p. 86).

³⁵ O que não é o caso, como vimos no segundo capítulo. Cf. p. 110 da dissertação, a transcendência e o estar-decaído.

Se “ser-aí” deve coincidir com “vida fática” e mundo é um fenômeno essencialmente ligado à vida, então deve coincidir com o modo pelo qual o ente da lida ocupada vem ao encontro (ser-no-mundo ocupado) o modo em que o ser-aí “vive” (= existe) em seu mundo. E, no entanto, não é *todo ente* que entra em questão quando podemos falar de vida e mundo. Como vimos no capítulo passado, Heidegger fala da *desmundanização* (sobressaltar pela mundanidade). E em 1919, em *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo*, ele fala da *teorização* como postura de *desvivificação* das vivências. No que se segue, tentaremos clarificar o pré-teorético a partir desse curso de 1919, mais especificamente a partir do que Heidegger chama ali de vivência de apropriação (*Ereignis*). Inicialmente a lida ocupada se deixa *contrapor* à vivência teorética. Essa se dá da seguinte maneira:

Esse apreender, esse fixar (*Fest-stellen*) algo como objeto em geral, vive sob os custos de renegar meu próprio eu. Reside no sentido de algo em geral que *eu não* ressoe com sua fixação; ao contrário, este meu ressoar, este meu manter-se fora acompanhando (*Mitherausgehen*) é suspenso. O objeto, a objetividade como tal não me afeta. De modo algum *sou* o eu que estabelece. O fixar enquanto vivência é apenas um modo rudimentar de viver; ele é um des-vivificar (*Ent-leben*). A objetividade, o conhecido, é enquanto tal distanciado, suprimido para fora da vivência autêntica. Nomeamos de *o-ocorrência* (*Vorgang*) o acontecer objetivado, como algo objetivo e conhecido. Este acontecer simplesmente corre diante de meu eu que conhece, e tem com ele uma relação puramente cognoscitiva, de modo que tal desengajada referência ao eu fica reduzida a uma vivência mínima. A natureza da coisa e o conjunto de coisas se dão apenas ao conhecimento, isto é, ao comportamento teorético e para ele. No comportamento teorético me direciono a algo, mas *eu não vivo* (como eu histórico) com este ou aquele algo mundano. (1999, p. 73, tradução nossa³⁶)

A partir da citação podemos compreender por que no pré-teorético há um fio condutor para interpretar a existencialidade. Para clarificar isso, perguntamos: o que significa o supramencionado “ressoar”, quebrado pelo comportamento cognoscente? O que diz “manter-se fora acompanhando”? A que Heidegger se refere como o “eu” afastado da vivência da ocorrência? O que significa essa “quebra” e essa “abstração do eu”? O que significa aqui vivência? De que modo

³⁶ As passagens do curso pós-guerra são traduzidas por nós, mas tomam como base a versão castelhana traduzida por Escudero (2005, editora Herder).

Heidegger interpreta “ser-no-mundo cotidiano” como pré-teorético? Antes de tudo será oportuna uma contextualização das motivações do mencionado curso.

O conhecido curso do pós-guerra (*Kriegsnotsemester*) articula a questão da visibilidade e asseguridade do âmbito próprio à pesquisa filosófica. O curso prepara terreno para o que depois será nomeado hermenêutica da vida fática ou hermenêutica da facticidade. Como nota Kisiel (1995, p. 39-40), Heidegger afasta da filosofia a tarefa da construção de visão de mundo e, com Husserl, delega a ela, no estatuto de uma ciência rigorosa, o título de ciência originária; ciência *do* originário, do principal. Nisso faz notar que em toda tentativa de estabelecer bases para uma ciência (seja para a filosofia ou não) há sempre o *predomínio da esfera do teórico*: “[...] o privilégio outorgado ao teórico repousa na convicção de que ele representa a esfera básica e fundamental fundante de todas as outras.” (Heidegger, 1999, p. 59). No entanto, dirá Heidegger, a assim chamada ciência originária: “Há de romper com este predomínio, mas não com o propósito de proclamar um predomínio do prático, ou para mostrar os problemas desde uma nova versão, mas porque o teórico enquanto tal remete ao pré-teorético.” (Heidegger, 1999, p. 59). Não é legítima a convicção de que o comportamento teórico seja fundante de todos os comportamentos, porque, como também nota Kisiel (1995, p. 41) a origem (*Ursprung*) do teórico não é ela teórica. E com efeito, filosofia é uma ciência *do* pré-teorético. O âmbito do pré-teorético, porém, não é outro senão a vida (Heidegger, 1999, p. 110). Dirá Heidegger, também em 1919, na obra *Problemas fundamentais da fenomenologia*, que fenomenologia “[...] é a ciência originária, ciência da absoluta origem do espírito em si e por si – da ‘vida em si e para si’.” (Heidegger, 1993, p.). Em *Ser e tempo* ele fala: “[...] ‘filosofia da vida’ – esta palavra diz tanto quanto botânica das plantas – [...]” (Heidegger, 2012a, p. 46). O termo vivência (*Erlebnis*) já aparece em Husserl, no entanto, limitada ao âmbito da consciência intencional. Em *Ser e tempo* Heidegger não fala tanto de vivências intencionais, mas fala de “comportamento” do ser-aí para consigo e para com o ser (Escudero, 2016, p. 388).

Pois bem, contrária à vivência cotidiana, uma “ocorrência” (*Vor-gang*), vemos acima, significa um ser-no-mundo “desengajado” do mundo e desarticulado de si próprio. Algo *simplesmente* corre diante de mim, ele nada diz

a respeito de meu *próprio* ser. Não se trata de um ser tomado e estar absorvido pelo mundo da lida ocupada, mas uma vivência contemplativa frente ao que subsiste. Este modo de estar voltado ao ente é apenas possível a partir de uma deficiência da lida, do ter o que fazer com algo (Heidegger, 2012a, p. 61). Portanto, essa determinação contemplativa, que possui seu próprio e autêntico modo de estar direcionado, o conhecer como um comportamento determinado do ser-no-mundo, *origina-se* (= surge, brota, deriva-se) do ser-no-mundo “prático” (Heidegger, 2012a, p. 62). No entanto, como ressalta Richardson (2012, p. 90) o comportamento intencional teórico não pode senão, ao descrever a si mesmo, voltar-se para si mesmo, e portanto, necessariamente precisa deixar para trás o pré-teórico. *O pré-teórico é essencialmente inacessível para o teórico*. Isto não só elucida a tendência de pôr o teórico como “originário”, como também aponta que o teórico não pode oferecer um fio condutor que leve do ser do ente nele descoberto para o ser do ser-aí.

Se o teórico resulta de uma modificação *de* uma vivência pré-teórica, como *desvivificação*, negação ou privação da força vital do ser-no-mundo, é porque precisamente no pré-teórico origina-se essa incontornável força vital de direcionalidade dos comportamentos. A questão é que Heidegger nos mostra que esta mesma é renegada na postura teórica. Com que razão pode-se dizer isto? Que é essa renegação? O que é nela retirado, abstraído? Que modificação é essa? O que é a assim chamada “força vital”? O fio condutor da resposta já se encontra na citação: no mero ocorrer, nega-se o “eu situacional-histórico”. No entanto, não se pode - agora mais do que nunca - pensar que o “eu” tenha o modo de ser do objetificado, do que “resta” da negação. O eu da vivência cotidiana não tem o modo de ser da mera ocorrência. Portanto, precisamos interpretar melhor em que sentido esse “eu” vive, delineando-o frente a uma ocorrência objetual.

Heidegger mostra: vivências são intencionais: “Não seria nenhuma coisificação (*Verdinglichung*) da vivência, nem uma apreensão contrária a ela, se eu quisesse dizer que nela reside algo como um “eu me comporto”. (Heidegger, 1999, p. 66). Sabemos, pelas análises precedentes, que o sentido relacional do comportamento está em um estar direcionado a algo. Precisamente, então, pode-se dizer: “Há vida (*es lebt*), e mais: há vida

direcionada a algo (*auf Etwas hin*) [...]”, e no entanto, “[...] na simples contemplação não encontro algo assim como um “eu”.’ (Heidegger, 1999, p. 67). Heidegger nesse caso (1999, p. 69, ss.) tematiza a vivência da pergunta “dá-se algo? (*gibt es Etwas?*)”. Ele nota, com efeito, que no sentido relacional dessa pergunta, o *perguntado* – o algo em geral (*Etwas überhaupt*) não toca a *mim em particular*. Como nota Kisiel (1995, p. 44), a pergunta remete ao “eu teórico, *ego puro*”. Como sabemos, porém, para Heidegger, não há propriamente um “eu puro-transcendental”³⁷. Na contemplação me direciono a algo, mas nesse estar-direcionado não encontro absolutamente nenhuma remissão ao meu “eu”. Eu não *vivo nesse* algo, esse direcionar não remete ao vivente como tal. Por quê? E o que aí resta do “eu”? O eu ele mesmo torna-se algo que ocorre. No comportamento teórico o ente se torna acessível em uma espécie de abstração da própria estrutura intencional. Algo que ocorre é algo que se faz presente por si mesmo. Esse fazer-se presente por si mesmo, isto é, a subsistência por si, se torna, em verdade, o critério ontológico³⁸ padrão e único. Daí a tendência de interpretar até a estrutura intencional a partir da subsistência por si, a chamada “subjativização às avessas.”³⁹.

Se, no entanto, o teórico é uma *modificação do ser-no-mundo*, este ainda permanece. E assim exige-se ter cada vez mais próximo aquilo que ele chama de vivência *de apropriação como ser-no-mundo*. Quando remete ao “eu histórico” Heidegger está falando precisamente do ente que tem o modo de ser da existência; o “eu”, como *meu ser-aí*, tem o modo de ser do manter-se fora ao comportar-se direcionado a algo (ser-no-mundo). Por isso, de acordo com o modo de ser desse, resulta que: “[...] no ver imediato eu não me deparo com algo assim como um “eu”, mas apenas com uma ‘vivência de algo’ (*‘Er-leben von Etwas’*), um ‘viver direcionado a algo’.” (Heidegger, 1999, p. 68). O primário não é o “eu”, nem o “eu vivo”, mas o viver direcionado a algo. Mas isso significa que: “O viver e o vivido como tal não são como objetos sendo juntados um ao outro.”

³⁷ Cf. p. 106 do capítulo 2: a ideia contraposta de um “ego transcendental/puro”

³⁸ Cf. Heidegger, 2012a, p. 201, ss. No §43 de *Ser e tempo* o filósofo discute como a ideia de “efetividade” (subsistência por si, realidade efetiva, etc) permaneceu (e, talvez, ainda esteja permanecendo) por muito tempo o horizonte de toda compreensão de ser possível.

³⁹ Conferir p. 71 em diante no primeiro capítulo a respeito da ideia da subjativização e objetivização às avessas.

(Heidegger, 1999, p. 70); de início, o viver e o vivido não são nem distinguidos entre si. O ser-aí e seu mundo não são duas coisas separadas que juntadas por alguma necessidade resultam no ser-no-mundo. Mundo não é um “contexto externo”, em que, por necessidade, um sujeito se vê como que preso e por ele condicionado. Nesse caso, se pensa mundo como algo presente por si e o ser-aí também presente por si, e entre eles uma espécie de “mútua adaptação”, que poder-se-ia identificar como “ser-no-mundo”. De saída, porém, isto significa que o fenômeno de ser-no-mundo só poderia se tornar compreensível sob base da subsistência por si; o que, como vimos, não pode ser o caso. Portanto, como já foi amplamente discutido no capítulo 2, o “eu histórico” e o “mundo circundante”, isto é, a vivência de apropriação precisa ser pensada com base na e a partir da estrutura intencional.

A apropriação como *vivência do mundo circundante (Umwelterlebnis)* só pode ser apreendida remetendo ao ente “do” mundo e necessariamente incluindo meu “eu” de cada caso. No entanto, como Heidegger exemplifica, na vivência mesma não há algum “eu” *discriminado* do ente do mundo:

Presentifiquemos outra vez a vivência no mundo circundante, minha visão da cátedra. Encontro no puro sentido da vivência algo assim como um eu, tendo em vista meu comportamento de ver aquilo que se dá no mundo circundante? Nessa vivência, nesse vivenciar algo, reside algo de meu: *meu* eu sai completamente de si mesmo e ressoa (*mitschwingen*) nesse ver [...] *Mais precisamente*: apenas no co-ressoar (*Mitanklingen*) do próprio eu de cada caso vivencia-se algo circumundano, apenas aí munda, e quando e onde para mim munda, de algum modo eu estou aí junto e completamente. (1999, p. 73)

Heidegger descreve aqui aquilo que ele chama de vivência *apropriativa* ou *de apropriação*⁴⁰ (*Ereignis*), que se contrapõe à já caracterizada vivência de ocorrências. O principal aqui reside no que ele indica como (co)-ressoar. Nesse ressoar a vivência apropria-se de si mesma: “[...] estou plenamente presente, ressoo, é uma vivência própria para mim (*eigens für mich*), e assim também a vejo; não é, porém, nenhuma ocorrência, mas uma apropriação (*Ereignis*).” (Heidegger, 1999, p. 75). Porque é próprio dessa vivência um ressoar, não se

⁴⁰ Na tradução castelhana, Escudero (cf. Heidegger, 2005, p. 153, nota do tradutor) traduz *Vorgang* pela igualmente válida palavra *processo*. Aqui optamos pela palavra “ocorrer” (do latim *ob+curro*) que não só preserva o sentido original do alemão como nos habilita a formulações como *correr adiante, concorrer*.

trata de que o ser-aí seja *espectador* direcionado a algo que ocorre, mas ele vive aí, isto é, existindo, ele toma parte desse seu ser. No apropriar, algo não *corre* defronte (*ob-currere*), porque meu eu participa desse correr, eu corro com o mundo (*con-currere*). Na apropriação: “A vivência não corre diante de mim como algo que fixo como objeto, mas eu mesmo a aproprio para mim (*er-aigne es mir*) e ela apropria-se de si, por sua própria essência” (Heidegger, 1999, p. 75). Na vivência imediata *tomo parte* da apropriação: o ente “do” mundo chega a si próprio, meu “eu” chega a si próprio. Daquele ente com o qual a existência propriamente ressoa, em meio ao qual o ser-aí encontra *a si próprio*, mostra-se a possibilidade de conduzir a análise do ser de um ente intramundano para o mundo. Certamente, não é todo ente que oferece esse caminho.

Mas como é esse tomar parte? O “ente do mundo” e o “eu” já não precisariam primeiro “subsistirem por si”, para que haja essa mútua apropriação? De modo algum. Pois o originário não reside no “eu”⁴¹, nem no ente “do mundo”. Originário é o ressoar - dele surgem o “eu” e o “ente do mundo”. O eu precisa conquistar a si próprio pela primeira vez nesse ressoar. E esse ressoar não é outro se não o próprio *ser-no-mundo*, o mundo, à medida que “munda”, isto é, que se faz mundo. O mundar como que devolve o ser-aí para ser ele mesmo. Em 1929, em uma passagem no *Da essência do fundamento*, Heidegger toca nisso, dizendo: “Que ser-aí ‘se’ dê a compreender a partir de ‘seu’ mundo quer então dizer: neste vir-ao-encontro-de-si a partir de seu mundo, ele matura (*zeitigt*) como um *mesmo*, como entregue a si *para ser*.” (Heidegger, 1978, p. 135). Certamente, como vimos já repetidas vezes, mundo é à cada vez meu; o ser-aí à cada vez vive *seu* mundo. Nesse sentido, mundo é “subjetivo”. No entanto, esse “ser meu” não pode ser interpretado de maneira alguma como um “posicionar” de mundo⁴². Pois parece ser o caso de que é o mundo que “posiciona” o eu para si mesmo. E, de certo modo, tomando distância desse eu, mundo é “objetivo”. E, no entanto, esse mundo é “meu”. Destarte, meu eu toma parte da apropriação *de si* a partir do seu mundo, pois tanto meu eu quanto meu mundo remetem a meu “próprio”. Aproprio-me do meu “eu” na mesma medida em que me aproprio de meu mundo, mas para isso estar entregue ao *que* munda,

⁴¹ “Eu” ainda como “sujeito”, “interioridade”.

⁴² Nenhuma visão de mundo.

a algo “do mundo”, ao intramundano. No ressoar aparece de modo pleno e claro o caráter originário de mundo, tanto quanto aquilo indicado por Heidegger em *Ser e tempo* (2012a, p. 53) como o caráter de *unidade* próprio ao fenômeno *do ser-no-mundo*.

Mais tarde, em 1927, Heidegger retoma esse fenômeno, não mais dito em termos de ressoar, mais em termos de refletir (*Wiederschein*): “Refletir significa aqui: quebrar-se junto a algo, irradiar-se a partir daí de volta, isto é, mostrar-se a partir daí no reflexo.” (Heidegger, 2012b, p. 234). “Reflexão” não significa aqui o mesmo que *observação* e *fixação* de um “eu” como algo que simplesmente ocorre “em” mim. Refletir significa, semelhante ao significa óptico, um bater de volta de si a partir do outro:

[...] [o ser-aí] nunca encontra a si mesmo em algum outro lugar senão nas coisas mesmas; e, em verdade, naquelas que se acham cotidianamente em torno dele. Ele *se encontra* primária e constantemente *nas coisas*, porque ele, cuidando delas, por elas acossado, sempre repousa de algum modo nas coisas. Cada um é aquilo que empreende e aquilo com o que se ocupa. Cotidianamente, compreendemos a nós mesmos e à nossa existência a partir daquilo que empreendemos e daquilo com que nos ocupamos. Compreendemos a nós mesmos a partir daí, porque o ser-aí se encontra de início nas coisas. Não é necessária nenhuma observação própria e uma espionagem em relação ao eu para ter um si mesmo: no próprio estar entregue imediato e apaixonado ao mundo mesmo reluz o próprio si mesmo do ser-aí a partir das coisas. (Heidegger, 2012b, p. 234)

Refletir simboliza a própria estrutura intencional de nossos comportamentos: encontramos a nós à medida que nos encontramos direcionados a algo, mas porque esse estar direcionado significa existir, manter-se *fora*, só há um si mesmo *a partir de e nesse fora*. Reflexão não é algo que por vezes acomete nosso ser-aí, mas é uma característica fundamental de seu modo de ser si mesmo; o ser-aí torna-se visível para si, torna-se ele mesmo, tal como um *espelho*⁴³. Ele forma uma imagem de si a partir daquilo a que se mantém de início direcionado, inaugura transcendendo em si um “aí”, no qual desponta o ente, e retorna daí para si. E qual é a proveniência mesma desse reflexo, a partir do qual nosso ser-aí chega a si mesmo cotidianamente?

⁴³ Para maiores considerações, referimos à *experiência* narrada por Guimarães Rosa no conto *O Espelho em Primeiras Estórias*. (Rosa, João Guimarães. O espelho. In: *Primeiras Estórias*. Rio de Janeiro, 2008.)

O ser-aí encontra a si próprio confiando-se ao seu mundo, esse confiar significa um estar familiarizado com seu mundo. Porém, mundo não é algo presente por si fora do ser-aí. Por isso Heidegger mostra: existir (ser-no-mundo) significa *previamente* lançar-se de mundo (*Welt sich vorher-werfen*) (Heidegger 2012b, p. 247). Uma vez que o ser-aí nunca existe de modo indeterminado como ele mesmo, e então “se” encontra imerso no intramundano, mundo deve ter sempre entregue o ser-aí a seu “si mesmo”. Se nosso ser-aí chega a si mesmo *por* si mesmo, ele deve poder *antecipar* para si essa chegada, deve possibilitá-la *para* si mesmo, deve descerrar seu próprio mundo. Temos aqui o fenômeno indicado como *cuidado* (*Sorge*): “O ser-aí cada vez já se depara com uma possibilidade de seu si próprio. [...]”, isso significa “[...] ontologicamente, que o ser-aí, em seu ser, está à cada vez já *antecipado* para si mesmo.” (Heidegger, 2012a, p. 192). Apenas a partir da possibilidade de antecipar a si, de (poder) antecipar a *chegada* a si, de abrir espaço em si para si mesmo, ele pode viver ao modo de uma *apropriação*. Essa possibilidade é, de acordo com Heidegger, a possibilidade mais própria do ser-aí - o delegar (*überlassen*) a e o responder por (*überantworten*) si mesmo (Heidegger, 2012a, p. 192; p. 135). Heidegger apreende a: “[...] estrutura ontológica do essencial ‘estar em jogo’ como o *ser-antecipado* do ser-aí.” (Heidegger, 2012a, p. 192). No fenômeno do cuidado revela-se: para o ser-aí está em jogo seu próprio ser; que ele pode e tem de estar às voltas com seu próprio ser, que ele existe em virtude de si mesmo - e que ao mesmo tempo esse ente se vê junto ao ente intramundano: “[...] o existir é sempre fático. Existencialidade é essencialmente determinada pela facticidade.” (Heidegger, 2012a, p. 192).

Com esses vestígios estabelecidos e fixados, ganhamos clareza e segurança quanto ao porquê de Heidegger perseguir o ser do mundo a partir do intramundano imediatamente encontrado. Na lida imediata o ente encontrado é marcado ontologicamente a uma “referência” ao ser do próprio ser-aí. Em seguida, acompanharemos Heidegger em sua descrição da *mundanidade* circundante. No entanto, se quisermos seguir a descrição heideggeriana do mundo circundante, de modo a mantermo-nos atentos à recondução do intramundano à mundanidade como tal, se quisermos efetivamente apreender a originariedade de mundo, e não nos manter simplesmente em uma descrição

ontológica do intramundano, temos de manter fixo nesse horizonte interpretativo esse caráter de estar referido a si mesmo do ser-no-mundo.

3.3. Manualidade: a mundanidade do ente imediatamente encontrado.

Para Heidegger, descrever a mundanidade circundante não quer dizer meramente constatar algo ocorrente naquilo que vem ao encontro na lida, mas expor o modo em que tais entes vêm ao encontro. Com isso vem à tona o mundo enquanto fenômeno. Ele afirma:

Nós nomeamos *utensílio* (*Zeug*) o ente que vem ao encontro na ocupação. Na lida são encontráveis utensílios de escrever, de costurar, de trabalhar, de viajar, de medir. O modo de ser do utensílio deve ser exposto. Isto acontece no fio condutor da prévia delimitação daquilo que faz de um utensílio um utensílio, a utensiliaridade. (Heidegger, 2012a, p. 68)

A lida pré-teorética é um ocupar-se de manuseio e emprego (Heidegger, 2012a, p. 67), um comportamento descobridor direcionado ao ente, que justamente não o fixa como algo que ocorre. Expor a mundanidade significa expor a compreensão de ser que lhe é própria. Na utensiliaridade também reside uma clarificação do imediato modo de encontro do ser-no-mundo cotidiano, o utensílio é o ente *mais próximo* do ser-aí. Heidegger (2012a, p. 102) mostra que o termo “manualidade”, *ser à mão*, já guarda esse caráter de proximidade. O utensílio como tal *pertence* ao mundo, funda-se na mundanidade, mas é “desprovido” de mundo (Heidegger, 2003, p. 246). Compreendendo “em” seu mundo algo assim como utensiliaridade, o ser-aí, na lida ocupada, dá liberdade para o utensílio ser como tal. É o comportamento pré-teorético que “tem” esse ente? De que modo ele o “tem”? Em vista de que ela leva a cabo seu descobrimento? Qual compreensão está sustentada, que sentido sustenta essa compreensão?

Em primeiro lugar: por “utensílio” Heidegger não refere-a uma região estrita de entes do uso doméstico. Todo ente encontrado é ou pode ser utensílio (Harman, 2002), isto é, pode cair sob uma compreensão de utensiliaridade. Com efeito, interessa-nos sobretudo qual o modo de ser inerente ao utensílio, pois o *que* designa a palavra “utensílio”, deixa-se ser compreendido a partir de seu ser, não o inverso. Em uma indicação provisória, *utensílio* significa: *o que é passível*

de uso (utensilis). Filosoficamente vale a questão: que perfaz um utensílio como tal? De onde vem a *usabilidade* de algo? Qual sua constituição *de ser*, a partir da qual ele se faz como passível de uso?

Heidegger mostra:

Um utensílio nunca “é”, tomado rigorosamente. Ao ser do utensílio pertence sempre já um todo utensiliar em que ele pode ser este utensílio que ele é. Utensílio é essencialmente “algo para...”. Os diferentes modos de “para” (“Um-zu”) constituem uma totalidade utensiliar, como serventia [para], portabilidade [para], empregabilidade [para], maneabilidade [para]. Na estrutura do “para” reside uma referência de algo a algo [...]. Correspondente à essa utensiliaridade, o instrumento sempre é como tal desde sua pertença a outro utensílio. (Heidegger, 2012a, p. 68)

A partir dessa citação, podemos delinear alguns pontos principais que em seguida devem ser apreendidos com precisão e clareza. Em primeiro lugar, próprio ao utensílio é estar referido a algo. Seu modo de ser está em uma referência “de algo a algo”. O sentido dessa referência é um “ser-para...”. Ademais, Heidegger mostra que não está em jogo, por exemplo, uma referência de qualquer tipo entre martelo e prego. Pois, à medida que o martelo é algo empregado *para* pregar, ele tem *consigo* uma dimensão referencial. Essa empregabilidade mesma é seu modo de estar referido. Em si mesmos utensílios estão referidos, mas, porém, nunca estão referidos *a si mesmos*. Adicionalmente, esse referir acontece exclusivamente em meio à própria lida ocupada, isto é, ao emprego, ao uso. Por isso, à medida que estão referidos, e isto diz, sendo usados, utensílios nunca saltam à vista, mas mantêm-se *à mão* para o uso. O modo de ser do utensílio é a manualidade:

Em tal lida que emprega, a ocupação subordina-se ao respectivo ser-para constitutivo do utensílio; quando menos o martelo é considerado enquanto coisa, mais o martelo é apanhado para o emprego, assim tanto mais originário será o comportamento para com ele, tanto mais descoberto ele vem ao encontro como o que ele é, como utensílio. [...] O modo de ser do utensílio, em que ele se manifesta em si e a partir de si mesmo, nós nomeamos manualidade. [...] A lida com o utensílio subordina-se à multiplicidade referencial do “ser-para”. (Heidegger, 2012a, p. 69)

Manualidade é o modo de estar descoberto do utensílio. Heidegger diz: a partir de si e em si mesmo o utensílio descobre-se como algo *à mão*, sem

nenhum tipo de contemplação (*Nur-noch-hinsehen*) do que poderia restar de um ser-no-mundo desengajado. De acordo com o que já interpretamos, torna-se claro o seguinte: não há nenhuma condição prévia ao ser-aí para que ele dê liberdade ao ente ao modo da manualidade; ele encontra-se imediatamente entregue a e ressoando com ele. *Ser descobridor ao modo da manualidade é o modo primário de ser-no-mundo*. O ser-no-mundo ocupado jamais descobre “pura matéria” do mundo, para depois ir aprendendo lidar com ela; intramundanos são imediatamente encontrados como utensílios. Por outro lado, na descoberta do ente subsistente: “O conhecimento, para pôr em liberdade o ente meramente subsistente, avança (*vordringt*) sobre o que está à mão na ocupação.” (Heidegger, 2012a, p. 71). É condição necessária para algo ser acessível como *mera ocorrência*, como algo subsistente por si, que o ser-aí reste “desengajado” da lida manual. A manualidade mantém-se absolutamente estranha a qualquer ontologia do *subsistente por si* (Kahlmeyer-Mertens, 2015, p. 55). Por isso, utensílios nunca são acessíveis *como* subsistentes por si. Uma ontologia que pretende originariedade (ciência do pré-teorético) não poderá mais esclarecer a ocupação imediata com os entes a partir da subsistência por si. Esta evidência fala tão forte a favor de uma ontologia própria e mais originária do utensílio a ponto de fazer notar as “determinações” dos utensílios não são acessíveis como algo “presente por si” “no” utensílio.

Manualidade é o modo imediato do ente intramundano estar descoberto; neste modo de ser também de algum modo deve ser possível pôr à luz a já mencionada vivência de apropriação, e assim poder ter em vista o mundar próprio do ser-aí.

Para compreender o ser-no-mundo cotidiano, Heidegger segue o fio condutor da análise da manualidade. Ora, a manualidade de cada utensílio não é nenhuma referência particular encontrável em algum utensílio. Se, por exemplo, um martelo torna-se martelo a partir da sua referência de emprego – servir para pregar –, esta própria referência só se faz compreensível e o martelo se torna acessível como martelo, com base em uma *prévia compreensão* de manualidade. Se, sem dúvidas, temos de dizer que aprendemos como o que é um martelo apenas à medida que martelamos, pressuposto a esse martelar é uma compreensão prévia de “estar à mão”. Heidegger diz que: “[...] só podemos

compreender entes desse gênero porque e na medida em que compreendemos algo assim como um utensílio. [...] Compreendemos de antemão, nós trazemos isso conosco, e somente por isso podemos aprender a lidar com um utensílio [...].” (Heidegger, 2009, p. 206). Portanto, embora o martelo se torne descoberto no martelar, o sentido que sustenta e direciona esse comportamento da lida nunca é descoberto propriamente no martelar. A manualidade do utensílio nunca se torna acessível como um utensílio, ela não está descoberta, mas sim descerrada/compreendida.

De que modo podemos compreender expressamente a manualidade? Certamente sem largar mão do utensílio. Antes, precisamos ter mais presente a pergunta: como um ente “tem” sua possibilidade de uso? Ora, nós aprendemos junto ao martelo que ele é *para* martelar, mas precisamos contar com uma compreensão desse ser-para, a fim de interpretá-lo como algo para *isto*, o pregar. É justamente esse ser-para que indica sua manualidade, sua possibilidade de uso. Ser-para, porém, indica formalmente uma *referência*. Portanto, cabe-nos expor a mundanidade circundante respectiva à *manualidade* a partir do fenômeno da referência. Quanto mais claramente exposta estiver o ser dessa referência, mais clarificada estará a manualidade em todas as suas peculiaridades.

De início, podemos perguntar o que significa aqui “referência” (*Verweisung*). Heidegger nos mostra (2012a, p. 77) que de um modo extremamente amplo, referir é um relacionar (*Beziehen*), mas que nada resulta em definir a referência em termos “genéricos” de relação. Assinalar que um martelo relaciona-se com um prego nada esclarece a respeito de sua empregabilidade (Heidegger, 2012a, p. 79). No entanto, o sentido da referência “ser-para” também exige sua própria interpretação: que significa aqui “para”? De que modo um utensílio está referido? Ele está referido *a que*? Sem responder a isso, nada se conquistará ontologicamente a respeito da manualidade. Podemos mostrar de modo provisório (como um atalho) o sentido ontológico-existencial do fenômeno de referência a partir de uma elucidação feita por Heidegger a partir de “um” utensílio de traço distintivo (Heidegger, 2012a, p. 79), os sinais (*Zeichen*). De acordo com Heidegger (2012a, p. 79), sinais: “[...] deixam o que está à mão ser encontrado, ou mais precisamente, deixam um contexto

(*Zusammenhang*) dos mesmos tão acessíveis que a lida ocupada se dê e assegure de uma orientação.” E não só isso: “Os sinais mostram primariamente e sempre isto “em que” se vive [...]”. (Heidegger, 2012a, p. 80). Sinais mostram o contexto em que se vive, e mostrando orientam a própria vida. Tal como se pode ver nos sinais, o fenômeno da referência é constitutivo da mundanidade. Em *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)* Heidegger diz: “[...] as referências dão o mundo como o ocupado (*das Besorgte*); elas estão “aí” no como do ser ocupado.” (Heidegger, 1988, p. 85-86). Os sinais mostram que as referências *perfazem* a circundância. E, no que diz respeito ao “si mesmo” do ser-aí, Heidegger nos diz: “O que está sendo aí (*Daseiende*) na cotidianidade *não* é propriamente o ente já *diante* (*vor*) e *ao lado* (*neben*) de seu “para algo” ou “para alguém”, mas o ser-aí reside justamente no ‘para’.” (Heidegger, 1988, p. 95). O ser-aí se encontra nas referências de mundo.

Mas como pode uma “referência” orientar comportamentos? Em vista de que está descerrado o ser do utensílio cujo traço essencial é uma referência orientadora? Que sentido ontológico tem “ser para”? Tudo isso leva à questão: como pode o fenômeno da referência pôr à luz o fenômeno do ser-no-mundo? Frente a essas perguntas temos de explorar mais a fundo duas peculiaridades na estrutura referencial: a) que levando à cabo sua referência, o que está à mão retrai-se (*zurückziehen*) em sua manualidade, não tornando-se explicitamente visado (Heidegger, 2012a, p. 69) e b) que em cada caso um todo referencial (*Zeugganzes*) – um contexto *perfeito* de referências - precede os utensílios. Estes dois traços constitutivos do utensílio articulam-se em unidade desde seu modo de ser: a *manualidade* (Heidegger, 2012a, p. 69).

Utensílios cumprem sua referência constitutiva na lida se puderem, recolhendo-se, remeter “além de si”. No referir há uma *transitividade*. Mas como não há “um” utensílio, o “algo além” também não é *um* individual. O que precisa estar prévia e concomitantemente descoberto aos utensílios é um *todo* utensiliar:

[...] o utensílio é sempre *a partir* de sua pertinência a outro utensílio: escritório, escrivaninha, pena, tinta, papel, pasta, mesa lâmpada, móveis, janelas, portas, quarto. Essas “coisas” nunca se mostram de imediato separadas umas das outras, vindo depois, como que em uma soma de coisas reais, para preencher um quarto. De imediato, o que vem ao encontro, embora não seja tematicamente apreendido, é o quarto, o qual por sua parte não é aquilo que se acha “entre quatro paredes” em um sentido

espacial geométrico – mas enquanto utensílio de moradia. A partir deste, mostra-se a “arrumação” do quarto, e nesta, o respectivo utensílio “individual”. *Antes deste à cada vez sempre está descoberto um todo utensiliar.* (Heidegger, 2012a, p. 69):

Enquanto *um*, referido a si mesmo, ente nenhum comparece como utensílio. *Utensílios jamais estão descobertos em destaque de seu todo, pois são utensílios porque pertencem a um todo de utensílios.* Destacar *um* utensílio, tê-lo expressamente em vista, enunciá-lo, significa despedaçar de certo modo a lida ocupada. Há uma modificação na compreensão de ser, no sentido que sustenta o imediato modo de encontro, que traz ao mesmo tempo a manifestação expressa desse ente e a abstração dele do todo. Nessa manifestação expressa, o utensílio “tornou-se” algo subsistente por si que ocorre, visado expressamente em algum nível. Não se pode propriamente falar *do utensílio*. Por isso, como aponta Figal (2005, p. 76), apenas descrevendo a *experiência* não-objetiva da lida com o utensílio pode-se evidenciar essa não objetualidade legítima do utensílio mesmo.

Na essência referencial do utensílio está em jogo a ideia de totalidade. *Pertence ao modo de estar descoberto do utensílio que a ele previamente seja descerrada⁴⁴ uma totalidade, em vista da qual ele vem ao encontro enquanto utensílio.* Pode-se chamar de totalidade utensiliar o “contexto de uso”, sob a condição de que “contexto” não significa o: “[...] fato de que uma coisa se determina incessantemente por outra, mas no fato de tudo [cada coisa] estar respectivamente referida ao todo [...]”, e certamente, não de qualquer modo, mas “[...] mostrando uma referência a ele e devendo a essa referencialidade seu ‘si mesmo’.” (Heidegger, 2009, p. 80). “Contexto” não é um produto construído da soma de referências particulares; o “todo” (*Ganzem*) não tem o sentido de soma (*Summe*) (Heidegger, 2012a, p. 244). Totalidade remete à forma em que entes vem ao encontro. Nela vale que eles “contém” em si essa forma, e apenas por isso podem se fazer ente. A soma das “referências internas” entre utensílios não fazem compreensível o todo a que pertencem.

Portanto, a lida não tematiza nem este ou aquele utensílio, nem o todo utensiliar. Na verdade: “O peculiar do que está imediatamente à mão é como que

⁴⁴ Diferente do que Heidegger expressa na citação acima, a totalidade nunca está descoberta, se por “descoberta” compreendemos encontrado como ente.

retrair-se em sua manualidade, para justamente propriamente estar à mão.” (Heidegger, 2012a, p. 69). Referindo-se ao seu todo, o peculiar do utensílio não é saltar à vista, mas, retrair-se, *referir-se a outro a partir de si*, não explicitar-se. Portanto, por um lado, referir *de algo a algo* diz: o referente não fica manifesto, e já o referido é “visado” de algum modo no comportamento correspondente (Figal, 2005, p. 74). Jamais o referido está explicitamente tematizado. Se é fundamental ao utensílio a transparência no retraimento, não será legítimo *conhecer* utensílios: “O modo de ser deste ente [utensílio] é a manualidade. Ela não pode (*darf*) ser compreendida como puro caráter de apreensão [...]”, mas pode apenas - dirá o filósofo em uma nota nesta passagem - ser compreendido como *caráter de encontro* (Heidegger, 2012a, p. 71). De nenhum modo pode-se exigir da análise da utensiliaridade a *apreensão do utensílio*⁴⁵. Isso precisamente nos leva à questão: o que é imediatamente encontrado? O que a lida ocupada tem imediatamente em vista? Como pode o ser-aí compreender a ideia de um “todo” sem estar condicionado a soma de “utensílios individuais encontrados”? E ademais, o que delimita a compreensão de cada todo particular? Dirá Heidegger:

Aquilo junto a que a lida cotidiana se detém imediatamente não são também os próprios utensílios, mas a obra, o que à cada vez tem de ser produzido (*Herzstellende*), esse é o que primariamente ocupa, e por isso, também está à mão. A obra sustenta a totalidade referencial, no interior da qual vem ao encontro o utensílio. A obra a ser produzida como *isto para que* serve o martelo, a plaina, a agulha, tem, por sua vez, o modo de ser do utensílio. O sapato a ser produzido é para calçar, o relógio pronto é para ver o tempo. A obra primariamente encontrada na lida ocupada – a que se encontra em trabalho – à cada vez já deixa encontrar consigo, em sua empregabilidade essencial, isto para que remete *sua* empregabilidade. (Heidegger, 2012a, p. 70)

A totalidade referencial está sustentada pela obra a ser produzida na lida ocupada. E, primeiro lugar, há de se notar que “obra” (*Werk*) guarda um duplo sentido. Como mostra Figal (2005, p. 71) obra pode indicar simplesmente o ente real/efetivo produzido a partir de um saber técnico ou pode indicar um fazer produtivo em que se põe em jogo uma habilidade (uma técnica). No entanto,

⁴⁵ Daí surgem posições como a de Harman Graham (cf. *Tool-Being*, Graham, 2002) segundo a qual não se pode em sentido estrito conhecer o que são os utensílios. Isso não significa, porém, como o intérprete defende, que utensílios são de outro mundo (*otherworldly*) (Graham, 2002, p. 5); que não se deixem apreender não significa que não se deixem encontrar e experienciar.

ainda diz o intérprete, para pensar a dinâmica da lida utensiliar, Heidegger percebe que o que vem imediatamente ao encontro não é a obra enquanto o ente real, mas enquanto *a obra há de ser produzida (herzustellende Werk)*. Para esclarecer a lida ocupada, não importa propriamente o ente efetivado na produção, mas a referência a ele *operante* em cada caso. Aquilo que há de ser produzido também tem o modo de ser da utensiliaridade (Heidegger, 2012a, p. 70). Por isso, também a obra mantém, de seu modo, o caráter essencial de transparência, embora não seja ela [a obra] um utensílio entre outros. Depreende-se disso que o sentido de “obra” aqui deve ser compreendido de modo tão amplo quanto a ideia de manualidade. Se utensílios são tudo que vem ao encontro para o uso, “obrar” não é algo ocasional à atividade da lida, não é um comportamento que vez ou outra o ser-aí pode decidir assumir, e nem algo privado a “oficinas”. O utensílio e a obra tomam parte de modo fundamental *na* multiplicidade referencial, na totalidade que perfaz mundo, no ser-no-mundo cotidiano como tal. De um modo ou de outro, nosso ser-aí sempre está inserido em uma “obra a ser produzida”.

Se, por um lado, referências entre utensílios não podem tornar compreensível o todo referencial, por outro, este se torna compreensível a partir da referência desses à *obra* a qual pertencem. Pertencendo à obra, o utensílio então *pode* tornar-se não-manifesto. Isto pode ser intuído, de início, dizendo: o utensílio vem ao encontro em vista da obra a ser produzida, ao trabalho no qual está “atrelado”, de sorte que este responde a *para que (Wozu)* serve um utensílio (Heidegger, 2012a, p. 70). Dito de um modo formal: se o utensílio é isto para que serve em uma dinâmica de produção, e se, a obra mobiliza a lida ocupacional, em última instância, utensílios servem para isto em vista do que a lida ocupacional está mobilizada. E se esse *para-que* é um determinante essencial mesmo do utensílio, então torna-se evidente porque ao mesmo tempo a obra pode sustentar um todo utensiliar: porque, por assim dizer, ela dá o lugar próprio a cada utensílio em sua lida imediata.

No entanto, a obra não está simplesmente aí, como algo a ser feito de modo indiferente. Há ainda, por conta da natureza de estar à mão da própria obra, uma referência de tal natureza que coloca o próprio obrar em virtude de um ente que *não* é um utensílio. É o que veremos mais adiante.

A manualidade foi apreendida com mais clareza a partir de seus aspectos de transparência e prévia totalidade compreendida. No modo de *descobrir*, que remete ao ser do ser-aí, podemos fixar a coerência entre esses aspectos. Como já sabemos, não nos é possível falar de uma lida ocupada que *visa, fixa e apreende*. Heidegger fala, por outro lado, de um “ver”, que segue ou persegue os *contextos* referenciais e não pode justamente “fixar” este ou aquele ente.

Nem o mais afiado mero *visar* (*Nur-noch-hinsehen*) destes ou daqueles “aspectos” das coisas pode descobrir o que está à mão. O olhar meramente “teorético” que visa as coisas dispensa a compreensão de manualidade. A lida de emprego e manejo não é, porém, cega, ela tem seu modo de ver, que orienta o manuseio e lhe dá a sua segurança específica. A lida com o utensílio subordina-se à multiplicidade de referência do “ser para”. A visão de um tal submeter-se (*Sichfügens*) é a *circunvisão*.

O circunver não significa um “ver periférico”, e nem um receber luminosidade e processar cognitivamente o arredor. Heidegger nos diz: “‘Ver’ não significa somente perceber com os olhos do corpo [...]”, todo descobrir é um ver, de sorte que, para o circunver que “[...] o significado existencial da visão só tem em conta aquela peculiaridade do ver que deixa encontrar, que deixa acessível, o ente em si mesmo não encoberto”. (Heidegger, 2012a, p. 147). O circunver deixa comparecer o ente na circundância: “[...] ele faz que o ente venha de encontro na proximidade (*Nahë*).”, no modo de um “[...] fornecer, dispor, trazer para a mão”. (Heidegger, 2012a, p. 105). Aquilo que a lida ocupada vê não é o ente presente diante dela, mas o todo referencial, e certamente em um golpe só. Ao tornar descoberto o que está à mão, o circunver conta com a prévia descoberta daquilo que Heidegger chama de *região* (*Gegend*); a partir desta, cada utensílio tem seu lugar próprio (Heidegger, 2012a, p. 103). Ou seja, o ver próprio à manualidade tem em vista o próprio mundo circundante. Ele não vê isto ou aquilo, em um apenas visar (*Nur-hinsehen*), mas ele vê o arredor, ele *circun-vê*. A manualidade, porque apenas “age”, não é “cega” (Heidegger, 2012a, p. 69). O ente não descobre-se apenas no ver teorético. O ser descobridor do ser-aí também pode descobrir no sentido de um “mero agir”. Apenas porque não vê o *subsistente*, não significa que não tenha um “ver próprio”.

No circunver, o comportamento pré-teórico orienta-se seguindo referências. Essa referência é transitiva, ele não explicita este ou aquele

utensílio. Porque as referências são essencialmente transitivas, o comportamento pode estar onticamente orientado mantendo-se junto do utensílio. Portanto, para dizer com mais precisão: a lida não se encontra orientada ao utensílio, mas, *por* ele. Foi o que vimos nos exemplos do sinal: “Ele [o sinal] mantém expressamente abertas as regiões empregadas no circunver, o respectivo o aonde algo pertence, aonde vai, de onde é trazido, onde é buscado.” (Heidegger, 2012a, p. 108). O ser-no-mundo encontra-se subordinado ao mundo, isto é, às constituintes referências da circundância. Compreendendo que o martelo é para pregar, não só o martelo ganha seu lugar próximo à oficina, mas o manuseio sabe para onde vai o utensílio. A função descobridora da circunvisão não só dá liberdade ao utensílio relativamente àquilo para que ele serve, pois ao mesmo tempo e de uma vez só dá ao próprio ser-aí enquanto ente orientação para seus comportamentos fáticos. Ele não toma orientação a partir deste ou daquele utensílio, mas a partir do todo utensiliar. Tudo isto, porém, em vista da prévia compreensão da *totalidade* das referências e em meio a elas: “O sobrever⁴⁶ circunvisivo (*das umsichtige Übersehen*) não *apreende* o que está à mão; na verdade ele ganha uma orientação no interior do mundo circundante.” (Heidegger, 2012a, p. 79).

O teor originário de mundo se deixa ver em um não estar manifesto. No entanto, para uma apreensão fenomenal, para *descrevê-lo* como tal, é necessário tê-lo de certo modo “presente”. É necessário uma visada fenomenológica ao mundo, uma tematização ontológica explícita, de certo, justamente não de qualquer modo, mas tal como a lida absorvida e engajada, pré-fenomenológica e ontologicamente pode também “tê-lo”. Heidegger pergunta: “Não tem o próprio ser-aí no círculo de sua imersão ocupada junto ao utensílio à mão uma possibilidade de ser, em que, *com* o ente intramundano da ocupação, sua mundanidade reluz de um certo modo?” (Heidegger, 2012a, p. 72). Heidegger *não procura por um vir ao encontro* de mundo, mas por um anunciar-se (*sich melden*), por um *reluzir* ou cintilar de mundo. Não haveria, em meio ao comportamento descobridor da lida ocupada, um *instante* no qual

⁴⁶ Heidegger traz o termo *Übersehen* ou *Übersicht* que significariam literalmente *sobrever* ou *sobrevisão*; traduzível também como *visão de conjunto*. O termo refere-se ao ver circunvisivo como aquele que subordina-se às referências conectadas porque nasce da compreensão da totalidade referencial (cf. Heidegger, 2012a, p. 359, ss.; p. 147, ss.).

mundo, através do intramundano, se desse a saber? Não topamos *em meio* à lida com o intramundano com alguma *notícia* de sua mundanidade?

Heidegger explora três possibilidades de ser-no-mundo nas quais o contexto referencial surge em alguma medida expresso: 1) a surpresa, no qual o encontrado – por alguma falha, defeito ou estrago - não pode realizar sua referência constitutiva de emprego e “[...] o utensílio encontra-se em uma certa privação de manualidade (*Unzuhandenheit*)” (Heidegger, 2012a, p. 72); 2) a importunação na qual algo vem ao encontro na condição de *faltante* (*das Fahlende*) e: “[...] absolutamente não ‘está à mão’.” (Heidegger, 2012a, p. 72) e 3) quando algo é encontrado, não faltando e nem falhando, mas fica como que “[...] ‘no caminho’ [...]”, torna visível uma “[...] *impertinência* do que imediata e previamente deve nos ocupar.” (Heidegger, 2012a, p. 74). Estes três modos de ser-no-mundo, embora performem uma certa *desmundanização* (Heidegger, 2012a, p. 75), não indicam uma lida necessariamente teórica e desengajada frente a esses entes encontrados: “[...] a subsistência que se anuncia ainda está ligada à manualidade do utensílio.” (Heidegger, 2012a, p. 74). O utensílio sai de seu retraimento, mas ainda surge em um contexto de uso: “[...] no não poder ser empregado para... a referência torna-se expressa. Certamente também não agora como estrutura ontológica, mas onticamente, para a circunvisão [...]”, ele não torna-se “[...] uma coisa ocorrente em qualquer lugar.” (Heidegger, 2012a, p. 74). Precisamente, acontece o contrário. Por exemplo: no emprego de um martelo muito leve, diz-se que ele não serve porque, *para* construir um edifício que traz uma madeira mais maciça, se precisa servir-se *de* um tipo específico de prego, *para* o qual este martelo não pode servir. Não necessariamente, porém, se detém-se em algum aspecto presente à vista do utensílio impertinente, mas, para dar prosseguimento à lida, em vista da obra a ser produzida, imediatamente se procura outro utensílio que sirva para o trabalho. O ser-no-mundo toma a orientação de escolher outro martelo, prego ou madeira, e nisto fica lida evidente em algum nível o *contexto referencial* ao qual esse utensílio pertence ou não (Heidegger, 2012a, p. 75).

O que os *modos deficientes* da lida ocupada mostram da mundanidade? Certamente neles: “O que reluz não é nenhum ente à mão e menos um *subsistente* [...]” (Heidegger, 2012a, p. 75) e sim o mundo circundante. Não vem

à tona algo estranho e alheio à lida propriamente dita, mas, “[...] o contexto da obra, o todo da ‘oficina de obras’, e com efeito, enquanto aquilo em que já sempre a ocupação está imergida.” (Heidegger, 2012a, p. 75). Os modos deficientes da lida ocupadas não mostram apenas algo que ocorre “nos” entes intramundanos, mas mostram um *redirecionamento do comportamento junto ao ente*. E de modo principal que “O *não anunciar-se de mundo* é a condição de possibilidade para que o ente à mão *não emerja (nichtheraustreten)* de sua não surpresa.” (Heidegger, 2012a, p. 75). Que um utensílio seja encontrado plena e apropriadamente na lida ocupada, significa um *não anunciar-se de mundo*, ao qual corresponde uma retração do utensílio. E quando um utensílio sai de sua retração, anuncia-se aí um mundo, mas não se mostra então outro intramundano, antes escondido pelo utensílio. Reponta aquilo que determina esse utensílio como tal, que *deu-se em favor do* utensílio, que primeiro lhe deu liberdade para ser.

No não anunciar-se de mundo fica evidente que à medida que o ser-no-mundo lida com e descobre o ente encontrado, o mundo descerrado não permanece *acessível* enquanto tal:

Ele [o mundo circundante] é no “aí”, antes de toda fixação e observação. Ele mesmo é inacessível à circunvisão, à medida que essa está sempre dirigida (*aufgeht*) ao ente e, no entanto, [mundo] está cada vez já descerrado em favor (*für*) da circunvisão. (Heidegger, 2012a, p. 76)

Aquilo em vista de que se dá acesso a um ente não é por sua vez propriamente acessível como ente. É condição necessária para que mundo dê liberdade ao ente intramundano que ele mesmo permaneça encoberto, em favor da circunvisão descobridora. No início e na maioria das vezes, não se encontra nada de mundo ao procurá-lo junto ao intramundano, e no entanto, quando “reluz” *no* intramundano, aparece como aquilo que sempre já esteve aí.

Heidegger nos diz:

Se o mundo, porém, em um certo modo pode reluzir, ele deve em geral ser descerrado. Com a acessibilidade do ente intramundano à mão, em favor da ocupação circunvisiva, mundo é à cada vez já pré-descerrado. Por isso, mundo é algo ‘em que’ o ser-aí como ente à cada vez já *era (war)*, ao qual unicamente pode retornar em cada chegada (*Hinkommen*) em algum nível expressa. (Heidegger, 2012a, p. 76).

A última sentença desse trecho mostra: mundo não só mostra-se como aquilo que, orientando, *precede* cada ser-aí, mas também como aquilo a que o ser-aí, retornando, *procede*. Existindo, o ser-aí não só sempre já *esteve* em seu mundo, também aí ele sempre *será*. Com isso se mostra com clareza a ideia segundo a qual *mundo é o horizonte fático* do ser-aí. De que modo, porém, tudo isso pode ser possível no fenômeno da referência? Como pode a compreensão da manualidade, por exemplo, dizer algo a respeito do ser do *ser-aí*?

Referencialidade é o traço básico, mas formal, da mundanidade do utensílio à mão. Nela torna-se visível o modo de vir ao encontro do ente passível de uso, ou melhor, torna-se visível aquilo que faz algo *ser* passível de uso. No entanto, os vestígios evidenciados tornam mais urgente a questão pela *recondução* da referência dos utensílios para o ser do ser-aí, isto é, para a existencialidade. No segundo capítulo, vimos que há uma referência *entre* mundo e ser-aí, que ser-no-mundo *marca* uma estrutura referencial entre ser-aí e mundo. Essa estrutura referencial foi expressa em termos de um *ressoar ou refletir* entre mundo e “si mesmo”. Em seguida, para apreender com mais precisão o caráter originário de mundo, perguntaremos pela *recondução* do ser do intramundano à mundanidade como tal.

3.4. O fenômeno da conformidade e a pergunta pela unidade dos contextos referenciais.

Se, por um lado, não é possível pensar o si próprio do ser-aí em sua existência sem levar em conta o intramundano ao qual ele se direciona, por outro lado, não há possibilidade de pensar as determinações ônticas dos utensílios fora de uma obra. Nos diz Heidegger (2012a): “Nomeamos como determinadas referências a serventia para, aplicabilidade a, serventia a, etc. O para-quê de uma serventia e de uma empregabilidade prefiguram cada vez a possível concretização da referência.” (p. 83). A serventia e a empregabilidade do utensílio delimitam-se no interior de uma obra. No entanto, que um utensílio tenha sua referência de emprego concretizada em um contexto, não significa que esteja presente no próprio ente alguma propriedade constatável: “[...] o ‘mostrar’ do sinal, o ‘martelar’ do martelo não são propriedades do ente.” (Heidegger, 2012a, p. 83). Assim como não há nenhuma determinação prévia

relativa ao si mesmo do ser-aí, as referências utensiliares não são dadas de antemão, pois também, por sua vez, dependem daquilo para que se realiza uma obra, dependem do elemento mobilizador da lida ocupada. A partir disto, porém, mostra-se: “O que está à mão tem no máximo (*allenfalls*) apropriações ou não inapropriações.” (Heidegger, 2012a, p. 83). Dado que toda referência perfaz-se em uma totalidade posta em jogo em uma dinâmica de lida, performada em um horizonte fático de mundo, não só não é possível pensar “um” utensílio, também não é possível pensar em nenhuma “*apropriação*” do utensílio que nele possa estar articulada fora dessa totalidade utensiliar. Fora de contextos, utensílios simplesmente não têm determinações ontológicas *relativas à sua manualidade* (Casanova, 2009, p. 85). A depender da obra a ser produzida, um mesmo martelo *pode* ser leve demais ou pesado demais: junto a um cinzel, com uma obra para produzir uma estátua esculpida cirurgicamente, um martelo leve é apropriado, e no entanto, ele pode tornar-se inapropriado (leve *demais*) nas tarefas da construção civil.

Esse ente torna-se como o que é, “ganha” suas apropriações, à medida que está conformado a um contexto. Isto mostra algo essencial à referencialidade do utensílio: ele não “é” por si mesmo. Essa ideia sumariza-se no conceito fenomenal chamado *conformidade*:

Que o ser do que está à mão tem a estrutura da referência diz: ele tem em si mesmo o caráter de *referencialidade*. O ente é descoberto em vista de que ele enquanto esse ente que é, está referido a algo. Ele tem *com* ele *junto* a algo sua conformidade. O caráter de ser do que está à mão é a *conformidade* (*Bewandtnis*). Na conformidade reside: deixar conformar-se com algo junto a algo. A remissão do “com... junto a...” deverá ser indicada através do termo referência. (Heidegger, 2012a, p. 84)

Como se vê aqui, conformidade é um conceito fundamental para a exposição da mundanidade do mundo. Nela transparece que a referencialidade utensiliar não designa uma “relação” qualquer, mas uma remissão (*Bezug*), um “referir” consumado no comportamento (na vivência) *concreto e apropriador*, mas também, encoberto *para* esse comportamento. Conformidade expressa um caráter *ontológico* da manualidade. Portanto, conformar-se não indica um estado casual, no qual vez ou outra utensílios podem ser encontrados: “[...] é a determinação *ontológica* do ser desse ente, não um enunciado ôntico sobre o

ente.” (Heidegger, 2012a, p. 84). Ela remete ao dar liberdade de mundo: “Conformidade é o ser do ente intramundano, ao qual a cada vez já imediatamente é dado liberdade.” (Heidegger, 2012a, p. 84). Toda conformação é um deixar conformar, e todo deixar conformar é um dar liberdade, isto é, um *deixar ser*: “O deixar conformar-se nós compreendemos existencialmente como um deixar-‘ser’. Sobre seu fundamento, o utensílio é ser encontrado para a circunvisão *como o que* ele é.” (Heidegger, 2012a, p. 354). Por isso, deixar-conformar não é uma referência entre outras, nem uma totalidade referencial específica, menos ainda um utensílio encontrável, mas o *modo* em que o ser-aí dá liberdade ao intramundano que está à mão, em que este vem ao encontro. Nos indica Heidegger (2012a, p.85): o ser-aí não deixa dar-se uma conformidade vez ou outra, mas *sempre já* o deixou; exatamente por isso, de acordo com o sentido mais próprio da conformidade, a lida não precisa encontrar um subsistente *para* descobri-lo como passível de uso, mas esse é imediatamente descoberto como algo à mão.

O movimento anterior nos dá o ensejo de questionar: que sentido tem a remissão utensiliar frente ao fenômeno da conformidade? Heidegger exemplifica:

Aquilo junto a que se tem uma conformidade é aquilo para que algo serve, aquilo em que pode ser empregado. Aquilo para que algo serve pode de novo ter com algo sua conformidade; por exemplo *com* isto que nós por isso chamamos martelo, tem-se a conformidade junto ao martelar, com o martelar tem-se a conformidade junto a fixação e reforço, com este, junto ao proteger contra intempéries; este “é” em virtude de abrigar o ser-aí, isto é, em virtude da possibilidade de seu próprio ser. (Heidegger, 2012a, p. 84)

O sentido mesmo da referências utensiliares, antes indicada como remissão “de algo a algo”, está expresso de modo mais preciso na remissão “com algo junto a algo”. Diferentemente daquela, esta evidencia que a referencialidade de mundo não é simplesmente transitiva, mas *ela tem implicações no próprio ser do referido*. De que modo, porém, esse sentido de remissão pode ser interpretado na palavra *conformidade*? Uma nota sobre a tradução da palavra pode clarificar seu significado.

Como mostra Casanova (2018, p. 84), a palavra alemã *Bewandtnis* pode indicar: 1) que algo tem um encaixe, que entra em uma conexão; 2) o traço característico, a qualidade de alguma coisa; 3) quando compõe a expressão *bewenden lassen*, significa dar-se ou deixar por satisfeito. O termo “conformidade” vem expressar, assim, que utensílios, de acordo com sua referencialidade e transitividade, tornam-se como o que são à medida que conectam-se a um todo, e que nisso satisfazem o exigido e ganham suas qualidades características. O que está à mão ganha sua forma à medida que tem consigo algo junto a algo. Isto diz que ele tem seu *para-isto* junto a algo. Mas isto *para que* algo está à mão determina o utensílio *em si* (Heidegger, 2012a, p. 71). Portanto, *à medida que pode remeter ao outro, o que está à mão pode retornar a si próprio como tal*⁴⁷, apenas envolvido pelo todo utensiliar, o utensílio pode retornar a si, ser como o que é. Mas isto diz que ele tem *consigo* seu entorno/envolvimento junto a algo (mundo circundante, mundo do entorno). Esse retornar a si, porém, acontece de tal modo que é característico do ser-aí descobridor “[...] já-sempre-ter-deixado-dar-uma conformidade [...]” (Heidegger, 2012a, p. 85). E isto diz, portanto, que o *primário* modo de vir ao encontro do intramundano é a conformidade. O utensílio não está de repente presente por si, fixado como algo que ocorre, e então lhe é dada a ocasião para entrar em uma conformidade. No limite, isto mostra, por exemplo, que o encontro primário com um martelo *enquanto* martelo nunca se dá senão junto do prego, e com estes junto a uma obra, etc.

Em seguida, Heidegger nos diz:

A conformidade mesma enquanto o ser do que está à mão é à cada vez descoberta apenas sobre o fundamento de um prévio estar descoberto de uma totalidade conformativa. [...] Essa totalidade conformativa previamente descoberta abriga (*birgt*) em si uma remissão ontológica ao mundo. (Heidegger, 2012a, p. 85)

⁴⁷ Como nota Escudero (2016, p. 152), as línguas latinas aproximam-se do verbo alemão *wenden* nas palavras “tornar” e “volver”. Emmanuel Martineau, por exemplo, traduz “*Bewandtnis*” para o francês pelos termos *tournure* e *retourne*. (Cf. Martin Heidegger. *L'Être et le temps*. Traduction française par Emmanuel Martineau, Édition numérique hors-commerce, 1985, em especial p. 341-342.)

Com esse passo, a descrição fenomenológica de mundo chega ao conceito de conformidade. Este, portanto, indica o modo *como* um ente em geral pode tornar-se intramundano. Por outro lado, é inerente ao mundo a ideia de totalidade. Mundo dá-se como totalidade do ente. Daí que a totalidade conformativa delimita *qual* entorno há: “*Qual* conformidade tem algo à mão, isto é prelineado a partir da totalidade conformativa.” (Heidegger, 2012a, p. 84). No entanto, de modo semelhante ao que já vimos, totalidade conformativa não identifica-se com uma soma sucessiva das ligações entre tudo que pode ser o caso, como que fazendo assim um sucessivo “vir um junto de outro”. Julgamos que para Heidegger não está em questão pensar simplesmente a *junção* de algo *com* algo. Inversamente, só podemos juntar sucessivamente “um” e “outro” porque estes já estão conformados a uma totalidade referencial que está previamente compreendida.

O que significa a prévia compreensão de uma totalidade conformativa? Certamente diríamos que em um todo utensiliar encontramos múltiplos utensílios e uma multiplicidade referencial compreendida não tematicamente. Na análise dos modos deficientes de lida vimos que utensílios vêm ao encontro com tamanha mútua pertinência que a própria lida é perturbada ao encontrar um utensílio que imediatamente não cabe à obra. Porém, como e quando decidiu-se qual utensílio é o cabível em cada caso e em cada obra? Não só não há uma única ordem, porque cada lida ocupada tem *sua* singular totalidade, mas de igual modo não se pode “deduzi-la” a partir deste ou daquele utensílio. Desde onde vem a unidade que, de modo imediato, pleno e transparente, não só dá liberdade aos intramundanos, mas, por assim dizer, dá a cada qual seu pertencimento? De nenhum intramundano. De fato, parece-nos, por um lado, que Heidegger aponta com a totalidade conformativa para aquilo desde o que cada utensílio tem seu pertencimento em um dado contexto. Ele exemplifica:

A totalidade conformativa que, por exemplo, constitui o que está à mão em sua manualidade em uma oficina (*Werkstatt*) é mais “anterior” do que o utensílio individual, tal como a manualidade de uma fazenda, com todos seus apetrechos e instalações. (Heidegger, 2012a, p. 84)

A totalidade conformativa “precede” cada utensílio que tem aí uma conformação. No entanto, no exemplo de Heidegger, isso não significa que uma fazenda, seja resultado da soma dos utensílios que a ela pertencem (casa de fazenda, celeiro, galinheiro, etc.). Por outro lado, diríamos, não faria sentido nenhum que na fazenda houvesse, por exemplo, um arranha-céu de escritórios, não porque seja impossível construir fisicamente algo do tipo no pátio da fazenda, mas porque simplesmente um arranha-céu não se conformaria à dinâmica ocupacional própria da fazenda, não teria algo junto ao que se conformar com uma obra de, por exemplo, pecuária ou agricultura - *nada em uma fazenda envolve um arranha-céu*. Neste sentido, Heidegger afirma algo muito simples: que na lida ocupada os utensílios não estão postos um ao lado do outro desordenadamente, mas cada um tem um “lugar”⁴⁸, desde uma ordem que obedece ao contexto de serventia de cada caso. A prévia *compreensão* dessa “ordem” significa o “dar-liberdade” relativo ao ser-aí: “A partir do junto-a-quê (*Wobei*) do deixar conformar é dado liberdade ao com-quê (*Womit*) da conformidade.” (Heidegger, 2012a, p. 85). Se algo não cabe como possível de ser junto a algo, então simplesmente não cabe a esse contexto.

No entanto, Heidegger nos diz que a totalidade conformativa *abriga* uma remissão ao mundo. Portanto, não é, como tal, o próprio mundo. Por sua vez, a obra a ser produzida pode carregar a totalidade das referências, mas não pode ela mesma originar ou ordenar a totalidade. Isso se vê até mesmo porque a própria obra, uma vez que possui também sentido de manualidade, também remete-se a algo. Podemos, não obstante, acompanhando as remissões da totalidade conformativa ganhar alguma intuição relativamente ao mundo como tal? Os contextos referenciais de mundo não carecem, por assim dizer, de um centro gravitacional em vista do qual há as respectiva ordem e unidade do intramundano? Heidegger nos diz

A totalidade conformativa ela mesma, porém, retrocede por fim a um para-que, junto ao qual não tem-se *nenhuma* conformidade, que ele mesmo não é ao modo de ser à mão no interior de um mundo, mas [sim a um] ente, cujo ser é determinado como ser-no-mundo, a cuja constituição de ser pertence a própria mundanidade. Esse para-quê primário não é

⁴⁸ Não como espaço geométrico, mas proximidade e afastamento da circundância. Conferir §22 (A espacialidade do à mão do interior do mundo), em Heidegger, 2012a, p. 104, ss.

nenhum para-isto como possível junto-a-quê de uma conformidade. O “para-quê” primário é um em-virtude-de. O “em-virtude-de” toca, porém, sempre ao ser do *ser-aí*, para o qual em seu ser essencialmente está em jogo seu próprio ser. (Heidegger, 2012a, p. 84)

Ao perguntar pela unidade da totalidade referencial, nos deparamos no “em-virtude-de” como o elemento mobilizador da lida ocupada. Ao perguntar pela “regra ordenadora” dos “para-quê” da obra, não somos remetidos nem a um ente intramundano, nem a uma obra a ser produzida. Não se está mais em questão apenas que o martelo tem consigo junto ao pregar sua conformidade, que o pregar, por sua vez, a tem consigo junto ao construir uma casa, etc., ao ponto de sermos remetidos à obra a ser produzida. A obra tem lugar enquanto algo a ser produzido em virtude do ser do *ser-aí*. Ao inserir o elemento do “em-virtude-de”, Heidegger ressalta o fato de que, para que tudo isso tenha lugar em uma lida ocupada, seria necessário fundamentalmente a compreensão *primária* do ser do *ser-aí*. Comportando-se direcionado ao utensílio e em meio à obra a se produzir, compreendendo em seu ser a respectiva manualidade, *o ser-aí tem em jogo uma referência a si próprio*. O próprio contexto referencial (mundo) torna-se compreendido em virtude do ser do próprio *ser-aí*; há em toda abertura de mundo uma essencial e primária referência ao ser do *ser-aí*, e ela diz que toda abertura realiza-se em virtude de si própria.

Estaria Heidegger propondo com isso uma espécie de solipsismo? Como poderia o *ser-aí*, ente em si mesmo destituído de um conteúdo direcional, em si mesmo indeterminado, compreender um mundo, no qual se encontra de antemão imerso, em virtude de *si* mesmo? Que tipo de “si mesmo” está em questão aqui? Servimo-nos de uma passagem no *Da essência do fundamento* para explicitar melhor ainda o que agora temos em mão. Essa passagem está contextualizada na já mencionada discussão em torno da transcendência do *ser-aí*. Nela lemos:

No ser deste ente está em jogo seu *poder-ser*. O *ser-aí* é de tal modo que existe *em-virtude-de-si-mesmo*. Se, porém, mundo é aquilo em cuja ultrapassagem a mesmidade primariamente matura, então ele se mostra como aquilo *em-vista-de-que* o *ser-aí* existe. O mundo tem o caráter fundamental do *em-vista-de...* e isto no sentido originário de que é ele que primeiramente oferece a possibilidade interna para cada “em-vista-de-ti”, “em-vista-dele”, etc. Aquilo em vista de que o *ser-aí* existe, porém, é

ele mesmo. A mundo pertence a mesmidade; mundo está essencialmente remetido ao ser-aí. (Heidegger, 1976, p. 53)

Mundo é aquilo que possibilita um “si mesmo”, porque, ao modo de um deixar-conformar, dá liberdade ao ente em virtude do ser do próprio ser-aí. Na primeira parte deste capítulo vimos na vivência apropriadora que no acontecimento do “mundar” há um ressoar entre mundo e ser-aí. Nesse ressoar se apropriam ser-aí e “mundo”. E nesse ressoar que *apropria*, o ser-aí encontra pela primeira vez um “si próprio”. Esse “mundar” como mundanidade do mundo está interpretado em termos de um deixar conformar uma totalidade de referências de uso. Na remissão do “em-virtude-de” transparece o caráter *apropriador* do ser-no-mundo como tal. Nele fica aparente que o ser-aí existente, lançando para si um mundo, tem em mãos *seu* poder-ser. Isto significa que “pôr” seu ser em jogo significa apropriar-se. Porque em última instância a totalidade conformativa (mundo) articula-se desde uma remissão do “em-virtude-de”, na lida ocupada, nosso ser-aí nunca pode ser indiferente a si próprio. O fenômeno de mundo é de tal modo compreendido em nosso ser, que não podemos, nos remetendo a ele, não nos remetermos de volta a nós mesmos. Mas se é essencial ao ser-aí um ser-no-mundo, não podemos existir sem nos remeter a um mundo. Logo, o ser-aí essencialmente existe remetido a si mesmo. Em boa medida, isto evidencia como o ser-aí *confunde-se* com esse contexto referencial.

Heidegger diz em *Ser e tempo*:

Compreendendo o mencionado contexto de remissões o ser-aí já se remeteu a algum *ser-para*, apreendido de modo expresso ou não expresso, a partir de um poder-ser, próprio ou impróprio, em virtude de qual ele mesmo é. [...] O ser-aí refere-se sempre já desde um em-virtude-de para um com-quê de uma conformidade, e isto diz, ele já sempre deixou, à medida que é, vir ao encontro o ente que está à mão. (Heidegger, 2012a, p. 86)

O ser-aí existe em virtude de si mesmo. Porque pertence ao descerramento de mundo o “em-virtude-de-si-mesmo”, compreender o contexto referencial significa compreender em algum nível de expressividade a “si mesmo”. Existindo, ele já encontrou a possibilidade de ser *um próprio*. Em virtude desse ser-próprio ele compreende também o ente intramundano encontrado. No entanto, não como projeção de uma perspectiva interna “subjéctiva” no “objeto”. Heidegger está mirando na abertura *do ente como tal*. Não podemos interpretar,

portanto, o “em-virtude-de” como se essa remissão justificasse aquela opinião, segundo qual, cada descobrimento é levado à cabo em vista de uma “perspectiva pessoal”. Que a totalidade conformativa, o mundo como tal, centre-se em uma remissão de “em-virtude-de-si-próprio”, isto: “[...] não guarda nenhuma afirmação egoístico-ôntica de um fim para um cego amor-próprio de cada homem fático.” (Heidegger, 1976, p. 53). Não há nenhum solipsismo, e no entanto, não se diz que não há um homem fático situado. Comportando-se de modo descobridor junto ao ente intramundano, nosso ser-aí não está *centrado* em “um” si mesmo, pois está *remetido a seu* contexto de remissões concretamente vivido. Em certo sentido ele “é” (vive) este contexto, e sobretudo, só pode se encontrar aí.

Mas como ele efetivamente se encontra? Que significa esse “lançar previamente”? Como podemos compreender adequadamente o “em-virtude-de”, sem cair em mal subjetivismo? Em-virtude-de significa descerramento de mundo. Ele é, por assim dizer, o centro de gravidade do contexto referencial. Nele, no entanto, não encontramos nenhuma conformidade prelineada, apenas a abertura de mundo como tal. Para clarificar esse fenômeno, parece-nos necessária uma análise mais detalhada do fenômeno da compreensão.

Heidegger diz:

Que o ser-aí, existindo, é seu aí, portanto, diz: mundo é “aí”; seu *ser-aí* é o ser-em. E esse [mundo] é ao mesmo tempo “aí” e com efeito como aquilo em virtude de que o ser-aí é. No em-virtude-de o ser-no-mundo existente como tal é descerrado, tal descerramento foi nomeado compreender. No compreender do em-virtude-de está concomitantemente descerrada a significância. O descerramento do compreender encontra com igual originariedade, como abertura do em-virtude-de e da significância, o pleno ser-no-mundo. Significância é aquilo em vista de que mundo é descerrado enquanto tal. E que em-virtude-de e significância sejam descerrada no ser-aí diz: ser-aí, enquanto ser-no-mundo, é ente que tem a si mesmo em jogo (*um es selbst geht*). (Heidegger, 2012a, p. 143)

O trecho está em estreita ligação com o §18 como um todo⁴⁹. Inicialmente posterguemos a tese de que significância é aquilo em vista de que mundo é descerrado como tal. Por enquanto perseguiremos o seguinte vestígio: compreendendo mundo, o ser-aí remeteu-se em algum nível a algum “poder-ser” em virtude do qual ele é (Heidegger, 2012a, p. 86). Que significa esse “poder-ser”? E como ele remete ao ser-no-mundo próprio? No §31, Heidegger diz: “No

⁴⁹ Não à toa, Heidegger aqui faz uma nota de rodapé referindo ao §18.

compreender reside o modo de ser existencial do ser-aí como poder-ser.” (Heidegger, 2012a, p. 143). Possibilidade *de* ser não significa a “[...] possibilidade lógica vazia como da contingência [...]”, isto é, o existencial “poder-ser” diferencia-se da possibilidade como categoria do subsistente, que indica um *ainda não efetivo e nunca necessário* (Heidegger, 2012a, p. 144). A possibilidade de ser *do* ser-aí, por outro lado, diz: [...] o ser-aí é ser possível para ser responsável por si mesmo, é de ponta a ponta *possibilidade lançada*.” (Heidegger, 2012a, p. 144). E, no entanto, o “si mesmo” pelo qual o ser-aí é responsável, não é um “sujeito”, desarticulado do ente intramundano encontrado. Aquilo pelo que o ser-aí é responsável é seu próprio “aí”.

Por isso, Heidegger nos diz:

Como poder-ser o ser-em é à cada vez poder-ser-no-mundo. Esse não apenas descerrado *qua* mundo enquanto possível significância, mas o próprio dar liberdade do intramundano dá liberdade a esse ente em vista de *suas* possibilidades. O que está à mão é enquanto tal descoberto em sua *utilizabilidade*, *empregabilidade*, *portabilidade*. A totalidade conformativa revela-se como o todo categorial de uma *possibilidade* de contexto do que está à mão. (Heidegger, 2012a, p. 144).

No primeiro capítulo aprendemos que a questão do ser busca o sentido, aquilo em que se sustenta uma compreensão de ser, no horizonte da diferença entre ser e ente. Ao compreender ser e mundo, o ser-aí descobre o ente. Esse “entra” no mundo; ele é encontrado, experienciado. No poder-ser do ser-aí, o que está em jogo remete originariamente à possibilidade de descobrir o ente *como* ente (Heidegger, 2012a, p. 149, ss.). Compreendendo, isto é, afetado por sentido, o ser-aí deixa, isto é, dá a ocasião para o ente tornar-se articulado em seu ser. Encontrando-se afetado por um sentido de ser, o ser-aí encontrou a si mesmo em uma possibilidade “*de*”⁵⁰ ser. Essa situação-possibilidade de estar afetado por um sentido está em algum grau *apropriada*. O ser-aí pode estar expressamente articulado ou não relativamente a sua possibilidade própria. Comportando-se direcionado ao ente intramundano, o ser-aí pode ou não pôr-se diante daquilo em virtude de que o ente é descoberto, da possibilidade de ser do ente.

⁵⁰ Possibilidade *de* ser: ser fazendo-“se” possível; acessibilidade do ente como ente na totalidade. Não um sujeito responsável pelo por “atos”, mas ser responsável por *seu* “aí”.

Isto é característico do compreender como *projetar* dessas possibilidades: “[...] como ser-aí, ele já sempre se projetou e se projeta enquanto é. (Heidegger, 2012a, p. 145). Projeto (*Entwurf*) significa o lançar das possibilidades próprias do ser-aí como ser-no-mundo, mas de tal forma que: “O caráter de projeto do compreender significa, além disso, que as possibilidades, aquilo em vista de que das possibilidades, não é ele mesmo tematicamente apreendido.” (Heidegger, 2012a, p. 145). Que, por exemplo, o ser do intramundano à mão, a manualidade, esteja lançada previamente em um compreender, significa que já *veio* ao encontro um ente com esse modo de ser no interior de mundo. *O ente à mão está descoberto de modo articulado com sua descerrada manualidade, sem que essa articulação e essa manualidade mesma tivessem de ser tematizadas, instauradas em uma “cognição”*. De início e na maioria das vezes, como sabemos, o ser-aí existe de modo não temático e absorvido na lida ocupada, e mais, não existe a partir da possibilidade mesma em virtude da qual ele dá liberdade ao intramundano:

O compreender *pode* se estabelecer primariamente no descerramento de mundo, isto é, o ser-aí pode de início e na maioria das vezes compreender a partir de seu mundo. Ou, porém, o compreender lança-se primariamente no em-virtude-de, isto é, o ser-aí existe como si mesmo. O compreender ou é próprio, surgindo do próprio si mesmo como tal, ou impróprio. O “im” não diz que se desprenda de seu si mesmo e que ele “só” compreenda mundo. Mundo pertence ao seu ser-si-mesmo como ser-no-mundo. (Heidegger, 2012a, p. 146)

No *projeto* das possibilidades contextuais (projeto de mundo) ressalta-se a originariedade deste horizonte. No entanto, de igual modo, no mundo reside a possibilidade de uma existência imprópria. De fato, qualquer que seja o modo em que o ser-aí esteja remetido ao seu mundo, ele *tem de estar* remetido a si mesmo. Portanto, “impróprio” significa uma apropriação de si a partir do “outro”⁵¹. O caráter projetivo do compreender mostra que o ser-aí não precisa estar remetido a si mesmo *a partir de* si mesmo. No entanto, uma existência “própria” significa aquela cujo projeto descerra com vistas ao ser em virtude do qual o ser-

⁵¹ Um indício que tornar-se-ia mais bem elucidado a partir do fenômeno do ser-com, do mundo compartilhado e, portanto, do ser em virtude do “outro” (cf. Heidegger, 2012a, p. 123). No cotidiano, o “outro” ao qual o ser-aí está remetido é o impessoal, ninguém em particular e todo o mundo. “[...] Toda precedência é silenciosamente posta de lado. Todo originário, da noite para o dia, torna-se desbastado como há muito conhecido. O batalhado torna-se facilitado. Todo segredo perde sua força.” (Heidegger, 2012a, p. 127).

aí existe; este, por sua vez, lhe é concedido precisamente por seu mundo. Exatamente por isso, uma existência própria não significa uma existência destituída de mundo, uma existência que nega “seu” mundo, e volta para um “si mesmo” isolado, abstraído; uma existência própria é aquela que se apropria *radicalmente* de seu mundo. Mundo é de tal modo originário que dele surge a possibilidade de um ser próprio *ou* impróprio do ser-aí.

Por fim, diz Heidegger: “No ser projetado de seu ser em direção ao em-virtude-de e em unidade com a significância (mundo) reside o descerramento do ser em geral.” (Heidegger, 2012a, p. 148). Existindo, o “aí” do ser-aí inaugura-se desde um projeto de mundo, desde a compreensão da *significância* e da “remissão” do em-virtude-de. A unidade da totalidade conformativa reside na “remissão” do “em-virtude-de-si-mesmo”, mas o mundo ele mesmo não é nenhuma “remissão”, mas aquilo em vista de que se descerra algo assim como “remissão”. É aí que nos deparamos com a ideia segundo a qual *significância* é aquilo *em vista de que* o mundo (a totalidade das remissões) é descerrado ou compreendido. Portanto, o *conceito* de mundanidade precisa também ser conquistado do fenômeno da significância.

3.5. A significância como modo primário de abertura de mundo.

Neste passo final de nosso texto, cabe-nos falar a respeito de mundo como significância. No entanto, diferente do que até aqui nos foi exigido, não há algum conceito propriamente novo, ainda não tematizado, para ser apresentado. Também não cabe-nos “explicar” algum fenômeno. Se bem que de modo não expresso, ao falar da lida ocupada, isto é, dos contextos referenciais, do mundo como totalidade utensiliar, do encontro imediato e absorvido no mundo, já viemos mirando no fenômeno da significância. Devemos agora, com efeito, *reconhecer* que, até aqui, sempre esteve em jogo a significância de mundo. O que Heidegger nos diz, em *Ser e tempo*, da significância?

O compreender [...] mantém as referidas remissões (*Bezüge*) em um prévio descerramento. No manter-se em familiaridade com tais remissões, o compreender as dispõe como aquilo em que seu referir se move. O compreender deixa-se remeter nessas e dessas remissões. O caráter de remissão dessas remissões do referir apreendemos como *signi-ficar* (*be-deuten*). Na

familiaridade com essas remissões o ser-aí “significa” para si mesmo, dá a compreender originariamente para si seu ser e seu poder ser, no que diz respeito a seu ser-no-mundo. O em-virtude-de significa um para-quê, esse significa um para-isto, este significa um junto-a-quê do deixar-conformar, esse significa um com-o-que da conformidade. Essas remissões estão prendidas entre si como totalidade originária, elas são o que são como esse significar em que o ser-aí previamente dá a si mesmo a se compreender relativo a seu ser-no-mundo. O todo remissional (*Bezugsganze*) desse significar nós nomeamos a *significância*. Ela é o que perfaz a estrutura de mundo, aquilo em que o ser-aí enquanto tal à cada vez é. (Heidegger, 2012a, p. 87).

A explicitação da significância basicamente restringe-se a este trecho citado; uma elucidação extremamente concisa, como também assinala Figal (2005, p. 85). A primeira coisa a se notar é que, embora ainda tenhamos em mãos mundo como totalidade de referências, a significância não designa uma referência “a mais” na totalidade conformativa. Ademais, uma vez que a significância não surge no descobrir, relativo ao ente intramundano, mas no descerrar, relativo ao ser-aí compreensivo, não está em jogo *primariamente* nenhum ente possível de descoberta, mas o próprio poder-ser do ser-aí. Em verdade, ao trazer o elemento significativo, Heidegger está querendo antes de qualquer coisa mostrar que, o modo de acesso imediato a “referências” e o modo de lidar correspondente com utensílios, acontece como manter se em familiaridade com um “significar”. Este “significar” quer precisamente ser o *caráter remissional (Bezugscharakter)* das referências já explicitadas. O que significa propriamente que referências são *remissões significativas*? Em *Prolegômenos* (1925) Heidegger nos diz:

O título ‘referência’ quer dizer um conceito formal, isto é, há diferentes sentidos de referência, cada vez desformalizados⁵² (*entformalisiert*). A referência que temos em vista enquanto momento estrutural do encontro de mundo, indicamos apenas mais precisamente como “*significar*”. (Heidegger, 1979, p. 274).

⁵² O conceito de desformalização (*Entformalisierung*) já é mencionado por Heidegger no §7 de *Ser e tempo*, e mesmo antes disto já era um importante conceito para a fenomenologia de Husserl. De acordo com Hopkins, para Husserl, há desformalização quando verdades ou formas lógicas vazias são preenchidas com uma evidência intuída. Em ambos, o conceito tem ligação direta com o que em seguida mencionaremos como *indicação formal*. Se, para Husserl, desformalização tem sentido cognitivo, para Heidegger, tem sentido ontológico-existencial. (cf. Hopkins, B. C. Deformalization and Phenomenon in Husserl and Heidegger. Em: *Contributions To Phenomenology*. 49–69, 2011)

Significar é um referir desformalizado. Vimos de modo provisório a partir do §17 (Referencia e Sinal) que referências podem se tornar universalmente entendidas como “relações”. Em 1925 Heidegger nos diz: “Sinais, referências, significados são todos relações; mas justamente por ser o mais formal e universal, o fenômeno da relação *não é* a origem desses fenômenos [...]”, sendo que, “origem”, significa aqui: “[...] aquilo desde onde podem se tornar compreendidas as relações que constroem (*Aufbauverhältnisse*) suas respectivas estruturas.” (Heidegger, 1988, p. 279). Do mesmo modo, se o “significar” é um referir “desformalizado”, isso *pode* mostrar que o referir só se torne compreensível como tal em um “significar”. Portanto, para compreender o caráter significativo do referir valem as seguintes questões: com vistas ao quê um referir se torna desformalizado? Que significa para Heidegger (para sua fenomenologia) “formal? O que significa de qualquer modo uma “remissão”?

Não é desconhecido entre intérpretes de Heidegger, como Escudero (2020, p. 16, ss.), que em cursos e preleções anteriores a *Ser e tempo*⁵³, Heidegger mirava em apreender o fenômeno da vida sem distorcê-lo, e isto significa, sem objetificá-la. Como assinala esse intérprete, a tarefa da filosofia seria recobrar as “relações primárias” entre mundo e vida, tal como se dão imediatamente em um âmbito pré-teorético. Essas “relações vivas”, no entanto, não se deixariam definir de modo “objetivo”, isto é, não poderiam ser encerradas em definições genéricas, mas *poderiam ser formalmente indicadas*.

Indícios ou indicativos formais são, como formula Reis (2001), aquilo de mais específico na fenomenologia hermenêutica de Heidegger e a única forma possível de enunciados genuinamente filosóficos (filosofia *como* ciência originária da vida). Eles são um passo metódico decisivo na pesquisa fenomenológica de Heidegger. Como aponta Dahlstrom (1994, p. 781), aquilo a que deve mirar a filosofia, com seus indícios formais, não são tanto os “objetos” (entes), mas as determinações que emergem do modo como se os “tem”, isto é, do modo em que eles se tornam acessíveis. Esses, porém, são extraídos dos próprios comportamentos relativos aos quais “se” mantém um ente. Embora, de

⁵³ Por exemplo: *A ideia de filosofia e o problema da visão de mundo* (1919); *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1919-1920); *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles* (1920-19210).

início e na maioria das vezes, tais indícios são eles mesmos *inaccessíveis para* os comportamentos. Daí que a filosofia teria de realizar ou consumir (ou mais precisamente, re-consumar) aquele originário e não-temático ‘ter’, de tal modo a apropriar-se dele explicitamente.” (Dahlstrom, p.782). Isso se confundiria, em última instância, na exposição da própria estrutura intencional das vivências (dos comportamentos) e na tarefa de extrair, dos próprios comportamentos, suas “formas relacionais” inerentes. Para isso, porém, indícios formais não *entregariam* nenhum objeto propriamente dito, mas, precisamente teriam “apenas” de *apontar*:

Enquanto indicativa, a definição [filosófica] é de tal modo caracterizada que precisamente não dá o objeto a ser definido plena e propriamente, mas apenas o indica, enquanto autenticamente indicativa, porém, a dispõe (*vorgibt*) de maneira precisamente principal. (Heidegger, 1994, p. 32, trad. nossa).

O que significa de maneira “principal”? E como poderia uma indicação trazer à tona algo de originário do comportamento? Principal, originário, fundamental, são termos que, aqui, para Heidegger, remetem à própria vida. No entanto, como se sabe, não podemos fixar na vida nenhum tipo de “conteúdo”, porque isto sempre depende da concretização da vida em cada caso. Por isso, o “conteúdo formal” das indicações: “[...] é um conter (*Gehalt*) que refere às indicações da direção, que predelineia o caminho [...]” (Heidegger, 1995, p. 34). O “formal” das definições filosóficas desempenha uma função proibitiva: dizendo o que *não* é o caso, elas orientam a direção do olhar fenomenal *para dentro* do fenômeno, impedindo assim uma reificação dele (Heidegger, 1995, p. 142). Indicações formais, portanto, retornam os olhos para o próprio e respectivo comportamento que *já está* sendo vivido. Cabe ver *no* comportamento autêntico isto a que se está apontando. E isto significa que todos os “enunciados filosóficos” em última instância só podem ser propriamente vividos. Com isso, a filosofia se tornaria a ciência mais *concreta* de todas.

Este esforço, no entanto, confunde-se propriamente com uma análise pormenorizada dos próprios comportamentos intencionais-descobridores (Heidegger, p. 52, ss.). Heidegger, como aponta Kisiel (1995, p. 122) estabelece em quatro indicadores o sentido relacional-transitivo do *fluxo* das vivências. Toda “vivência”, comportamento, e em última instância, todo ser-no-mundo, se deixa

ver em termos de seu: sentido de acesso ou remissivo (*Bezugssin*), sentido de continência (*Gehaltssin*), sentido de realização (*Vollzugssin*) e sentido de temporalização (*Zeitigungssin*).

Como tivemos já a oportunidade de ver, o comportamento intencional possui em si, ele carrega em si uma transitividade, um comportar-se com algo. O comportamento: “É apreensível com vistas à remissão, questionável com vistas ao sentido de direção da remissão [...]” (Heidegger, 1994, p. 53). Na medida em que se questiona e se visa essa transitividade, esse *modo* de estar relacionado a algo, tem-se o que Heidegger chama de sentido remissivo do comportar-se. Concordamos com Dahlstrom (2013, p. 198) quando assinala que o modo em que um comportamento está remetido a algo também é o modo em que lhe está garantido o *acesso* a este algo. Com isto em vista, torna-se um pouco mais claro o que Heidegger quer indicar, em *Ser e tempo*, definindo o *significar* como um caráter de remissão (*Bezugscharakter*). Os comportamentos direcionados aos utensílios possuem em si mesmos uma *significância*, no que toca ao *modo de acesso* e ao *modo de estar remetido* ao que está à mão. Ao lado disto, também lemos em *Interpretações*, que: “Com a significância é indicado como um objeto está na vida, desde seu sentido fundamental de conteúdo, como ele se mantêm e se comporta em um mundo e como um mundo. (Heidegger, 1994, p. 92). *Significância* não diz apenas o *modo* em que algo torna-se acessível, mas diz como um comportamento propriamente “tem” isto relativo ao que ele se comporta.

Todas as “referências” que se podem extrair da mundanidade (ser-para, para-isto, junto-a-quê, com-que etc.) são indicações formais. Isto diz que seu caráter de remissão, o *significar*, são desformalizados com vistas ao próprio ser-no-mundo ocupado da vida. Que diz isto? *Para um olhar fenomenológico*, significados só se deixam apreender em referências, de modo formal. Mas, de acordo com seu sentido, elas são primariamente *vividas*: “A determinação do referir como *significar* mostra o sentido de apresentação das referências, que apenas é o que é, como fundado na presença da ocupação do mundo da obra.” (Heidegger, 1992, p. 292.) Isto mostra que as referências propriamente não são “dadas” como referências para o e no ser-no-mundo, mas elas *indicam formalmente* o ser-no-mundo “concreto e em movimento”. A circunvisão não tem

em vista uma “relação” entre o martelo e o prego, mas também não tem em vista propriamente alguma referência entre eles. Antes de qualquer coisa ela move-se adiante vendo o redor, ela *realiza-se* ao manter para si a serventia do martelo (algo para pregar). É necessário sempre enfatizar que tais “relações formais”: “[...] não são meras e triviais arbitrariedades constatáveis, *mas estão vivas na concreta e própria vida.*” (Heidegger, 1994, p. 99).

Que em seu compreender o ser-aí não estabelece “relações” entre coisas, mas remissões (*Bezüge*), significa que ele lança para si algo que o puxe para... (*Zug zu...*) (Kisiel, 1995, p. 44), e mantendo (*Gehalt*) esse algo diante de si ele pode propriamente mover-se nisto e para isto, levar-se à cabo nisso. Em *Interpretações* Heidegger nomeia essa *força de empuxe*, designada ao próprio mundo, com o termo *propensão* (*Neigung*) (cf. Heidegger, 1994, p. 100; *welt als “Neigungszug”*). Mundo é “isto”: o que se lança adiante trazendo junto, em que se fica mantido e para que se pende – horizonte.

Se, por sua vez, os comportamentos mencionados são ao mesmo tempo *descobridores*, se *com* eles o ente vem ao encontro *como* tal, então torna-se compreensível o seguinte trecho:

O ser-aí é em sua familiaridade com a significância a condição ôntica da possibilidade de poder ser descoberto do ente que, no modo de ser da conformidade (manualidade), vem ao encontro em um mundo e pode se manifestar assim em seu em-si. O ser-aí é como tal à cada vez este, com seu ser é essencial a descoberta de um contexto de entes à mão – sempre já, à medida que é, o ser-aí referiu-se a um “mundo” encontrado, a seu ser pertence essencialmente esse ter-sido-remetido (Angewiesenheit). (Heidegger, 2012a, p. 87)

O ente imediatamente encontrado *pôde* vir ao encontro, o ser-aí *pôde* encontrar-se consigo mesmo, porque é característico ao mundo um “ter-sido-remetido” ao intramundano. Mas esse caráter de perfeito pretérito da descoberta repousa na familiaridade para com o mundo, e essa familiaridade reconduz-se à significância. Daí que significância não é um aspecto sobreposto no ente, mas o modo de ser originário deste vir ao encontro: “Significância é aquilo em vista de

que mundo como tal é descerrado.” (Heidegger, 2012a, p. 143). *A direcionalidade dos comportamentos provém precisamente “da” significância, o modo de ter, de acessar e de realizar um comportamento baseiam-se em um significar.*

Por fim, algumas coisas se fazem notar: 1) caso a significância seja definida como a *mundanidade* propriamente dita de mundo, mostra-se que ela em algum nível denota o modo de ser do próprio ser-aí, apenas à medida que seu ser-no-mundo mantém-se no modo da “lida”; 2) se fixarmos que a lida ocupada é o imediato e pré-temático modo de ser-no-mundo, então, nela torna-se visível o *ser propriamente dito do ente (sua intramundanidade)* encontrado nessa lida (utensílios); utensílios são o como o que são à medida que significam. No entanto, se o buscado da analítica do ser-aí é à temporalidade como sentido de seu ser, se esse de qualquer modo é ser-no-mundo, e se mundo é originariamente significância, para acompanharmos Heidegger na exposição propriamente dita do fenômeno de mundo, seria necessário assegurar-se da significância *a partir* do horizonte da temporalidade. Se o ser-aí descerra mundo em vistas da significância, ele deve fazê-lo “temporalizando-(se)”: “A unidade da significância, isto é, a constituição ontológica de mundo, tem de ser igualmente fundada na temporalidade” (Heidegger, 2012a, p. 365).

CONCLUSÃO

Adentrando à questão do mundo na filosofia de Martin Heidegger, o presente trabalho teve constantemente em vista a tarefa de expor este fenômeno naquilo que designamos de seu *teor originário*. Em Heidegger, “originário” indica o “ser”, *origem, princípio, proveniência* de algo, aquilo desde onde algo é o que é e como é. Correspondente a isso, nosso trabalho atravessou três questões norteadoras: a) como e por que surge, na questão do ser, o fenômeno de mundo?; b) por que descrever o fenômeno de mundo significa descrever nosso ser-aí?; c) de que modo a descrição de um ente pertencente ao mundo pode reconduzir-se à descrição do mundo ou do ser-aí como tal?

A questão do mundo encerra um questionamento amplo e próprio que, embora não coincida inteiramente com a questão do ser, não pode desdobrar-se sem uma conexão interna com ela. O horizonte da questão do sentido de ser aloca-se na diferença ontológica. Mas, de acordo com Heidegger, mundo não é nenhum ente, e tampouco se confunde com ser. Ora, diante do exposto, depreendemos que mundo, de algum modo, precisa estar implicado ao sentido de ser, o buscado na questão pelo ser. Em outras palavras, *depreendemos que, se o sentido de ser se nos faz acessível em termos de “modo de ser”, o fenômeno de mundo deve ser de tal modo compreendido que remonte aos modos em que algo como ser se faz possível.*

Seguindo esse vestígio, vimos que, diferente de qualquer ente, encontrável como tal, o sentido de ser pode apenas ser experienciado. Ele é previamente experienciado em cada encontro com o ente e, no entanto, não precisa se tornar apreendido como tal. E, por isso, o sentido de ser sempre permanece de algum modo “acessível”, se bem que, de início, no modo do encobrimento, em uma determinada obscuridade ou distorção. Isso corrobora as seguintes compreensões alcançadas por nós: a) *uma compreensão de mundo está pressuposta a qualquer tipo de encontro com entes, à medida que aquele é indicativo da articulação (= diferenciação) entre estes e seu respectivo ser;* e b) *o objetivo de clarificar o fenômeno de mundo significa tematizar e assegurar-se dessa articulação, de início implícita em uma compreensão possível.*

Estes saldos conquistados evidenciam o papel da *fenomenologia hermenêutica* na interpretação do fenômeno de mundo.

Nós aprendemos que, afetados pelo sentido de ser, movemo-nos, de saída, em um círculo interpretativo da prévia e concreta situação (= fática) de acessibilidade aos fenômenos e aos entes *como* entes. Uma tal facticidade, por um lado, tende a encobrir os fenômenos de sua originariedade; por outro, oferece a única via para recobrá-los autenticamente. Isso se liga àquilo que depreendemos ser a tarefa mais imediata da fenomenologia, a saber: conquistar acesso aos fenômenos em sua originariedade, confrontando-se com encobrimentos, descobrindo os fenômenos. Heidegger mostra que aquilo que, por sua essência, tende a encobrir-se não é o ente, mas seu respectivo ser; daí que fenomenologia e hermenêutica, como ontologia, esforça-se por descobrir do ente seu próprio sentido de ser. Ora, frente a esses indícios, nos vemos em condição de declarar as seguintes conclusões: a) *o mundo, como fenômeno, remonta à possibilidade de algo mostrar-se e encontrar-se como algo*; b) *descrever mundo como fenômeno significa descobrir do ente do mundo o modo em que vem ao encontro no mundo*.

Dito isso, cabe-nos acrescentar que há sentido de ser *em* e *para* um ente de compreensão: o ser-aí. A questão do sentido de ser desdobra-se como análise desse ente cujo modo de ser é a existência. Desse modo, dizer que o ser-aí existe corresponde a: ele não meramente ocorre ao lado de outros entes, mas, com base em uma compreensão de ser, comporta-se direcionado ao ente e nisso mantém-se fora de si. Assinala-se, com isso, que os comportamentos do ser-aí ainda são *intencionais*. Comportar-se não significa primariamente mover-se espacialmente no mundo com algum propósito, mas manter o ente descoberto para si próprio, para seu “aí”, com base em uma compreensão de sentido. Isto só é possível porque o ser-aí mantém a si mesmo descerrado para esse sentido de ser.

Frente às evidências aqui asseguradas, depreendemos que mundo remonta tanto à estrutura do âmbito de encontro dos entes em geral, quanto à direcionalidade dos comportamentos descobridores do ser-aí. Isto evidencia que, em mundo, há um vislumbre da diferença ontológica em termos de descerramento de ser e descobrimento do ente; mundo não evidencia senão a

articulação da diferença ontológica radicada no ser do ser-aí. Por sua vez, isto mostra a razão pela qual mundo entra na questão pelo sentido de ser, respondendo assim à questão condutora do primeiro capítulo.

Nos deparamos, adiante, com Heidegger declarando que mundo é um fenômeno essencialmente implicado na existência, de sorte que sua estrutura, a mundanidade, sinaliza não só um teor fenomenal, como também um existencial. Constatamos com isso que *o teor originário de mundo não se torna evidenciado pela descrição das ocorrências mundanas, pois essas tendem justamente a encobri-lo, de maneira que um conceito existencial de mundo deve remontar ao ser do ser-aí.*

Isto nos levou a distinguir entre duas referências abarcadas pelo termo mundo: por um lado, mundo se refere ao *ser-no-mundo* do ser-aí (= mundanidade) e, por outro, “mundo” se refere ao *ente intramundano* (= intramundanidade). A primeira referência evidencia que, no ser *do ser-aí*, está implicado de modo essencial uma compreensão de mundo; a segunda, que o ser *do intramundano* só pode tornar-se compreensível *com* a primeira “referência” entre ser-aí e mundo. *Depreendemos, portanto, que há uma copertença essencial entre ser-aí e mundo (ser-no-mundo) e uma dependência ontológica entre o ser-no-mundo do ser-aí e a intramundanidade dos entes.*

A copertença entre mundo e ser-aí evidencia o próprio ser-no-mundo. Ao falar que a compreensão de ser sustenta-se em um sentido, teríamos a dizer que tal compreensão também é um descerramento de mundo e, por isso, que em si mesmo o ser-aí está “remetido” ao ente intramundano. Temos aqui, de acordo com o que vimos, que o ser-aí em si mesmo é verdadeiro, no sentido de ser descobridor. Como o termo “mundo”, ser verdadeiro significa tanto o estar descoberto do intramundano, quanto o ser descobridor do ser-aí.

É possível derivar daqui que a *mundanidade indica uma dependência do ser dos entes em geral no ser-no-mundo de nosso ser-aí. Tal dependência diz respeito apenas à possibilidade ontológica de descoberta e não à subsistência ôntica do intramundano. Mundanidade sinaliza a possibilidade compreensivamente descerrada da descoberta do ente como ente.*

A dependência, como vimos, não significa projeção de um mundo subjetivamente guardado lá nos entes “objetivamente” dados, mas que o comportamento intencional do ser-aí descobre os entes para o qual está direcionado tal como eles mesmo se dão a descobrir. Com isso, *depreendemos que a mencionada dependência, em verdade, indica uma interdependência, entre o compreender e os entes intramundanos*. Para lograr resultados mais seguros e precisos, decidimo-nos por interpretar essa interdependência a partir do “deixar-ser” ou “dar liberdade” e, em seguida, por sua vez, estes foram interpretados em vista do acontecimento da transcendência.

Nesse ponto, nos ocupamos da seguinte questão: como o comportamento pode garantir para si mesmo o respectivo modo de acesso ao ente a ser descoberto? Frente a esta, conquistamos os seguintes saldos: a acessibilidade, embora deva tomar por medida o ente, não pode ser ela mesma conquistada dele, mas precisa estar dada *previamente*. Essa acessibilidade remonta ao descerramento de mundo como prévio dar liberdade. Que o ente intramundano é posto em liberdade em seu ser, isto significa que, descobrindo, o ser-aí deixa (dá ocasião para...) ele ser tal como em si mesmo já sempre era. Compreender de mundo significa o *livre acesso* ao ente em seu ser. E uma vez que esse reside em um comportamento descobridor, significa um prévio “dar direção” a esse comportamento. O ser-no-mundo mantém acessível previamente para si mesmo a respectiva possibilidade de ser dos entes descobertos.

Ora, com isto explicitamos os vestígios encontrados no primeiro capítulo: *o dar liberdade joga luz na ideia de que mundo é um indicador da direcionalidade dos comportamentos descobridores. No limite, mundo remete ao próprio sentido de ser. Que mundo seja indício da articulação da diferença ontológica, significa que, dando a acessibilidade para o comportamento ao ente, ele sempre já compreendeu a respectiva possibilidade de ser desse. Ser-no-mundo já sempre articulou, em um comportamento direcionado, ente e ser, sem precisar tematizar essa possibilidade ou essa articulação (afetabilidade de sentido; diferença ontológica).*

Visando apreender isso com mais precisão, tematizamos o acontecimento da transcendência como ser-no-mundo. Lemos que “transcender” não é um comportamento entre outros, mas um acontecimento fundamental que

“acomete”, afeta o ser-aí: esse ultrapassa o ente na totalidade em direção a algo. Isto em direção ao qual essa ultrapassagem sucede e ao qual o ser-aí retorna e se mantém é o próprio mundo, mantido como horizonte dessa ultrapassagem.

Com base na originária transcendência compreendemos: *apenas ultrapassando o ente como um todo o ser-aí pode retornar a esse, ter acesso a ele como ente. Isto, por sua vez, torna-se possível porque mundo impõe-se à frente, antecipando, na forma da totalidade do ente, como o horizonte direcionado ao qual sucede a ultrapassagem. Esse “antecipar pondo-se à frente” de mundo indicia sua originariedade. Nisso surgem todos os comportamentos do ser-aí, tanto relativamente a si, quanto, ao intramundano.*

Ora, descrever mundo significa jogar luz nesse acontecimento de transcendência. Mas porque esse acontecimento toma lugar em nosso ser-aí, ao se tentar explicitar algo do mundo, pode-se fazê-lo a partir do ser-aí. *Descrever mundo significa descrever ser-aí porque esse essencialmente é ser-no-mundo, isto é, transcendente.* Foi o que já tínhamos constantemente em vista ao perguntar pela copertença e interdependência mencionadas.

Fixamos dois pontos que nos encaminham às conclusões do trabalho: a) mundo figura uma previamente compreendida totalidade do ente; b) encontrando-se sempre já em uma totalidade (transcendida), o ser-aí não precisa tematizar (teorizar) nem a transcendência, nem seu horizonte (mundo).

Construir fenomenologicamente um conceito de mundanidade significa expor do ente intramundano seu ser, mas de tal modo que esse ser remeta ao compreender de ser do ser-aí. Pois bem, nosso esforço esteve em compreender como e por que Heidegger declara que significância é o conceito de mundanidade propriamente dito. Seguimos quatro orientações principais.

De saída, o ser-no-mundo encontra-se direcionado de modo imediato, imerso, ocupado, lidando com entes cujo sentido é o uso. *O mundo incontornavelmente experienciável é o mundo circundante;*

Nesse modo de encontro imediato, o comportamento (pré-teorético) não observa de longe algo que corre diante de si, mas vive com aquilo a que se direciona: vivendo em seu mundo, apropria-se, ressoa nele. É próprio do ser-no-mundo que ele se torne visível para si a partir daquilo a que se mantém

imediatamente direcionado. *Para isso o ser-aí precisa antecipar-se lançando para si seu próprio mundo: no fenômeno de mundo reside a possibilidade para o ser-aí ser si mesmo.*

A interpretação do fenômeno de mundo só pode reconduzir ao ser do ser-aí a partir do ente que lhe vem ao encontro imediatamente: o ente passível de uso, o utensílio. Heidegger interpreta a mundanidade a partir do ser do utensílio, a manualidade. Já nossa interpretação focou no fenômeno da referencialidade,

Destacamos duas características que apontam ao originário de mundo: a) a de essencialmente pertencer ou estar referido a uma totalidade; b) a de se retrair em sua manualidade, não se fazendo ser expressamente visado. Desse modo, *utensílios são o que são porque referem-se a uma totalidade previamente descerrada; mas porque o ser-no-mundo mantém-se orientado por essa totalidade, não pode ter o utensílio expressamente em vista para o descobrir.*

A manualidade do mundo, não coincidentemente, recupera os mesmos vestígios característicos da transcendência: a descoberta do ente em uma ultrapassagem que se direciona a uma totalidade previamente compreendida, e uma não tematização explícita. *Com base nessa evidência, nos vemos autorizados a sustentar que a manualidade é o modo originário de estar descoberto do intramundano, além de tornar visível o ser-no-mundo imediato e primário.*

A manualidade no mundo, porém, não se confunde com o próprio ser-no-mundo. Sabendo disso, seguimos perguntando pela unidade dos contextos referenciais, a fim de evidenciar na manualidade uma referência ao ser do ser-aí (mundo). Foi mesmo uma descoberta de nossa pesquisa que *o sentido propriamente dito das referências de uso reside no fenômeno da conformidade; deixar-conformar é o modo em que um compreender de mundo dá liberdade ao ente à mão. Portanto, deixar-conformar significa lançar previamente para si um contexto referencial articulado.*

No entanto, a unidade desse contexto está em uma referência que não remete de novo a um utensílio intramundano, mas antes ao ser-no-mundo enquanto tal. Com base nisso, concluímos que *mundo é aquilo que possibilita um “si mesmo”, porque, ao modo de um deixar-conformar, dá liberdade ao ente*

em virtude do ser do próprio ser-aí; na remissão do “em-virtude-de” transparece o caráter apropriador do ser-no-mundo como tal. O fenômeno de mundo é de tal modo compreendido em nosso ser, que não podemos, nos remetendo a ele, não nos remetermos de volta a nós mesmos. Por isso, a partir de seu mundo, o ser-aí de à cada vez pode ser próprio ou impróprio.

Tudo isso deve dizer respeito à questão pelo sentido de ser. Compreendendo ser, afetado por sentido, o ser-aí deixa, isto é, dá a ocasião para o ente tornar-se articulado em seu ser. Isto, porém, desde o projeto de uma possibilidade. Mas, se projeto diz o lançamento compreensivo prévio dos contextos referenciais, ele tem de ser um projeto lançado em virtude do ser-aí. Na compreensão de ser, ser e ente vêm sempre de algum modo articulados, eles se tornam articulados em virtude do ser do próprio ser-aí (temporalidade). Esse ente pode ou não existir expressamente com vistas ao seu ser, assumindo ou aliviando o peso de seu “aí”.

Depreendemos daí que no lançamento da totalidade referencial (projeto de mundo) está a originariedade de mundo; nele encontra-se o ser possível de articulação em todo estar descoberto do ente.

A propósito disso, referendando nossa interpretação, Heidegger declara que aquilo com vistas ao que esse mundo torna-se projetado é a significância. De saída, vale uma indicação restritiva: significância não remete primordialmente a uma esfera semântica. O essencial a ser apontado na significância não é um pretense “teor semântico”, não se trata do “significado”, da relação que se estabelece entre palavras e coisas; não está em questão a possibilidade de palavras referirem-se a coisas.

Julgamos que construímos base suficiente para sustentar que com a significância Heidegger quer apontar ao fato de que o sentido de ser é sempre já experienciado, vivido. Algo assim como “ser”, primária e originariamente se faz possível como significância. Projeto de mundo é lançamento prévio de um horizonte significativo: o ser-aí mantém a frente de si mesmo algo que o puxa, que lhe dá uma direção. Com vistas a essa possibilidade primária o ser-aí pode comportar-se de modo descobridor; significância é o modo em que o ser-aí de saída “tem” o ente como tal.

Com isso compreendemos ter construído um caminho interpretativo do teor originário de mundo, enfatizando alguns aspectos pertencentes à questão.

REFERÊNCIAS

Bibliografia primária

Heidegger, M. *Ser e tempo*. 7ª Edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012e.

Heidegger, M. *Ser e tempo*. Trad.: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 2012a.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. In: *Gesamtausgabe 1*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Elfte Auflage. Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 1967.

Bibliografia secundária

a) Obras de Heidegger em português, inglês e espanhol

Heidegger, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo – finitude – solidão*. 1.ed. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

Heidegger, M. *History of the Concept of Time*. Trans. Kisiel. Indiana University Press: Bloomington, 1985.

Heidegger, M. *Introduction to Phenomenological Research*. Trans. Dahlstrom. Indiana University Press, 2005.

Heidegger, M. *Kant e o problema da metafísica*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

Heidegger, M. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad. Escudero. Herder Editorial: Barcelona, 2005.

Heidegger, M. *Introdução à filosofia*. 2ª Edição. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

Heidegger, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012b.

Heidegger, M. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012c.

Heidegger, M. *Phenomenological Interpretations of Aristotle*. Trad. Rojcewicz. Indiana University Press, 2001.

Heidegger, M. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)*. Trad. Francisco de Lara. Alianza Editorial: Madrid, 2014.

Heidegger, M. Sobre a essência do fundamento. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os pensadores).

Heidegger, M. Sobre a essência da verdade. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os pensadores).

Heidegger, M. *The basic problems of phenomenology*. Indiana University Press, 1982.

b) Obras de Heidegger em alemão:

Heidegger, M. Der Ursprung des Kunstwerkes. In: *Gesamtausgabe 5*: Holzwege. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

Heidegger, M. Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. In: *Gesamtausgabe 29-30*. Zweite Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

Heidegger, M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. In: *Gesamtausgabe 24*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

Heidegger, M. Einführung in die phänomenologische Forschung. In: *Gesamtausgabe 17*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994a.

Heidegger, M. Einleitung in die Philosophie. In: *Gesamtausgabe 27*. Vittorio Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

Heidegger, M. Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920). In: *Gesamtausgabe 58*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

Heidegger, M. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. In: *Gesamtausgabe 26*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

Heidegger, M. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). In: *Gesamtausgabe 63*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

Heidegger, M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung. In: *Gesamtausgabe 61*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994b.

Heidegger, M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. In: *Gesamtausgabe 20*. Vittorio Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

Heidegger, M. Wegmarken. In *Gesamtausgabe 9*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

Heidegger, M. Zur Bestimmung der Philosophie: die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. In: *Gesamtausgabe 56-57*. Zweite Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

c) Obras de demais intérpretes

Bernet, R. Husserl and Heidegger on Intentionality and Being. Em: *Journal of the British Society for Phenomenology*, 21:2, 136-152, 1990.

Biemel, W. *Le concept de monde chez Heidegger*. 10^a ed. Paris, Sorbonne, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

Casanova, M. *Mundo e historicidade 1: Leituras fenomenológicas de Ser e tempo - Volume 1 (Existência e mundaneidade)*. 1a. ed. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2017.

Casanova, M. *Mundo e historicidade 2: Leituras fenomenológicas de Ser e tempo – Volume 2 (Tempo e historicidade)*. 1a. ed. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2019.

Casanova, M. *Compreender Heidegger*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

Casanova, M. *Nada a caminho: impessoalidade, nihilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

Casanova, M. *Linguagem cotidiana e competência existencial*. Revista Natureza Humana, São Paulo, v. 8, n.2, p. 35-86, 2006.

Casanova, M. *Tédio e tempo: Sobre uma tonalidade afetiva fundamental fática de nosso filosofar atual*. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2020

Casanova, M. *Eternidade frágil: ensaio de temporalidade na arte*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013

Dahlstrom, D. Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications. Em: *The Review of Metaphysics Journal*, Vol. 47, No. 4, pp. 775-795, 1994.

Dahlstrom, D. Heidegger's transcendentalism. Em: *Research in Phenomenology Journal*, 2005.

Dahlstrom, D. *The Heidegger Dictionary*. 1 ed. Bloomsbury Academic: 2013.

Dreyfus, H. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1995

Escudero, A. *Heidegger e a filosofia prática de Aristóteles*. Tradução de Jasson da Silva Martins. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2010.

Escudero, A. *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Vol 1. Barcelona: Herder Editorial, 2016.

Fernandes, M. A. Intencionalidade e evidência em Heidegger. Em: Revista de filosofia moderna e contemporânea, vol. 3, nº 2, Brasília, 2015.

Figal, G. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

Figal, G. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

Franco, V. *Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo*. In: *Anuario Filosófico*, v. 32, 315-342, 1999.

Fogel, G. Homem, realidade, interpretação. In: *Revista o que nos faz pensar*. Nº 35. 2014.

Fogel, G. Martin Heidegger, *et coetera*, e a Questão da Técnica. In: *Revista o que nos faz pensar*. Nº 10. 1996

Fogel, G. *Da solidão perfeita: escritos de filosofia*. Petrópolis, RJ. Editora Vozes, 1998.

Guignon, C. *Heidegger and the Problem of Knowledge*. Hackett Publishing Company, 1983. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1995.

Greisch, J. *Ontologie et temporalité*. Presses Universitaires de France, 1994.

Greisch, J. *La invención de la diferencia ontológica: Heidegger después de Ser y tiempo*. 1 ed. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2010.

Harman, G. *Tool-being Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Illinois: Carus Publishing Company, 2002.

Hopkins, B. Deformalization and Phenomenon in Husserl and Heidegger. Em: Heidegger, Translation, and the Task of Thinking, p. 49-69, 2011.

Kahlmeyer-Mertens, R. S. A tese de Heidegger para a origem de metafísica. 2011. 136 f. Tese (Doutorado em Filosofia Moderna e Contemporânea) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

Kahlmeyer-Mertens, R. S. *Da interpretação heideggeriana da Ética a Nicômaco: Filosofia prática como ontologia da vida cotidiana*. In: *Revista Ética e Filosofia Política*, n. 16, v. 2. 2013.

Kahlmeyer-Mertens, R. S. *Do aí sempre em...: Interpretação do “ser-em” em Ser e tempo*. Em: *Entremundos: Liber amicorum para Irene Borges-Duarte*. Lisboa, 2022.

Kahlmeyer-Mertens, R. *10 Lições sobre Heidegger*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

Komel, D. Heideggers Phänomenologie der Welt und die ontologische Differenz. Em: *Anuario di Ricerche filosofiche*, 2018.

Kisiel, T. *The genesis of Heidegger's being and time*. Berkeley: California University Press, 1993.

Lingis, A. The world as a whole. Em: *Research in Phenomenology* v. 25, n. 1, p.142-159, 1995.

- Mac Dowell, J. *A gênese da ontologia fundamental*. São Paulo: Loyola, 1993.
- Nunes, B. *A filosofia contemporânea: Trajetos iniciais*. São Paulo: Ática, 1991.
- Nunes, B. Os círculos de Heidegger. In: _____. *O dorso do tigre*. São Paulo: Perspectiva, 1976. p.79-92.
- Nunes, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1986.
- Provinciatto, L. Heidegger e sua tradução de *kósmos* por *welten*: uma nota a respeito da mundaneidade do mundo. Em: *Sofia*, v. 10, n. 1, p. 96-115, 2021.
- Reis, R. Aspectos do pensamento indicativo-formal: negação e justificação. *Nat. hum.* [online]. 2011, vol.13, n.1, pp.117-133.
- Reis, R. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. Em: *Natureza Humana*, v. 2, n. 2, p. 275-300, 2000.
- Reis, R. Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger. Em: *Veritas*, v. 46, n. 4, p. 607-620, Porto Alegre, 2001.
- Reis, R. Heidegger: vida como possibilidade e mistério. Em: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 24, n. 35, p. 481-507, Curitiba, 2012.
- Rodríguez, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Uma interpretación de la obra temprana de Heidegger. Editorial Tecnos. Madrid, 1997.
- Rosa, G. *Primeiras Estórias*. 1. Ed. Rio de Janeiro. Coleção Folha: Grandes Escritores Brasileiros; v.11. 2008.
- Sánchez, P. *Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)*. Ediciones Universidad de Salamanca. Salamanca, Espanha, 2001.
- Stein, E. *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- Stein, E. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Rio Grande do Sul, Ijuí, 2001.
- Streeter, R. Heidegger's formal indication: a question of method in Being and Time. Em: *Man and World*, 30, p. 413-430, 1997.
- Wrathall, M. (ed.). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge University Press: NY, 2021.
- Weinberger, D. Three Types of *Vorhandenheit*. Em: *Research in Phenomenology*, Vol X, p. 235-250, 1980.

Wu, R. Transcendência originária e possibilitação: sobre o problema da intencionalidade na ontologia fundamental. Em: Revista o que nos faz pensar, v. 27, n. 43, p. 361-381, Rio de Janeiro, 2018.

Wu, R. A ontologia da *phronesis*: a leitura heideggeriana da ética de Aristóteles. Em: Veritas, v. 56, n.1, p. 95-110, 2011.

Xolocotzi, À. *Fenomenología de la vida fáctica*: Heidegger y su camino a Ser y tiempo. Universidad Iboamericana. Plaza y Valdes Editores, 2004.