

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**TRANSCENDÊNCIA E MUNDO NO PROJETO DA
ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE
MARTIN HEIDEGGER**

Sobre o problema da condição de possibilidade do comportamento humano

Fernando Rodrigues

CURITIBA
2007

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Fernando Rodrigues

**TRANSCENDÊNCIA E MUNDO NO PROJETO DA
ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE
MARTIN HEIDEGGER**

Sobre o problema da condição de possibilidade do comportamento humano

Dissertação apresentada como requisito parcial
à obtenção do grau de Mestre em Filosofia.
Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de
Ciências Humanas, Letras e Artes da
Universidade Federal do Paraná.
Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte

CURITIBA
2007

TRANSCENDÊNCIA E MUNDO NO PROJETO DA ONTOLOGIA
FUNDAMENTAL DE MARTIN HEIDEGGER

Sobre o problema da condição de possibilidade do comportamento humano

FERNANDO RODRIGUES

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e aprovada em sua forma final pelos professores abaixo relacionados:

Prof. Dr. André de Macedo Duarte (UFPR)

ORIENTADOR

Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis (UFSM)

EXAMINADOR

Prof. Dr. Roberto Wu (UNICEMP)

EXAMINADOR

CURITIBA
Outubro/2007

Para João Pedro e Vinícius.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. André de Macedo Duarte, pela acolhida generosa e pela orientação sempre paciente em todas as etapas deste trabalho.

À Profa. Dra. Ana Thereza de Miranda Cordeiro Dürmaier, por haver me apresentado Heidegger e pela discreta presença ao longo da realização deste trabalho.

Ao Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis e ao Prof. Dr. Marco Antonio Casanova, pelas preciosas indicações a mim concedidas por ocasião da banca de qualificação.

À minha mãe, Ana, e aos meus tios e padrinhos, Felipe e Creuza, a quem eu devo a oportunidade dos meus estudos.

À Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de estudos.

Aos membros da banca de avaliação final, Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis e Prof. Dr. Roberto Wu, pela disponibilidade.

Aos colegas da turma de mestrado e aos amigos de todas as horas, por me ensinarem filosofia e vida.

O mundo, o mesmo em todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez, mas sempre foi, é e será, fogo sempre vivo, acendendo segundo a medida e segundo a medida apagando.

Heráclito
Fragmento 30

Vou agora te contar como entrei no inexpressivo que sempre foi a minha busca cega e secreta. De como entrei naquilo que existe entre o número um e o número dois, de como vi a linha do mistério e fogo, e que é linha sub-reptícia. Entre duas notas de música existe uma nota, entre dois fatos existe um fato, entre dois grãos de areia por mais juntos que estejam existe um intervalo de espaço, existe um sentir que é entre o sentir – nos interstícios da matéria primordial está a linha de mistério e fogo que é a respiração do mundo, e a respiração contínua do mundo é aquilo que ouvimos e chamamos de silêncio.

Clarice Lispector
A paixão segundo GH

RESUMO

O objetivo da presente dissertação é discutir o problema da condição de possibilidade do comportamento humano em sentido geral, isto é, do comportamento que o ser humano pode empreender consigo mesmo, com o outro e com o ente que é distinto de si. De modo mais específico, é no âmbito de um estudo analítico e interpretativo de *Ser e tempo* (1927), de Martin Heidegger, e de outros textos e preleções de seu entorno mais imediato, que se situa a presente investigação. A assunção básica desse trabalho é a de que o conceito fenomenológico-hermenêutico de mundo que é elaborado por Heidegger no contexto do projeto filosófico de *Ser e tempo*, o projeto de uma ontologia fundamental, dá expressão ao fenômeno desde o qual os comportamentos são possíveis. Trata-se de compreender que *mundo*, enquanto o *na-direção-de-quê* (*Woraufhin*) da *transcendência* da *existência*, é a condição ontológica que possibilita os comportamentos e, portanto, a condição desde a qual os entes podem ser descobertos pelo *Dasein*. Neste sentido, na medida em que mundo há de se mostrar enquanto a consumação da transcendência – o ultrapassamento do ente –, impõe-se a clarificação, no âmbito desse trabalho, do co-pertencimento dos conceitos de *transcendência* e *mundo*.

Palavras-chave:

1. Heidegger; 2. Ser e Tempo; 3.transcendência; 4. mundo; 5. comportamento.

ABSTRACT

This dissertation aims at discussing the problem of the condition of possibility of human behaviour in general, i.e., the behaviour of the human being towards himself, towards other human beings and towards beings that are distinct from him. It is an analytical and interpretive study that dwells upon Martin Heidegger's *Being and Time* and other texts and lectures of the period encompassing the conception of the *opus magnum*. The basic presumption is that the phenomenological-hermeneutical concept of world which is elaborated by Heidegger in the philosophical context of *Being and Time* – the project of a fundamental ontology – expresses the phenomenon that makes possible the behaviours as such. It argues that comprehending world as the in-direction-to-what (*Woraufhin*) of the transcendence of existence is the ontological condition that makes possible behaving, hence the condition by which beings can be unveiled by the *Dasein*. In this way, insofar as world must show itself as the consumation of transcendence – the surpassing of beings – a clarification of the co-pertaining of both the concepts of transcendence and world is necessary.

Key-words:

1. Heidegger; 2. *Being and Time*; 3. transcendence; 4. world; 5. behaviour.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I – A Especificidade dos Conceitos da Filosofia e a Possibilidade de um Conceito Filosófico de Mundo	14
CAPÍTULO II – O Problema do Ser e o Problema do Mundo: da Compreensão de Ser à Transcendência da Existência	22
2.1. Introdução ao problema de <i>Ser e tempo</i> : a questão do ser como o problema mais fundamental da filosofia e da existência humana	23
2.2. A instauração do problema do mundo: a relação entre compreensão de ser e compreensão de mundo	32
2.3. A tarefa de uma destruição da história da ontologia e a problematização do estatuto ontológico da natureza	38
CAPÍTULO III – A transcendência como ser-no-mundo e o mundo como o horizonte da transcendência	52
3.1 O mundo como horizonte da transcendência: o lugar do fenômeno do mundo	54
3.2 Os traços gerais de um conceito de mundo na história da filosofia	72
3.3 A acepção existenciária do conceito de mundo no contexto da <i>CRP</i> de Kant	78
CAPÍTULO IV – A mundanidade do mundo enquanto tal: o fenômeno do mundo	85
4.1. A idéia da mundanidade do mundo em geral	87
4.2. O mundo circundante como topos da habitação humana e a manualidade do ente intramundano	92
4.3. A conformatividade como ser do ente intramundano e a estrutura fundamental do em-virtude-de	98
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114

INTRODUÇÃO

Logo no primeiro parágrafo da introdução de *Ser e tempo*, observou Heidegger: “Todo mundo compreende: ‘o céu é azul’, ‘eu sou feliz’ e coisas semelhantes. Esta compreensibilidade comum, entretanto, não faz senão demonstrar uma incompreensibilidade. *Ela torna manifesto que em cada comportar-se e ser com o ente enquanto ente um enigma subjaz já sempre a priori*” (SZ, p. 4; grifo meu). O presente trabalho, por sua vez, quer tomar este *enigma* como motivo básico de investigação. Na medida em que um inelutável *ser aberto para a possibilidade de ser e comportar-se com o ente enquanto ente* diz respeito ao modo mais básico de ser do próprio ser-humano – o *Dasein* humano, na terminologia propriamente heideggeriana – então este trabalho visa a uma investigação do problema básico da condição de possibilidade – da condição *ôntico-ontológica* – de possibilidade do comportamento humano em sentido geral, isto é, do comportamento que é possível, para o *Dasein* humano, consigo mesmo, com o outro e com o ente que é distinto de si, o ente chamado intramundano.

A hipótese de nossa pesquisa é a seguinte: toda tematização do *enigma* sempre já inserido *a priori* em cada comportamento (e ser) do *Dasein* humano com os entes enquanto entes é já ela mesma uma investigação sobre a essência da *abertura de mundo* que se consoma desde a *transcendência da existência*. Ou seja, com vistas à compreensão do mencionado enigma – *o enigma da compreensão de ser* – trata-se antes de tudo de compreender como os comportamentos eles todos – sejam os “teóricos” ou os “práticos” – já sempre se fundam e encontram a sua condição de possibilidade na vigência de *mundo* como instância de *conformatividade e significatividade*.

Mundo, por sua vez, é um *fenômeno transcendental* – isto é: mundo diz respeito a um momento bastante específico da *transcendência* da existência, refere-se à ultrapassagem do ente. E *transcendência* não é nada senão o mais básico e fundamental acontecimento do existir humano e, enquanto tal, caracteriza-se por um *deixar o ente para trás*, permitindo viger uma instância de *totalidade significativa* desde a qual os comportamentos são possíveis. A esta instância peculiar, Heidegger chama *mundo*. Mundo, assim, é o *na-direção-de-quê* da transcendência da existência e diz respeito ao *lugar* essencial em que o existir do ser-humano já sempre se dá e acontece. *Dasein* é sempre e essencialmente um *já-ser-em-um-mundo*. E colocar a questão sobre a essência do fenômeno do mundo é, assim, mobilizar um

questionamento sobre a *essência da transcendência* que marca e caracteriza essencialmente o existir dos humanos.

É desde este horizonte de questionamento que nos propomos, neste trabalho, a uma reconstrução do problema filosófico de *mundo* no contexto do projeto de *Ser e tempo* de Martin Heidegger, o projeto da *ontologia fundamental*. Aqui interessa-nos não somente mostrar que *mundo* é conceito de um *fenômeno transcendental*. Senão que o mais importante é poder conquistar o que há de decisivo na caracterização da essência deste fenômeno: o brotamento da *significatividade* e, desde ela, do mundo como o *em-quê* do *morar* e do *habitar* dos humanos, no sentido do mais essencial – e transcendental – *ser-em-um-mundo* e do desdobrar-se em *comportamentos* que é próprio do *Dasein*.

Além disso, orientamo-nos desde a seguinte aposta: a de que é somente por meio de uma explícita elaboração do essencial significado de uma *abertura de mundo*, ou seja, por meio de uma conceitualização ontológica decisiva do fenômeno do mundo enquanto tal, que uma *ontologia fundamental* pode ter início e lugar. Tal assunção assenta-se no fato de que – e isso pretendemos mostrar no desenvolvimento do trabalho – a elaboração da questão sobre o sentido do ser – entendida enquanto a questão mais fundamental da filosofia e do próprio existir do ser-humano – já sempre esbarrou com o problema do *mundo*. E isso pelo seguinte motivo: uma ontologia fundamental não pode nunca prescindir da fixação de seu *horizonte transcendental*, isto é, da elaboração explícita da condição transcendental de possibilidade da *compreensão de ser* que caracteriza essencialmente o existente humano. E *compreensão de ser*, por sua vez, já sempre envolveu uma *compreensão de mundo*, na medida em que *mundo* não é outra coisa senão uma estrutura de unidade e totalidade que, fundada na transcendência da existência, abre o existente para o *ser e comportar-se com o ente enquanto ente*, isto é, diz respeito à condição ontológica de possibilidade da descoberta do ente *enquanto ente* por parte do *Dasein* humano finito, ligando-se, assim, essencialmente ao que se chama *compreensão de ser*.

O presente trabalho inicia, assim, com uma discussão sobre possibilidade de um conceito filosófico de mundo, por meio de um breve questionamento acerca da especificidade do conceito filosófico em geral (Capítulo I - *A especificidade dos conceitos da filosofia e a possibilidade de um conceito filosófico de mundo*). A partir daí, proporemos um questionamento preliminar acerca da imbricação entre o *problema do ser* e o *problema do mundo*. E isso com o objetivo de preparar o caminho para a elucidação do fenômeno da

transcendência, entendida como a condição de possibilidade tanto do vigor da *compreensão de ser*, da *diferença ontológica*, como do próprio fenômeno do *mundo* enquanto estrutura de unidade e totalidade aberta na existência humana (Capítulo II - *O problema do ser e o problema do mundo: da compreensão de ser à transcendência da existência*). Propõe-se, neste capítulo, uma introdução ao problema de *Ser e tempo*, com vistas a uma clarificação do modo como o problema filosófico do *mundo* somente pode ser compreendido a partir do problema filosófico fundamental posto em causa no contexto do projeto de *Ser e tempo*, o *problema do ser*, a *questão do ser* (2.1). Depois, busca-se apontar para a irrupção primeira, no contexto do projeto de *Ser e tempo*, do problema filosófico de mundo (2.2). E aponta-se, por fim, para o necessário empreendimento de uma *destruição da ontologia da subsistência*, com vistas a mostrar como uma *compreensão de mundo* – e, o mais das vezes, sob a forma de uma confusão generalizada acerca de coisas como *natureza* e *mundo* –, já sempre repercutiu sobre a auto-interpretação que o *Dasein* elabora acerca de si mesmo e sobre toda sua projeção de um possível sentido de ser em geral (2.3).

No terceiro capítulo apresentamos o questionamento sobre *a essência da transcendência* do *Dasein* humano, e isso como condição de possibilidade para um esclarecimento do fenômeno do mundo ele mesmo (Capítulo III - *A transcendência como ser-no-mundo e o mundo como o horizonte da transcendência*). Deste modo, o capítulo tem início com uma caracterização preliminar do fenômeno da transcendência, empreendida por meio de uma análise de textos de Heidegger do entorno imediato de *Ser e tempo*, buscando apontar para o *acontecimento* da transcendência como aquilo que está na condição de possibilidade da vigência da diferença ontológica e, conseqüentemente, da compreensão de ser e do fenômeno do mundo ele mesmo. Neste momento empreendemos uma recuperação da reconstrução, feita por Heidegger, das principais compreensões de *transcendência* na história da tradição filosófica, e isso com o objetivo de poder introduzir, de modo mais positivo, a compreensão *fenomenológico-hermenêutica* de transcendência; o fenômeno do mundo há de aparecer, então, em seu caráter de *horizonte* da transcendência, o que é o mesmo que dizer: enquanto momento constitutivo do *ser-no-mundo* da existência, considerando-se que *ser-no-mundo* diz respeito à própria estrutura da transcendência (3.1). Ainda neste mesmo capítulo, na seqüência, apresentaremos a caracterização, feita por Heidegger, dos traços mais gerais e distintivos de um conceito de mundo na história da filosofia. O objetivo não é senão o de apreender os testemunhos, legados pela tradição, do modo como *mundo refere-se ao “como” do ente*, e nunca a algum conteúdo substancial (3.2). Por fim, concluímos o capítulo com a

consideração mais específica, feita por Heidegger, do conceito de mundo enquanto *idéia da razão*, tal como pensado por Kant no contexto de sua *Crítica da Razão Pura*. Veremos como Heidegger atribui a Kant um papel especialíssimo, no sentido da conquista, por parte deste último, de um espaço para a conceitualidade de mundo. Entretanto, mostraremos como, para Heidegger, o conceito kantiano do mundo como *idéia da razão* não é suficiente para o esclarecimento do modo como *existência e mundo* acham-se essencialmente imbricados.

No último capítulo do trabalho retornaremos a *Ser e tempo* e às análises acerca da *mundanidade do mundo*, conforme empreendidas por Heidegger especialmente entre os §§ 14-18 desta obra (Capítulo IV - *A mundanidade do mundo enquanto tal: o fenômeno do mundo*). Neste momento do trabalho, o objetivo é poder iluminar, a partir de todas as conquistas hauridas de uma caracterização do mundo enquanto o *na-direção-de-quê* da transcendência, o conceito de mundo que se conquista nas análises de *Ser e tempo*. Assim, por primeiro buscamos esclarecer o que significa perguntar por uma *idéia de mundanidade em geral* e apresentaremos o mundo como o *em-quê* do habitar do ser-no-mundo (4.1). Na seqüência, acompanharemos a análise do ser do ente que mais imediatamente vem ao encontro no mundo circundante da ocupação, cuidando de mostrar como a estratégia de Heidegger é a de poder aceder, por meio da caracterização do modo de ser deste ente, à *idéia da mundanidade em geral*, e isso ao mesmo tempo em que se esforça por golpear o primado da *intuição* e de seu correlato, a *subsistência* ou o *ser-simplesmente-dado*, entendidos enquanto conceitos básicos para o tratamento do problema da descoberta e acessibilidade do ente (4.2). Por fim, dedicamo-nos a um esforço de demonstração de que *mundo* é isso que, desde a transcendência da existência, vige como instância de *conformatividade* e *significatividade* que, na base do *poder-ser* do *Dasein* e guiada por um certo *em-função-de...* essencial, deixa o ente vir ao encontro e possibilita comportamentos (4.3).

CAPÍTULO I

A especificidade dos conceitos da filosofia e a possibilidade de um conceito filosófico de mundo

O conceito de *mundo* (*Welt*) tem importância crucial na produção filosófica de Heidegger em seu todo, mas muito especialmente no entorno de seu *opus magnum*, *Ser e tempo* (1927). Em verdade, o conceito de mundo articula-se tanto de maneira sistemática com o todo das análises de Heidegger que se direcionam ao empreendimento de uma ontologia fundamental – o projeto mesmo de *Ser e tempo* – como também, uma vez que, enquanto conceito, é *indicativo formal* de um caráter existencial próprio ao homem, possibilita a abertura de um novo território, até então unsuspeitado, para a colocação de uma série de questionamentos filosóficos fundamentais, os quais não estão restritos às fronteiras editoriais da publicação de 1927¹. Assim, nos limites deste trabalho, o qual tem em vista, por primeiro, a apreensão do estatuto do conceito fenomenológico-hermenêutico de mundo no contexto do projeto filosófico de *Ser e tempo*, no sentido de uma fixação precisa do fenômeno ao qual um tal conceito remete, bem como a apresentação deste novo conceito de mundo que aí se conquista, pretendemos mostrar por que *mundo* se constitui enquanto um problema filosófico fundamental.

¹ Refiro-me, por exemplo, ao papel-chave desempenhado pelo conceito de mundo na preleção do semestre de inverno de 1929-1930, proferida em Freiburg: *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão* (GA 29/30). Mundo aparece aí como um conceito fundamental da metafísica e desempenha um papel crucial na discussão de Heidegger com a filosofia de Aristóteles e com o problema, que a ela remonta, da interpretação bipartida do ente como: 1) o ente na totalidade e 2) o ente enquanto tal. É nesta acepção dupla do ente, cuja unidade não teria sido pensada, que Heidegger situa um dos primeiros momentos da metafísica como *esquecimento do ser*. O conceito de mundo, sugerido nesta preleção como “*a revelabilidade do ente como tal na totalidade*”, pretende solucionar este impasse e apontar para uma saída da metafísica. Há de se notar também que trabalhos recentes têm cuidado de observar que o conceito de mundo desempenha, no projeto de *Ser e tempo*, um papel mais importante do que se lhe poderia atribuir até antes do início, em 1974, da publicação das obras completas de Heidegger, estando inclusive implicado com os limites que se impuseram ao filósofo e fizeram com que o tratado restasse inacabado. É o caso, por exemplo, da tese doutoral de *Flavio Cassinari*, apresentada à faculdade de filosofia da Universidade de Veneza “Ca’Foscari” no ano acadêmico de 1996-97 e publicada em livro no ano de 2001 (La Città del Sole: Napoli, 2001), intitulada: “Mondo, Esistenza, Verità: Ontologia Fondamentale e Cosmologia Fenomenologica nella Riflessione de Martin Heidegger (1927-1930)”. A tese de Cassinari, segundo sua própria descrição, analisa justamente “il passaggio dal progetto metafisico dell’«ontologia fondamentale», che muove dall’indagine intorno alla costituzione ontologica dell’esistente per chiarire il «senso dell’essere in generale», al progetto della «cosmologia fenomenologica», che persegue, invece, la fondazione degli enti muovendo dalla manifestazione del mondo” (<http://www.unipavia-dipfilosofia.com/personale.asp?cognome=Cassinari&nome=Flavio>). Para Cassinari (cf. 1996-97, p. 6-10), o conceito de mundo ganha cada vez mais importância após a publicação de *Ser e tempo*, ocupando papel central em preleções como a do SS 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26); do WS 1928-1929, *Einleitung in die Philosophie* (GA 27), e do já mencionado WS 1929-1930 (GA 29-30). Sua tese é de que o conceito de mundo representa o fio condutor da evolução, como ele a caracteriza, que o pensamento de Heidegger conhece na segunda metade dos anos 1920, e sobretudo após a publicação de *Ser e tempo*.

Neste sentido, duas questões se impõem de saída, e isso na medida em que traduzem todo o estranhamento que a tomada do conceito e do problema do *mundo* como objeto de estudos e de considerações pode provocar: 1) *em que sentido é que se pode falar num conceito (filosófico) de mundo?* 2) *o que propriamente significa tomar o mundo como um problema (filosófico)?* As respostas a estas perguntas somente poderão ser dadas ao longo deste trabalho. No entanto, é necessário que as tenhamos, enquanto questões, sempre em nosso horizonte. Tal necessidade, por sua vez, assenta-se no fato de que perguntar pelo sentido em que se pode falar num *conceito de mundo* (questão n. 1) é já atentar, ou precisar atentar, para o que significa, para a filosofia, o *problema do mundo* (questão n. 2). A ordem em que estas duas questões foram enunciadas é aqui tão-somente ordem metodológica: as duas questões estão intimamente imbricadas uma na outra. Com isso queremos apontar para o fato de que, igualmente, também o perguntar pelo sentido em que *mundo* irrompe e aparece como um problema filosófico (questão n. 2) é já, ao mesmo tempo, perguntar pela especificidade dos conceitos filosóficos (já que falamos, na questão n. 1, num *conceito* de mundo) e, ainda mais, é perguntar pelo que seja a própria filosofia.

É evidente que, se nos orientamos assim, é porque já assumimos que a apreensão do problema é momento essencial do estudo filosófico². Dito de outra forma: compreender em que medida *mundo* se constitui enquanto um *problema* fundamental, no contexto da filosofia de Heidegger no período de *Ser e tempo*, parece-nos anterior a qualquer esforço de descrição do *fenômeno* do mundo³. Deve-se a Walter Biemel o mérito de ter por primeiro apontado para a necessidade, ou mesmo para a exigência, de que um aproximar-se da filosofia de Heidegger

² A apreensão e fixação do problema em questão é, segundo Porta (2002), momento essencial do estudo filosófico acadêmico. Deve-se ressaltar, no entanto, que, para o autor, os problemas filosóficos não são nunca simplesmente dados (cf. p. 41), senão que, ao contrário disso, a sua *construção* é parte essencial do trabalho filosófico (cf. p. 26). Assim, uma orientação do estudo e do trabalho filosófico acadêmico segundo o critério da apreensão e fixação do problema posto em causa por um determinado filósofo acaba por assumir a tese de que a compreensão de um texto filosófico depende da compreensão do próprio problema. Para Porta, contudo, “se o problema supõe uma construção, compreendê-lo só é possível no seio de uma **reconstrução**. Ainda que nosso vínculo com o problema seja mediado pelo filósofo que o formula, nem por isso este [o problema] é suscetível de ser apropriado mediante um simples tomar” (cf. p. 85, grifo do autor). Ou seja, quando se fala em *reconstrução* de um determinado problema, tem-se em vista que problemas, em filosofia, nunca estão simplesmente dados. Algumas vezes, sequer estão explicitamente formulados num texto, como devem estar as teses e os argumentos. Ademais, reconstruir um problema significa considerá-lo em suas dimensões racional e histórica. Uma reconstrução é racional, por sua vez, quando restitui à pergunta seu caráter de pergunta, isto é, quando a apreende em sua inteligibilidade enquanto interrogação, e isso enquanto se explicitam os seus supostos específicos e o seu entrelaçamento lógico com o todo de um texto (cf. p. 87). Tal reconstrução racional necessita deixar-se acompanhar de uma reconstrução histórica do problema, na medida em que é a própria historicidade do pensar que se constitui enquanto dimensão primeira da configuração dos problemas filosóficos (cf. p. 78).

³ Que o *problema*, o *fenômeno* e o *conceito* de mundo, enquanto instâncias, são coisas fundamentalmente distintas (a despeito da necessária triangulação), não se pode negar. Assim, o fundamental é poder descrever o modo da requisição que cada um deles endereça aos outros.

em *Ser e tempo*, empreendido pela via da discussão do conceito de mundo, necessitava passar pela fixação, ainda que esquemática, tanto do modo como *mundo* surge e se impõe para Heidegger como um problema fundamental da filosofia, bem como do modo como os problemas filosóficos em geral se impõem para o filosofar, nos modos como o compreende Heidegger⁴. Tal consideração, longe de restringir-se a um simples cuidado metodológico – cuidado mesmo bastante necessário – igualmente punha em evidência o que há de problemático em procedimentos reducionistas de análise que não fazem senão operar meros isolamentos de conceitos, isto é, não outra coisa senão retirá-los do núcleo problemático donde irrompem. Ao operar um encobrimento da problematicidade própria ao filosofar e ao jogo dos conceitos, opera-se a fragmentação de um pensamento e revela-se, assim, uma incapacidade de tocar no ponto essencial, qual seja, o problema mesmo do qual o conceito pretende dar conta.

Assim, perseguir o *problema* do mundo (*Weltproblem*), com vistas a reconstruí-lo, para além de se constituir enquanto nossa opção metodológica, impõe-se como via necessária para a sua compreensão e como momento decisivo no sentido de se determinar e compreender o *mundo enquanto mundo*, o *fenômeno do mundo*. A própria necessidade de uma descrição explícita do *fenômeno do mundo* (*Weltphänomen*), por sua vez, é necessidade que se impõe ante a irrupção do problema, entendendo-se por *irrupção* a constituição ou instauração do problema filosófico num determinado contexto de questionamento. E é somente o exercício filosófico do trato com os fenômenos que pode conduzir ao *conceito filosófico de mundo* (*Weltbegriff*), ao conceito que deve indicar formalmente a vigência e a dimensão mesmas do fenômeno do mundo. Dito isto, segue-se que nosso trabalho, como trabalho filosófico, 1) deve proceder à reconstrução do problema que aqui mais diretamente nos interessa, o problema do mundo, sendo essa, inclusive, a condição de possibilidade de sua efetiva compreensão; 2) precisa e deve determinar: a) o *lugar* do fenômeno do mundo, isto é, sua dimensão mesma ou domínio de vigência; b) o *meio* de acesso a este fenômeno, isto é, seu *método*; 3) necessita de saída explicitar, na medida em que o conceito de mundo é o seu escopo, o que é propriamente um *conceito filosófico*, um conceito da filosofia.

Por ora, detenhamo-nos junto à elaboração desta última questão: como é possível falar num conceito filosófico de mundo? Com isso se pergunta: qual é a especificidade dos

⁴ BIEMEL, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. Paris, Louvain: Vrin-Nauwelaerts, 1950. Constitui-se como a primeira contribuição acadêmica em torno da elaboração heideggeriana do problema do mundo em *Ser e tempo*.

conceitos e dos problemas da filosofia? A pergunta pela especificidade dos conceitos filosóficos é ela mesma e por si só um problema filosófico, e mesmo um problema capital. Gerações inteiras de pensadores detiveram-se nesta questão, e no próprio ambiente de formação de Heidegger, o círculo neokantiano de Baden, essa era uma questão de crucial importância (cf. HEINZ, 2001; DEWALQUE, 2004). Uma discussão acerca da natureza dos conceitos filosóficos enquanto tais, entretanto, demandaria a reconstrução de um cenário filosófico inteiro, a contraposição de uma série de teses e, por isso mesmo, excede totalmente os limites do presente trabalho. Aqui, interessa-nos apenas apontar para esta problematidade dos conceitos da filosofia, e isso a partir da problematização que, quanto a estes conceitos, elabora o próprio Heidegger. Igualmente quanto à posição de Heidegger, um trabalho específico sobre este tema e problema da formação dos conceitos em filosofia seria necessário. Atentaremos, neste sentido, para uma breve consideração de Heidegger acerca da problematidade dos conceitos filosóficos no que se refere, em específico, ao conceito de mundo.

Heidegger nos dá algumas indicações valiosas quanto a este tema no § 70 de *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* (GA 29/30; cf. HEIDEGGER, 2003, p. 333-343), texto de sua preleção do semestre de inverno (WS) de 1929/30. A escolha deste trecho, por nossa parte, não tem nada de arbitrário, senão que é feita porque aí interessava a Heidegger discutir justamente a problematidade de um conceito filosófico de *mundo*. Neste parágrafo, Heidegger elabora, como ele diz, uma “reflexão metodológica de princípio” com vistas à compreensão da natureza de todos os problemas metafísicos e filosóficos. Ele chama a atenção para uma forma básica de má interpretação dos problemas e dos conceitos da filosofia, a saber, a corriqueira tendência, por parte do entendimento vulgar, de tomar os conceitos filosóficos como sendo uma descrição das propriedades subsistentes de algo e, conseqüentemente, como um *resultado* simplesmente dado, subsistente. Para Heidegger, entretanto, “o filosofar só é vital onde ganha a palavra, vem à expressão” (HEIDEGGER, 2003, p. 334). Este vir à palavra (*zum-Wort-kommen*), por sua vez, é algo que se dá justamente no conceito, como um vir ao conceito (*zum-Wort-kommen im Begriff*). E é justamente esta a essência e a força desta *ação humana essencial*, a filosofia. O problema que surge aqui e que é fonte das más interpretações instaura-se justamente no momento em que o filosofar, assim enunciado e expresso, posto em palavras sob a forma do conceito, fica à mercê da compreensão dos possíveis intérpretes e, conseqüentemente, fica à mercê da má interpretação. E não somente daquela má interpretação mais corriqueira, que pode mesmo

sempre advir da plurissignificância de um determinado vocábulo, mas sobretudo daquela má interpretação que se funda numa *incompreensão essencial*, na qual o entendimento vulgar tende sempre a decair.

É próprio do intérprete que se orienta segundo o entendimento vulgar cotidiano compreender tudo quanto é expresso sob a forma de palavras e de conceitos e que assim vem ao seu encontro como um algo *simplesmente dado, subsistente (vorhanden)*. O intérprete tende a apreender o que é *enunciado* da mesma maneira como ele costuma compreender, na cotidianidade, as coisas em geral. E por que razão o entendimento vulgar o mais das vezes não pode se livrar de um tal engodo? Heidegger responde: “Porque tudo o que vem ao seu encontro sob a forma do que é expresso filosoficamente ele [o entendimento vulgar] elucida *como algo simplesmente dado*, tomando-o desde o princípio, principalmente se o que vem ao seu encontro parece ser essencial, no mesmo nível que o das coisas que ele cotidianamente empreende” (HEIDEGGER, 2003, p. 334; grifo do autor). Na medida em que faz isso, ele nivela a filosofia que se expressa *em e por* palavras, bem como os próprios conceitos filosóficos, ao nível das coisas corriqueiras com as quais ele se acha envolvido, ou seja, das coisas que ele já compreende previamente. Operando sempre na indiferença e na indistinção típicas da cotidianidade, o intérprete tudo compreende *como* coisas que são *simplesmente dadas*, isto é, como *subsistentes*, meras *presentidades* das quais ele pode dispor como bem entender. Heidegger acrescenta: “Dito em relação ao nosso problema diretriz, isto significa que procuramos inicialmente sob o termo ‘mundo’ (...) algo que é em si simplesmente dado e que gostaríamos de constatar, para podermos nos reportar a ele a qualquer momento” (HEIDEGGER, 2003, p. 334). O fato é que, assim procedendo, o homem não chega nunca a compreender o que há de essencial nisso de que trata a filosofia, isto é, sequer compreende a própria filosofia, tão habituado como está a sempre nivelar tudo dessa maneira, a tudo compreendendo enquanto simples presenças.

Há de se notar, contudo, que é mesmo esta má interpretação, de conseqüências tão funestas, que Heidegger chama (ao distingui-la da má interpretação mais corriqueira, aqui descrita como fundada na plurissignificância de algumas palavras) de *incompreensão essencial*. Ora, o que há de essencial nesta má interpretação? Para Heidegger, o que a torna essencial é justo o fato de que ela se funda, encontra a sua condição de possibilidade no que se chamará de *decadência (Verfallen)* do *Dasein*, modo de ser que diz respeito à essência do ser humano e que é apreensível fenomenologicamente por meio da analítica da cotidianidade

humana (Cf. *Ser e tempo*, § 38). Na *cotidianidade* (*Alltäglichkeit*), *ser* e *ente* são entendidos como sendo uma e mesma coisa, e isso desde uma compreensão já bastante problemática do ser enquanto subsistência. Não por acaso, a meta de *Ser e tempo* é a colocação da questão sobre o sentido do ser. A elaboração desta questão inclui, como veremos, a destruição da história da ontologia, destruição esta que, segundo Stein (2005, p. 12), pode ser compreendida como “destruição da ontologia do puramente subsistente”.

O empreendimento desta tarefa tem implicações decisivas para o projeto de *Ser e tempo* e merecerá, oportunamente, atenção especial. Contudo, o que expusemos já nos permite compreender um tanto melhor este sentido de uma tomada, por parte do intérprete, dos conceitos filosóficos como alguma coisa simplesmente dada. Sobretudo quando aquilo que o conceito filosófico pretende apreender e enunciar parece se revestir de um caráter de essencialidade ou importância, mais inveterada é a tendência por tomá-lo como um dado conquistado, como o resultado de uma pesquisa empreendida, como uma informação ou definição de dicionário que solucione problemas e de cuja presença se possa dispor em definitivo. Agora, cabe perguntar, acaso é isso um conceito filosófico? Que é isso que o entendimento vulgar parece não poder ver?

Neste trabalho, por exemplo, interessa-nos o conceito de mundo, e isso porque o problema do mundo exerce sobre nós, sobre a pesquisa que empreendemos, uma influência diretriz. Entretanto, perseguir o problema do mundo e chegar a apreender um conceito de mundo pode ter este caráter de constatação de algo simplesmente dado, algo a que, uma vez fixado, possamos sempre nos reportar? Heidegger é claro ao dizer:

O conhecimento filosófico da essência do mundo não é jamais a tomada de conhecimento de algo simplesmente dado. Ao contrário, ele é o descortinamento compreensivo de algo em meio a um questionamento determinadamente direcionado. Este questionamento nunca deixa o questionado se transformar em um ente simplesmente dado. Este questionamento determinadamente orientado é ele mesmo necessário para tematizar de maneira apropriada e prolongada o mundo e as coisas do mesmo gênero (HEIDEGGER, 2003, p. 334-335).

Com isso já se diz antecipadamente: caberá ao conceito de mundo a tarefa de *indicar formalmente o fenômeno do mundo* em seu *caráter de ser*. As indicações de Heidegger, acima

citadas, permitem dizer que, com vistas à compreensão do fenômeno do mundo, é preciso que nos esforcemos por conter o ímpeto que nos leva a pensar e a tomar o mundo como algo óbvio, isto é, a tomá-lo como um ente simplesmente dado e que transcorre, assim, entre outras coisas. Como ainda veremos de modo mais detalhado, a possibilidade da apreensão de mundo enquanto um algo simplesmente dado funda-se num modo bastante específico da dispersão fáctica da existência humana. Como já aludimos, é o existencial da *decadência* que deverá permitir a compreensão deste ímpeto humano tão essencial. Com vistas à devida compreensão do *conceito filosófico de mundo*, entretanto, a compreensão necessita se desprender, se livrar de seu apego aos entes, de seu apego às compreensões vulgares acerca dos entes. A compreensão necessita permitir uma *transformação* compreensiva que seja capaz de atentar para a peculiaridade do modo de ser do ente que, na medida em que existe, *compreende*, o homem, especialmente designado por Heidegger sob o termo *Dasein*. Para Heidegger, os conceitos filosóficos são *indicadores formais*, e isso porque desempenham a função formal de apontar para um território, para um domínio de vigência que é o *Dasein* mesmo. São indicadores, assim, porque não trazem nunca consigo mesmos a plena concreção daquilo que designam:

Eles [os conceitos filosóficos] são indicadores. Com isto, diz-se: o conteúdo significativo destes conceitos não tem em vista e não diz diretamente isto com o que eles se ligam. Ao contrário, ele dá apenas uma indicação, um aceno para o fato de que aquele que compreende é requisitado, por este contexto conceitual mesmo, a empreender uma transformação de si mesmo no ser-aí. (HEIDEGGER, 2003, p. 340).

É como *indicação formal (formale Anzeige)* que Heidegger compreende o conceito filosófico, o conceito da filosofia. Enquanto *indicação formal*, o conceito sempre *requisita* o intérprete, e isso de um modo peculiar. Ele visa à promoção de uma *modificação*, capaz de conduzir a uma autêntica compreensão do *problema filosófico* posto em causa, bem como a uma compreensão do sentido mesmo – o *único* sentido – em que se justifica falar nalguma coisa como um *problema filosófico* (cf. REIS, 2001, p. 613). Aqui, não temos condições de empreender uma discussão acerca de todas as implicações advindas de noções como *requisição, modificação, transformação*, etc, as quais acompanham a significação do conceito filosófico enquanto indicação formal. Isto é, não temos condições de adentrar a um

questionamento específico do sentido mesmo de uma tal *transformação*, por exemplo, perguntando-nos por suas possíveis implicações do ponto de vista ético, ou mesmo do ponto de vista moral (cf. REIS, 2000, p. 291-300). Nos limites do trabalho aqui proposto, basta que permaneçamos atentos a este caráter de *indicação*, próprio dos conceitos da filosofia. Reter esta peculiaridade dos conceitos da filosofia tem o sentido de indicar que, em última instância, um problema filosófico remete a um domínio de vigência que é este do existir dos humanos. Onde o acesso a um problema filosófico não ser possível simplesmente por meio de uma simples tomada de conhecimento a seu respeito, senão que se dá fundamentalmente por meio da experiência fáctica e singular de *cada um* no contexto de seu próprio existir⁵.

⁵ O texto do curso do pós-guerra de 1919, *Kriegsnotsemester*, oferece-nos um exemplo bastante concreto de *exercício filosófico*, proposto por Heidegger a seus alunos, o qual nos permite ao menos vislumbrar este aspecto de *requisição* e de *transformação* que envolve a compreensão do conceito filosófico enquanto indicação formal. Naquele curso, com vistas a uma explicitação dos modos por meio dos quais se dá a vivência humana de seu mundo circundante mais imediato, Heidegger evoca uma vivência e conclama seus alunos a um exercício de transposição para o seu horizonte. Tratava-se, para o professor mesmo e para cada um dos alunos, de transpor-se *para a* vivência e de colocar-se *na* vivência de uma situação até certo ponto unitariamente compartilhada por eles todos. E Heidegger elege como caso exemplar de uma tal vivência compartilhada justamente a vivência de sua própria cátedra. O exemplo – e o convite ao exercício filosófico – tinha o sentido de chamar a atenção dos alunos para o sempre necessário *transfundo* a partir do qual se dá a vivência de algo *enquanto* cátedra; bem como para o modo como cada vivência é sempre em grande medida individual, o que traria complicações para o necessário questionamento acerca da possibilidade de validade das proposições com pretensões de universalidade (HEIDEGGER, 2005, p. 85-88).

CAPÍTULO II

O problema do ser e o problema do mundo: da compreensão de ser à transcendência da existência

A reconstrução do problema do mundo é o caminho metodológico que trilharemos com vistas à sua compreensão, no sentido da devida fixação do modo em que “mundo” se constitui para Heidegger enquanto problema de importância capital. Neste sentido, a seguinte questão deve nos orientar: como é que o problema do mundo chega a se impor para Heidegger, e mesmo como um problema de fundamental importância? Ao que nos parece, somente na medida em que precisarmos o modo como o problema filosófico do mundo está diretamente imbricado com o problema filosófico fundamental que é posto em causa no projeto de *Ser e tempo* é que poderemos responder a uma tal questão. Sendo assim, precisamos, antes de mais nada, empreender um esforço de fixação do problema posto em causa pelo projeto filosófico que se chamou *Ser e tempo*⁶. Ou seja, trata-se de saber: qual é o problema de *Ser e tempo*? Com vistas a responder a esta questão, empreenderemos agora uma sucinta exposição e reconstrução deste projeto filosófico. Ao fazê-lo, buscaremos ressaltar as indicações de Heidegger, possíveis de ser lidas já desde a introdução de *Ser e tempo*, acerca do elo intrínseco entre o problema de *Ser e tempo* e o problema do mundo.

⁶ A publicação das *Obras Completas (Gesamtausgabe)* de Heidegger, iniciada em 1975 com a publicação do vol. 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, e ainda em curso (http://www.klostermann.de/philo/hga_info.htm), é o que tem permitido aos pesquisadores e estudiosos compreender que *Ser e tempo* é sobretudo um projeto filosófico, um caminho de pensamento trilhado durante toda uma década, e não apenas um livro de filosofia. Segundo Kisiel (1989, p. 3), “the fact that Martin Heidegger published absolutely nothing between his habilitation work (1916) and his opus magnum, *Being and Time* (1927), gave his meteoric rise to world-fame because of that book an especially sensational aura and mystique. Heidegger’s one account of the circumstances in early 1926 which ‘forced’ its publication in order to support an academic promotion suggests that this delay was by design protracted and its eventual publication reluctant. ‘I now had to submit my *long nurtured and closely guarded (langgehiütete)* work to publication.’ In a letter written a half year earlier in support of that promotion, Husserl suggests the same thing about Heidegger’s attitude toward publication: ‘He remained silent for years in order to be able to say only what would be fully developed, conclusive and compelling.’ And yet both were then privy to the fact that only months before, toward the end of 1924, the very first detailed draft of what would become BT had been delivered to the editors of a growing young journal and would had been published in January of 1925 if only a dispute over its length had been resolved.” (com grifos no original)

2.1 Introdução ao problema de Ser e tempo: a questão do ser como o problema mais fundamental da filosofia e da existência humana

Pode-se dizer sem hesitação que, para Heidegger, o problema absolutamente fundamental da filosofia é o *problema do ser* (*Seinsproblem*), a *questão do ser* (*Seinsfrage*)⁷. Em *Ser e tempo*, de modo mais específico, este problema é colocado sob os termos de *questão sobre o sentido do ser* (*die Frage nach dem Sinn von Sein*). Com esta questão, Heidegger extrapola os limites do que se poderia entender como mera repetição de um problema filosófico especializado. Um apelo à necessidade da repetição explícita (*Wiederholung*) da questão do ser, antes disso, deve justificar-se pelo conteúdo problemático aí mobilizado, isto é, a partir do problema mesmo que ela, como questão, intenciona elaborar e pôr novamente em causa. Aqui, notaremos que a questão do ser põe em causa, como compreende Heidegger, o problema mais fundamental da filosofia, mobilizando, assim, a questão de sua identidade, de sua auto-referibilidade. E isso ao mesmo tempo em que concerne diretamente o existente humano, impondo-se a ele enquanto a sua própria questão mais fundamental.

No que se refere, em primeiro lugar, à questão do ser como aquela do problema mais fundamental da filosofia, é necessário considerar: para Heidegger, com a ênfase na necessidade de uma explícita repetição ou retomada da questão do ser, estava em jogo a solução de impasses, tensões e tendências conflitantes em vigor num cenário filosófico ao qual se impunha a seguinte e problemática questão: *o que é a filosofia?* Para Heidegger, “com a questão diretriz sobre o sentido do ser, a investigação acha-se junto à questão fundamental da filosofia em geral” (SZ, p. 27)⁸. No que se refere ao cenário filosófico donde irrompe *Ser e tempo*, Krijnen (2003, § 1) notou que até os anos 1980 não projetar Heidegger de maneira macroscópica no contexto da história universal da filosofia (isto é, colocando-o diretamente ao lado de nomes como os de *Platão*, *Aristóteles*, *Descartes*, *Kant* ou *Nietzsche*) significava já se colocar em oposição com a opinião filosófica dominante e mais difundida, sobretudo na Europa. Este quadro, entretanto, como ele nota, tem se alterado deste os anos 90, através de

⁷ Em seu trabalho de 1930 sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel (GA 32), Heidegger diz: “. . . the inner necessities of the first and last problem of philosophy - *the question of Being*. (...) I have been concerned with renewing the question of **ontology** - the most central problem of Western Philosophy - the question of Being . . .” (HEIDEGGER, 1988c, p. 13). Já antes, no curso do semestre de verão de 1927, *Problemas fundamentais de Fenomenologia* (inédito em português), Heidegger dizia: "We assert now that Being is the proper and sole theme of philosophy" (HEIDEGGER, 1988b, p. 11).

⁸ Todas as traduções de *Ser e tempo* aqui apresentadas são de minha responsabilidade. Elas foram feitas a partir da décima oitava edição do original alemão, no cotejo com a tradução para o espanhol de Jorge Eduardo Rivera, com a tradução francesa de *Emmanuel Martineau*, e com a tradução brasileira de Márcia Cavalcante Schuback. Para efeitos de citação, utilizaremos as iniciais do título alemão, *Sein und Zeit* (SZ), seguidas da paginação do original.

repetidos esforços por uma compreensão de Heidegger no contexto de seu próprio tempo. Estes trabalhos (dentre os quais ocupa lugar de destaque o livro do norte-americano Theodor Kisiel, *Genesis of Being and Time*, 1993), têm reabilitado principalmente o cenário filosófico-acadêmico neokantiano, em cujo seio Heidegger se formou. Com isso queremos apontar para o seguinte fato: Heidegger formou-se num ambiente filosófico ondeurgia perguntar pela *philosophia prima* e escapar dos mais distintos relativismos possíveis, tais como o psicologismo, o historicismo e o biologismo (Cf. SCHNAEDELBACH, 1991, p. 47-86). Evidentemente, Heidegger não foi o primeiro filósofo a buscar delimitar o terreno próprio da investigação filosófica. O que há de original, no entanto, na posição de Heidegger é justamente sua conclamação a uma explícita repetição da *questão do ser*. Pode-se dizer, assim, que o projeto de *Ser e tempo* envolve a questão e o problema da própria filosofia, e isso de um modo fundamental. Pois para Heidegger, afinal, somente a devida compreensão da necessidade e do primado da questão do sentido do ser diante de todas as questões possíveis das ciências é que poderia salvaguardar a especificidade da filosofia, inclusive demonstrando a sua legitimidade na organização dos domínios do saber⁹.

Assim, com a *questão do ser*, Heidegger assume uma posição radical acerca do que seja a filosofia. E na medida em que faz isso, aponta também para um problema de base no que se refere à fundamentação das ciências positivas. Heidegger observa que, desde um desmembramento que se pretende básico, aquele da divisão das ciências em *ciências da natureza* (*Naturwissenschaften*) e *ciências históricas* (*ciências humanas*; *ciências do espírito*; *Geisteswissenschaften*), as ciências positivas se apoderam dos entes que constituem e integram a região ôntica que elas pretendem abarcar (as *ciências da natureza*, por exemplo, se apoderam da “natureza”, do “ente natural”; as ciências históricas, por sua vez, se apoderam da “história”, do “ente histórico”), sem notar que ao fazê-lo, entretanto, já sempre se orientam por alguns conceitos de caráter *ontológico*, hauridos da experiência *pré-científica*, donde a característica impossibilidade de que elas mesmas possam tê-los elaborado¹⁰. Por essa razão,

⁹ No que concerne especificamente ao problema do mundo, vale citar uma observação de Krijnen sobre alguns traços fundamentais da filosofia de *Heinrich Rickert* (1863-1936), professor, mestre e orientador de Heidegger, a fim de se ter claro que tal problema, conjugado com o problema da auto-referibilidade da filosofia, era de importância capital no ambiente acadêmico em que Heidegger se formou: “*Pour Rickert, la philosophie n’est pas une science particulière, mais une science de la “totalité du monde”, à savoir de la totalité du monde comme fondement de toute certitude*” (2003, § 1). Donde poderemos dizer que o conceito de mundo que Heidegger elabora tem lugar de destaque numa discussão que, no limite, é a discussão acerca da auto-referência da própria filosofia, isto é, da questão de sua especificidade e identidade.

¹⁰ Sobre o sentido das expressões *ôntico* e *ontológico* em Heidegger, é elucidativo o texto de Bornheim (2001, p. 9): “(...) a explicitação do real pode averiguar-se em dois planos fundamentais: o ôntico e o ontológico. A explicitação ôntica caracteriza as ciências particulares; a descrição, a pesquisa, a investigação, a manipulação dos

isto é, porque dependem de conceitos cuja elaboração está para além de sua alçada, as ciências particulares não podem abdicar do recurso ao que Heidegger chamará, apropriando-se de Husserl, de *ontologias regionais*. Estas, enquanto signos de um modo já filosófico de questionamento e procedimento, têm a tarefa de elucidar os conceitos fundamentais que circunscrevem o modo de ser de um domínio de entes. Ou seja, às ontologias regionais caberia responder, por exemplo: *qual é o modo de ser do ente natural, da natureza? Qual é o modo de ser do ente histórico, ou, o que significa ser histórico? O que é história?* Donde elaborar os conceitos fundamentais das ciências constituir-se como tarefa da filosofia como *lógica produtiva* das ciências. E não outra coisa Heidegger denominou *ontologias regionais* (SZ, p. 10). No entanto, caberia perguntar desde já, restringe-se a filosofia a tal tarefa, isto é, a algo como uma propedêutica das ciências? Sob nenhuma hipótese! Pois não é na fundação das ontologias regionais das ciências positivas que a filosofia desempenha o seu papel *mais fundamental*. Para Heidegger:

Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido do ser nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental (SZ, p. 11; itálico do autor).

Com isso está sendo dito: mesmo a *ontologia regional*, entendida como o domínio do saber dedicado à elaboração conceitual do modo próprio de ser deste ou daquele ente ou deste ou daquele domínio de entes passível de apropriação por parte desta ou daquela ciência particular, já é ela mesma sempre previamente orientada por uma dada compreensão do que significa *ser*, e isso como condição de possibilidade de qualquer procedimento investigativo dedicado à apreensão do modo de ser deste ou daquele ente em específico. Sendo assim, isto é, se isso parece irrefutável, então é necessário que, com vistas à fundação da possibilidade das próprias ontologias regionais, elabore-se com maior decisão um questionamento acerca do sentido de ser em geral (*Sein überhaupt*). Justamente a este conhecimento ou investigação que

entes restringem o ôntico à multiplicidade do real e, por isso, as ciências particulares desdobram-se de modo múltiplo: o mundo ôntico divide-se em regiões e, ao menos em princípio, a cada região corresponde uma ciência determinada. Estuda-se, assim, aquilo que o homem encontra: coisas, plantas, animais, acontecimentos, o próprio homem. Estuda-se sempre e apenas entes determinados, e esse limitar-se à determinação é o que permite distinguir, negativamente, o plano ôntico do ontológico. Realmente, não cabe às ciências particulares perguntar pela entidade do ente, não lhes compete colocar a questão do ser. E tal é justamente o objeto da ontologia: o ser”.

se detém com a tarefa da elaboração da questão acerca do sentido geral de ser é que chama Heidegger *ontologia fundamental*. E aí é que encontraria a filosofia seu mais genuíno campo de investigação.

Assim, à ontologia fundamental, como *prima philosophia*, caberia a tarefa de clarificar o sentido do ser, como condição *a priori* de todas as ontologias possíveis. A isto se chamou, no § 3 de *Ser e tempo*, de *primado ontológico* da questão do ser. Por primado ontológico entende-se a necessidade da anterioridade do questionamento ontológico fundamental, do questionamento do sentido do ser, diante da necessária tarefa de fundamentação tanto das ontologias regionais como das ciências ônticas particulares. Como assinala Grondin (cf. 2004, p. 10), sublinhando a última sentença do § 3 de *Ser e tempo*, o primado ontológico da questão do ser é um *primado na ordem do saber* (*sachlich-wissenschaftliche Vorrang*; cf. SZ, p. 11). Com isso, faz-se referência ao modo como todo e qualquer conhecimento em ciências, por exemplo, bem como todo e qualquer ímpeto, com pretensões ontológicas, no sentido de uma fundamentação de conhecimentos científicos, já sempre se orienta desde uma compreensão de ser, o tema mesmo da filosofia como ontologia fundamental.

Como notamos anteriormente, se a questão do sentido geral de ser, por um lado, põe em causa a própria filosofia, na medida em que a mobiliza na direção de um questionamento acerca de sua auto-referibilidade, esta questão, por outro lado, envolve a facticidade do existir humano de um modo peculiar. De início, é preciso observar que somente o existente humano pode elaborar o problema do ser a ponto de enunciá-lo sob os modos de um questionamento explícito. Perguntar (*fragen*), a propósito, não é nada senão um *modo de ser* do existente humano, e a pergunta pelo ser, por sua vez, já é sempre um atestado de sua *compreensão*. Significa dizer: somente porque sempre já se compreendeu o ser, desta ou daquela maneira, é que seu questionamento explícito, enunciado sob os termos de uma questão como esta: “*o que significa ser?*”, “*o que diz ser?*”, “*o que é o ser?*”, se faz possível. A possibilidade de um questionamento explícito acerca do sentido do ser radica, assim, no caráter de *possibilidade*, de *poder-ser* (*Seinkönnen*) que é peculiar à existência humana. E isso a tal ponto que a própria filosofia somente encontra o seu próprio sentido se igualmente entendida desde este seu pólo originário, o existir humano. A questão do ser irrompe como questão para um ente cujo próprio modo de ser envolve a possibilidade de propor questionamentos. A este ente, o existente humano, Heidegger chamará *Dasein*. O fato é que, com o problema do ser e, sobretudo, com a elaboração explícita de um tal problema sob a forma de uma questão do ser,

a existência humana não pode se furtar de um encontro explícito com um enigma que está sempre previamente envolvendo a sua insuperável possibilidade de, enquanto existente, *ser para...* e de *comportar-se para com...* o ente *enquanto* ente¹¹. Trata-se do enigma da *compreensão de ser* (*Seinsverständnis*). Mas procuremos ainda compreender um pouco melhor a *necessidade* de uma explícita retomada da questão do ser.

Ao insistir na necessidade de uma repetição explícita (*Wiederholung*) da questão do ser, Heidegger apresenta também alguns preconceitos básicos que costumam figurar como contra-argumentos à relevância, à necessidade e, muito especialmente, à possibilidade de uma tal investigação. Costuma-se alegar a *universalidade* do conceito de ser e, a partir disso, sua *indefinibilidade*, ou sua *auto-evidência* como razões capazes de dispensar uma investigação sobre o seu sentido. De fato, a tradição filosófica, como observa Bornheim (cf. 2001, p. 178), parece estar de acordo que o conceito de ser não pode ser definido, não é passível de definição. Tal posição acha-se expressa numa célebre frase de Blaise Pascal (1623-1662), citada por Heidegger em *Ser e tempo*: “Não se pode definir o ser sem cair num absurdo: pois não se pode definir uma palavra sem começar pelo “é”, seja quando a exprimimos ou quando a subentendemos. Pois para definir o ser seria necessário dizer “é” e, assim, empregar a palavra definida em sua própria definição” (cf. PASCAL *apud* HEIDEGGER, SZ, p. 4). Esta sentença dá testemunho de uma fiel obediência da tradição metafísica à lógica, entendida enquanto o instrumento consagrado da ciência e da filosofia. E como a tradição costuma associar a tematização do ser à metafísica, à *prima philosophia* entendida justamente enquanto *ciência* do ser, então a metafísica não pode prescindir das leis da lógica. Pois, afinal, toda ciência, para dizer o real, necessita recorrer à enunciação de juízos bem estabelecidos. E para a lógica o ser não pode ser definido justamente porque toda tentativa de defini-lo infringe uma de suas leis mais básicas, aquela segundo a qual *definição* somente se faz pela determinação de gênero próximo e diferença específica.

Vale esclarecer este princípio básico da *teoria da definição*. Segundo concepções tradicionais, uma definição consiste na determinação do gênero de coisas ao qual algo a ser definido pertence e da diferença específica que o distingue dos demais membros da mesma família ou gênero de coisas. Neste tipo de definição, uma palavra ou conceito que indica uma espécie – entendida aqui enquanto um tipo específico de item, e não como uma categoria da biologia – é descrito primeiramente pela determinação de uma categoria mais ampla, o

¹¹ Cf. SZ, § 1, p. 4, “daß in jedem Verhalten und Sein zu Seiendem als Seiendem a priori ein Rätsel liegt”.

gênero, e subseqüentemente distinguido de outros itens desta mesma categoria pela especificação de sua diferença específica, aquela propriedade de uma espécie que outros membros do mesmo gênero não possuem. É o que temos, por exemplo, na seguinte definição, vinda da geometria: “triângulo (espécie) é uma figura geométrica (gênero) cuja soma dos ângulos internos é igual a 180° (diferença específica)”. A lógica assevera a impossibilidade da *definição* do ser com base no argumento de que o ser não dispõe de gênero próximo e diferença específica.

Considerando isso, Heidegger bem poderia ser acusado – e diversas vezes o foi – de tratar teimosamente de um problema indeslindável. Entretanto, a posição de Heidegger vai no sentido de questionar o poderio da lógica, justamente buscando abrir caminhos outros para a problematização do ser. Para Heidegger, como se apreende do § 1 de *Ser e tempo*, se os pressupostos lógicos básicos da teoria da definição valem, dentro de certos limites, para a determinação dos entes, eles são, entretanto, absolutamente insuficientes para uma problematização do ser. Ademais, “a indefinibilidade do ser não dispensa a questão de seu sentido senão que, justamente por isso, a exige” (SZ, p. 4).

Estas considerações têm aqui o sentido de nos conduzir a uma visualização de um segundo primado que é característico da questão do ser, o seu primado *ôntico*. Significa dizer: a necessidade de uma repetição explícita da questão do ser não assenta tão-somente no já mencionado primado ontológico da questão do ser, entendido enquanto um primado na organização e fundamentação dos saberes humanos possíveis. Que a questão do ser desfrute também de um primado *ôntico* é o que permite ter claro que sua especialíssima particularidade (*Auszeichnung*) somente se comprova e se justifica porque questionar sobre o sentido do ser diz respeito a uma possibilidade humana fundamental, básica.

Como notamos acima, *questionar (Fragen)* não é nada senão uma *possibilidade* de um ente, um modo de ser de um ente específico. Na introdução de *Ser e tempo*, é por meio de uma tematização da estrutura mais básica e essencial de toda *questão (Frage)* que Heidegger prepara o caminho para a compreensão do primado *ôntico* da questão do ser. Um tal primado há de se justificar pela demonstração da peculiaridade ou distinção *ôntica* de um ente em específico, a saber, o *Dasein*, o ente que propõe questionamentos. Convém, assim, acompanhar a argumentação de Heidegger que, partindo da análise da estrutura de uma questão, aponta para o modo como a questão do ser constitui-se enquanto questão absolutamente prioritária, tanto do ponto de vista ontológico (na medida em que se refere à

fundamentação dos saberes em geral) quanto ôntico (na medida em que diz respeito a uma possibilidade de ser de um ente em específico).

Para Heidegger, repetir a questão do ser significa elaborar de uma vez por todas e de forma suficiente a sua colocação (*Fragestellung*; cf. SZ, § 2). Tal elaboração, por sua vez, precisa ter início justamente por meio de uma investigação sobre a própria estrutura do *questionar*, a estrutura de uma *questão*. Uma de suas primeiras observações a este respeito é de importância capital. Heidegger diz: “Todo questionar é um procurar. E todo procurar retira a sua orientação prévia daquilo que é procurado” (SZ, p. 5). Esta sentença tem o sentido de chamar a atenção para uma peculiaridade de todo procurar, a qual, por vezes, pode passar despercebida. Basicamente está dito: aquilo que se procura de alguma modo já sempre se deu. Isto é, o procurado é aquilo que previamente orienta o procurar. E toda procura legítima, de certo modo, “sabe” o que procura. Agora, esta afirmação é essencial para a compreensão da essência de uma questão, da estrutura básica do questionar. Entendida enquanto uma procura, toda questão envolve sempre ao menos três momentos básicos: 1) um *questionado*, aquilo mesmo que é *posto em questão* (*Gefragtes*); 2) um *interrogado*, no sentido daquilo (ou daquele) que será interpelado por uma questão (*Befragtes*); e 3) um *perguntado*, enquanto aquilo que mais propriamente se questiona e se quer saber, isto é, o sentido mesmo ou a determinação daquilo sobre o que se questiona (*Erfragtes*).

No que se refere à questão do ser, aquilo que é *posto em questão* (*Gefragtes*) é o ser, “aquilo que determina o ente como ente, aquilo com vistas ao qual o ente, em qualquer forma que se o considere, já é sempre compreendido” (SZ, p. 6). Assim, o que está posto em questão é o ser ele mesmo, o ser do ente, que, ele mesmo, não é nada de ente. Questiona-se acerca do ser do ente e interdita-se qualquer recurso ou recuo, com vistas à problematização do ser do ente, a um outro ente que pudesse explicá-lo. Se o ser, ademais, é sempre ser de um ente (cf. SZ, p. 9), então é o ente ele mesmo que deve ser *interrogado* (*Befragtes*) num questionamento sobre o ser. E é o *sentido* (*Sinn*) do ser aquilo pelo que mais propriamente se pergunta, isto é, o sentido do ser é que é propriamente *perguntado* (*Erfragtes*) num questionamento sobre o ser.

O objetivo de Heidegger no § 2 de *Ser e tempo* é o de mostrar que a questão do ser, enquanto *questão*, é absolutamente especial. Heidegger nota o seguinte: se todo questionar, enquanto procurar, retira do procurado, do questionado, a sua orientação prévia, então é de se supor que o sentido do ser já esteja sempre de algum modo acessível àquele que questiona

sobre o ser. Significa dizer: ainda que o sentido do ser seja inapreensível de saída, ele não é, de modo nenhum, absolutamente desconhecido para aquele que questiona. E isso significa dizer: de uma forma ou de outra, o ser já sempre repercutiu sobre o existente humano, o *Dasein*, o ente que *pode* questionar. O *Dasein*, como lemos no § 4 de *Ser e tempo*, não é um ente que ocorre meramente entre outros. A sua peculiaridade ôntica consiste justamente no fato de que, em seu ser, está em jogo o seu próprio ser. Significa dizer: sua constituição ôntica consiste numa peculiar abertura para o comportamento consigo mesmo, com seu próprio ser (*Seinsverhältnis*). E uma tal peculiaridade é o que permite compreender que seja o *Dasein*, o existente humano, o ente a ser por primeiro interrogado (*Befragtes*) num questionamento explícito acerca do sentido do ser. Mas vejamos isso ainda com um pouco mais de cuidado.

A questão do ser, na medida que interroga e interpela o ente, não pode prescindir do asseguramento da correta forma de acesso ao ente. Para que ela seja transparente para si mesma, sua elaboração deve requisitar e exigir um esclarecimento prévio do modo de direcionamento ao ser do ente, do adequado meio de apreensão de seu sentido, da genuína forma de acesso ao ente no seu ser. Ora, o fato é que tudo isso que se impõe enquanto pré-condições ou exigências mínimas para a colocação da questão do ser – aclarar, explicar, determinar direcionamentos etc – diz respeito ao *modo de ser*, a possibilidades que são próprias ao modo de ser de um ente bastante específico, a saber, aquele que questiona. Conseqüentemente, se estes procedimentos ou recursos metodológicos necessitam ganhar transparência para o ente que questiona, o existente humano, então a elaboração da questão do ser necessita antes de tudo fazer com que um ente – o que questiona – se torne transparente para si mesmo. E Heidegger diz explicitamente: “a colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser exige a prévia e a adequada exposição de um ente (o *Dasein*) no que diz respeito ao seu ser” (SZ, p. 7). Do que foi dito, confirma-se uma essencial incidência ou repercussão daquilo que é posto em questão na questão do ser, o ser, sobre o questionar enquanto o modo de ser de um ente. Pertence ao sentido mais próprio da questão do ser que o questionar seja, por assim dizer, acometido por aquilo que ele questiona. O ente do modo de ser do *Dasein* revela-se, assim, numa essencial e mesmo privilegiada referência à questão do ser.

A partir da exposição de tal peculiaridade do modo de ser do *Dasein*, Heidegger chama atenção para os seus múltiplos primados com relação aos demais domínios de entes, confirmando-o em sua posição de *interrogado* na questão do ser. O *Dasein* tem, em primeiro

lugar, um *primado ôntico*. E por isso se entende: *Dasein* é o ente em cujo ser está sempre em jogo o seu próprio ser (*Seinsverhältnis*). Além disso, pode-se dizer que o *Dasein* tem também um *primado ontológico*, no sentido de um privilégio ontológico, uma vez que o seu primado ôntico diz respeito justamente à abertura, nele, de uma compreensão de ser (*Seinsverständnis*). Por fim, pertence essencialmente ao *Dasein*, na medida em que ele existe, uma compreensão do ser do ente cujo modo de ser é distinto do seu. Por isso pode-se dizer que o *Dasein* tem um terceiro primado, *primado ôntico-ontológico*, pois ele se apresenta como a condição de possibilidade de todas as ontologias possíveis.

Compreensão de ser (Seinsverständnis), assim, refere-se a um primado ou privilégio ôntico do existente humano: ser essencialmente *ontológico*. É o que advém como consequência necessária da análise da estrutura da questão do ser. A via de acesso a uma ontologia fundamental, a propósito, descerra-se aí, na compreensão de ser do próprio existente humano. E isso porque uma ontologia fundamental só pode achar começo – como toda e qualquer ontologia – numa elaboração decisiva da compreensão de ser do *Dasein*. Uma tal elaboração, isto é, a elaboração e explicitação da *compreensão de ser*, entendida como condição de possibilidade do estabelecimento da ontologia fundamental, é o que se chama de *analítica existencial*. E não por outra razão: tal compreensão de ser somente se desvela no jogo que é a *existência (Existenz)* do *Dasein*, ou dito de outra forma, algo como compreensão de ser é uma *determinação* da existência (*Existenzbestimmtheit*), um *modo*, uma *possibilidade* da existência e, enquanto tal, somente se desvela, somente se dá no jogo propiciado pela *existencialidade (Existenzialität)* do existir humano, lugar onde uma ontologia fundamental necessita ser procurada. Ora, tudo isso implica dizer que a analítica existencial, em última instância, possui raízes *existenciárias*, isto é, ônticas. Assim, uma abertura da existencialidade da existência e a subsequente fundação de uma problemática ontológica suficientemente fundamentada somente se fazem possíveis por meio de uma assunção eminentemente existenciária, por parte do ente que questiona, o *Dasein*, do questionamento filosófico (da *analítica existencial*, da *ontologia fundamental*) enquanto uma possibilidade de seu ser. E é por essa razão que a questão do ser tem também um *primado ôntico*.

A comprovação do privilégio ôntico-ontológico da questão do ser funda-se na indicação provisória do primado ôntico-ontológico do *Dasein*. Porém, a análise da estrutura da questão do ser como tal (§ 2) deparou-se com uma função privilegiada desse ente já na própria colocação da questão. O *Dasein*

revelou-se ali como aquele ente que necessita ser ontologicamente trabalhado, por primeiro e de modo suficiente, a fim de que o questionar se torne transparente. Agora, entretanto, mostrou-se que a analítica ontológica do *Dasein* em geral constitui a ontologia fundamental, de tal maneira que o *Dasein* vem a ser o ente que há de ser previamente *interrogado* com respeito ao seu ser. Quando a interpretação do sentido do ser tornar-se uma tarefa, o *Dasein* não é apenas o ente a ser por primeiro interrogado. Ele é, sobretudo, o ente que, desde sempre, se relaciona e comporta com *isso* que se questiona nessa questão. Sendo assim, a questão do ser não é outra coisa senão a radicalização de uma essencial tendência de ser que pertence ao *Dasein* mesmo, a saber, a compreensão pré-ontológica do ser (SZ, p. 14-15).

A *questão do ser* tem confirmado, assim, o seu estatuto de problema mais fundamental da filosofia e da própria existência humana. Além disso, acabamos por fixar também o sentido em que a filosofia necessita ser compreendida, a saber, como *um modo possível* do existente humano de ser e de se comportar. E isso porque a distinção ôntica do homem, a compreensão de ser, implica na possibilidade do comportamento. Que o ser venha à enunciação e se torne problema e questão é indicativo do vigor prévio da compreensão de ser, é indicação primeira da vigência do mencionado enigma a partir do qual – eis a conseqüência mais imediata advinda da compreensão de ser – *a um ente é aberta a possibilidade de ser e de se comportar para com o ente enquanto ente*. Se até aqui, no entanto, vimos buscando fixar o problema de *Ser e tempo*, não foi senão porque temos em vista uma caracterização precisa do momento em que o *problema do mundo* irrompe e aparece aí, isto é, junto ao problema do ser, como um problema fundamental. E, assim como o problema do ser, como um problema fundamental da filosofia e da própria existência humana. Porém, será que até aqui já falamos de *mundo*? Trata-se, portanto, de apontar positivamente para a sua irrupção problemática no contexto de um questionamento que, em última instância, visa a compreender o que significa ser.

2.2 A instauração do problema do mundo: a relação entre compreensão de ser e compreensão de mundo

Notamos que, para Heidegger, a *questão do ser* é o problema mais fundamental da filosofia, sua tarefa mais peculiar e definitiva de sua própria identidade, bem como o problema mais básico e fundamental do próprio existir humano, na medida em que *ser* é aquilo que, no *Dasein*, está sempre em jogo, na medida em que o *Dasein* se revela em seu triplo primado (ôntico, ontológico, ôntico-ontológico) com relação aos demais entes. Também

dissemos que uma *ontologia fundamental*, como explícito questionamento acerca do sentido do ser em geral, envolve, de modo necessário e insuperável, uma analítica existencial. A esta cabe a tarefa de uma elaboração disso que a *compreensão de ser*, como determinação essencial da existência humana, põe em jogo na medida em que funda, no ente, a possibilidade do *ser e comportar-se para o ente enquanto ente*. Igualmente, aludimos ao fato de que o *Dasein*, na medida em que se determina essencialmente em seu ser pela estrutura da *compreensão de ser*, sempre já compreendeu, de uma forma ou de outra, algo como *ser*. Tendo isso em conta, e com vistas à fixação da problematidade de mundo, da instauração do problema do mundo a partir de sua imbricação com o problema posto em causa por Heidegger em *Ser e tempo*, o problema do ser, é necessário agora considerar uma dificuldade básica e de princípio com a qual toda investigação ontológica em seu início necessita se defrontar. Tal consideração tem o sentido de prover-nos de uma *primeira* indicação da problematidade de mundo. Nas palavras do próprio Heidegger:

De acordo com um modo de ser que lhe é constitutivo, o *Dasein* tem a tendência de compreender o seu próprio ser a partir daquele ente com o qual ele se comporta de modo essencial, primeira e continuamente, a saber, a partir do “mundo”. No *Dasein* mesmo e, com isso, em sua própria compreensão do ser, reside aquilo que mostraremos como a repercussão ontológica da compreensão do mundo (*Weltverständnis*) sobre a interpretação do *Dasein* (SZ, p. 15-16)¹².

Com esta citação desejamos atentar para o seguinte problema: o *Dasein* sempre já elaborou uma compreensão acerca de seu próprio ser porque *é* compreensão de ser e porque *é na* compreensão de ser. Donde mesmo a necessidade, como vimos dizendo, de que a ontologia fundamental envolva uma analítica existencial, uma elaboração explícita da *compreensão de ser*, entendida como a condição de possibilidade tanto das mais variadas

¹² Notaremos, mais adiante, que Heidegger não faz uso indistinto das aspas. Ao contrário, elas têm função específica no que se refere ao conceito de mundo. Devemos observar, entretanto, que o fato de Heidegger se valer das aspas com alguma frequência em *Ser e tempo*, utilizando-as, muitas vezes, inclusive para grafar a palavra *ser*, já suscitou controvérsias. Jean Grondin observa que, para Ernst Tugendhat, por exemplo, em seu trabalho *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt, Suhrkamp, 1979, p. 168), o uso que lhe pareceu indistinto, por parte de Heidegger, das aspas sobre a palavra *ser* foi motivo de indignação (cf. GRONDIN, 2004, p. 10, nota n. 14). Jacques Derrida, por sua vez, refletindo sobre o mesmo tema disse algumas palavras emblemáticas: “É a lei das aspas. Duas a duas elas montam guarda: na fronteira ou diante da porta, postadas no umbral, em todo o caso, e estes lugares são sempre dramáticos. O dispositivo se presta à teatralização, à alucinação, tanto de uma cena quanto de sua maquinária: dois pares de pinças mantêm em suspenso uma espécie de tenda, véu ou cortina. Não fechado, ligeiramente entreaberto [...] Depois, de repente – de uma única vez e não de três – a suspensão das aspas marca o levantar a cortina.” (DERRIDA, 1990, p. 41)

possibilidades de interpretação do ser do ente como das projeções compreensivas sempre em jogo em cada comportamento humano com o ente. É sempre a partir de sua existência, no entanto, que o *Dasein* se compreende. E isso nos põe diante de algo essencial. Pois por *existência* entende Heidegger justamente o modo de ser de um ente cujo próprio ser lhe está posto em causa. Noutras palavras: *Dasein* é o ente em cujo ser já sempre se instaurou um comportar-se de si mesmo consigo mesmo¹³. *Ser* é algo que, neste ente, está sempre em causa¹⁴. E este é o sentido primeiro de *existência* (*Existenz*). Há algo, assim, que é característico de um ente que é nestes modos, a saber, um inelutável *ser-sempre-seu* (*Jemeinigkeit*). Significa dizer: é peculiar ao ente que se dá nestes modos o *ter-de-ser* (*Zu-sein*).

A partir desta característica essencial, identifica Heidegger dois modos básicos de ser da existência: *propriedade* (*Eigentlichkeit*) e *impropriedade* (*Uneigentlichkeit*). Enquanto possibilidades ou modos básicos de ser, cada uma delas se refere a modos possíveis do existir ele mesmo, advindos, respectivamente, de um responsabilizar-se ou de um não se responsabilizar por isso que ele, como existente, não pode abdicar de ser: *ser-sempre-seu*, *ter-de-ser*. E o fato é que, para Heidegger, nos domínios do que ele chama de *cotidianidade mediana* (*durchschnittliche Alltäglichkeit*), o existente humano ali disperso está, o mais das vezes, sendo e se comportando desde o modo básico de ser que se chamou *impropriedade*. Deste modo, a compreensão acerca de si mesmo, bem como toda possível projeção de um sentido geral de ser, já sempre se orientou, nos domínios do que se dá e acontece na *cotidianidade mediana*, a partir de uma série de pressuposições cuja proveniência e condição ontológica de possibilidade necessitam ser pensadas.

Heidegger chamou de *existenciária* (*Existenziell*) a compreensão acerca de sua própria existência de que dispõe o *Dasein* na *cotidianidade*. Ela não corresponde, porém, aos esforços filosóficos explícitos de uma elaboração ontológica da existencialidade da existência. Tal tarefa cabe justamente à *analítica existencial*. Se o *Dasein*, porque compreende ser, constitui-se como campo temático privilegiado para o empreendimento das tarefas exigidas por uma *ontologia fundamental*, isso não implica dizer que a compreensão que ele, o mais das vezes, elabora acerca de si mesmo e acerca do sentido do ser em geral possa servir como critério ontológico decisivo e definitivo com vistas à colocação da questão do ser. Justamente por isso é que todo o esforço de *colocação* da questão do ser depende de uma *elaboração expressa*

¹³ Cf. § 9, “*Im sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein*”.

¹⁴ Cf. § 9, “*Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht*”.

(*Ausarbeitung*) da *compreensão de ser* que o *Dasein* é. Dito de outra forma: apesar do *Dasein* já sempre dispor de uma compreensão de seu próprio ser, toda interpretação ontológica da *compreensão de ser* do *Dasein* precisa ser capaz de apreender, existencialmente, a partir da existencialidade da existência, caracteres *ontológico-existenciais*. E sendo assim, uma analítica da existencialidade da existência não pode se furtar à tematização do que está em jogo nesta tendência, própria ao existir humano, de compreender o seu ser e de, conseqüentemente, elaborar uma compreensão acerca do sentido do ser em geral a partir de sua compreensão – o mais das vezes derivada ou restrita do ponto de vista ontológico – do ser do ente que vem ao encontro no interior do mundo, isto é, a partir do ente cujo modo de ser é diferente daquele dele mesmo, ente *para com* o qual este existente *é e se comporta* e ao qual tende a chamar “mundo”. Eis, assim, um primeiro sentido da *repercussão* ontológica de uma *compreensão de mundo* sobre a interpretação de ser (*Daseinsauslegung*) que o *Dasein*, na base da *compreensão de ser*, tende a elaborar acerca de si mesmo e do sentido geral do ser que ele tende, a partir daí, a projetar.

É necessário ter claro, porém, que a repercussão ontológica (pré-ontológica, a rigor) da *compreensão de mundo* (*Weltverständnis*) sobre a interpretação que o *Dasein* elabora acerca de si mesmo (*Daseinsauslegung*) e sobre a sua projeção de um sentido geral de ser é algo essencial: algo como uma compreensão de mundo, do ponto de vista de sua condição de possibilidade, diz respeito ao modo de ser do existente humano, encontrando sua condição de possibilidade na própria *compreensão de ser*. Ademais, *existir* nos modos da *existência humana* é sempre e fundamentalmente *ser-em-um-mundo* (*In-der-Welt-sein*). Esta, aliás, é a estrutura básica de sustentação da existencialidade da existência e merecerá oportunamente tematização específica. Contudo, vale adiantar: com a afirmação do caráter de *ser-em-um-mundo* da existência humana, o que se lhe predica é algo essencial, isto é, *ser-no-mundo* refere-se à estrutura ontológico-existencial mais essencial à existencialidade do existir, nunca servindo como designação de qualquer coisa como um achar-se dada a existência nesta ou naquela região do espaço geograficamente determinado. *Ser-em-um-mundo* pertence, assim, à existência do *Dasein*. E isso implica que a compreensão de ser que lhe é mais própria envolva, prévia e originariamente, sempre uma compreensão de mundo, bem como uma interpretação do ser do ente que é acessível em um mundo. Vale reiterar: “Pertence essencialmente ao *Dasein*: ser em um mundo. Assim, a compreensão do ser, própria do *Dasein*, inclui, de maneira originária, a compreensão de algo como ‘mundo’ e a compreensão do ser do ente que é acessível dentro do mundo” (SZ, p. 13).

Ainda no que se refere ao caráter essencial da *compreensão de mundo*, é necessário considerar o seguinte: ao chamar atenção para a repercussão ontológica da compreensão de mundo sobre a auto-elaboração da existência e sobre suas projeções de sentido de ser, Heidegger novamente assinala, e inclusive com maior concretude, um aspecto essencial ao modo humano de ser e de existir ao qual já fizemos aqui referência, a saber, a inelutabilidade de um seu *ser e comportar-se com o ente enquanto ente*. Vimos que o conceito de *existência* marca a peculiaridade ôntica de um ente que, em sua constituição de ser, isto é, sendo como ele é, caracteriza-se por uma essencial possibilidade de empreender comportamentos consigo mesmo, não podendo furtar-se de seu *ter-de-ser* e do *sempre estar posto em causa* de seu ser para si mesmo. Heidegger, porém, na medida em que chama atenção para a incidência da *compreensão de mundo* sobre a existência humana e seus comportamentos, cuida de marcar que o *ter-de-ser*, na medida em que sempre quer dizer *ter-de-ser e comportar-se com o ente enquanto ente*, já sempre colocou o *Dasein* em relação com o ente que ele mesmo não é, isto é, com o ente cujo modo de ser é distinto do seu. De modo mais sintético: *ser e comportar-se com o ente enquanto ente*, enquanto *modo de ser* básico do existente humano, fundado ele mesmo na *compreensão de ser*, diz respeito a um tipo de *abertura* que, dada no ente, abre-o para a possibilidade de ser e comportar-se tanto consigo mesmo como com o ente que é distinto de si.

Não por acaso, o conceito de *abertura* (*Erschlossenheit*), cujo uso um tanto indistinto já fazemos aqui, remete sempre a uma *abertura de mundo*: “a descoberta do ente intramundano funda-se na abertura de mundo” (SZ, p. 220). Não por outra razão é que “o compreender *pode* colocar-se primariamente na abertura de mundo, ou seja, o *Dasein* pode, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, compreender-se a partir de seu mundo” (SZ, p. 146). Pois “enquanto abertura do *aí* (*Da*), o compreender sempre diz respeito a todo o ser-no-mundo. Em todo compreender de mundo, a existência está compreendida e vice-versa” (SZ, p. 152). E ainda mais: “*com o ser* do *Dasein*, o mundo já se abriu de modo essencial; com a abertura de mundo, já se descobriu o “mundo” (SZ, p. 203).

Ora, mas que quer, enfim, dizer *mundo*, e o que significa falar numa *abertura de mundo*? Como compreender, por exemplo, o jogo das aspas que ora marcam a palavra *mundo*, ora não? Não aparece *mundo* já aqui como algo problemático? Afinal, como notamos, a *compreensão de mundo* está sempre envolvendo os projetos de compreensão de ser, donde o próprio *mundo* se constituir como um problema de cuja elaboração o questionamento do ser

não pode abdicar. E falar numa *abertura de mundo* acaso não é indicação de que o *ser e comportar-se com o ente enquanto ente*, como modo constitutivo de ser do *Dasein*, somente se faz possível na base de uma tal abertura *de mundo*, encontrando aí sua *condição de possibilidade*? Pergunta-se: acaso *mundo* é a condição de possibilidade do comportamento em sentido geral? Cabe perguntar: como se relacionam coisas como *compreensão de mundo* e *abertura de mundo*? Que dizem elas do fenômeno do mundo enquanto tal?

Desde o início de nosso trabalho vimos apontando para a necessidade de que o *problema do mundo (Weltproblem)*, no contexto do projeto filosófico de *Ser e tempo*, seja compreendido e retido em sua problematicidade desde a sua imbricação originária e necessária com o problema mesmo de *Ser e tempo*, o *problema do ser*. Essa é a razão tanto de nossos esforços no sentido de uma fixação do problema de *Ser e tempo*, como também da fixação da irrupção ou instauração do problema do mundo, enquanto um problema que mobiliza tanto o filosofar quanto a própria existência humana. E partindo do que apresentamos até aqui, já podemos apontar para dois aspectos essenciais em que mundo aparece como problema, dois momentos em que o problema do mundo, por assim dizer, irrompe: mundo se faz problema e se impõe como digno de questionamento 1) enquanto aquilo cuja compreensão incide sobre a auto-interpretação do *Dasein* e suas projeções de sentido de ser e 2) como aquilo cuja própria abertura parece estar na base da condição de possibilidade do comportamento humano em geral, isto é, do ser e estar essencialmente aberto a ser e comportar-se com o ente enquanto ente, como modo de ser que é mais próprio ao homem. Diante disso, parece não ser possível negar que o problema do mundo se imponha como questão. Esta, enquanto questão de um problema, não quer saber outra coisa senão que é isso de mundo, tendo em vista o fenômeno do mundo ele mesmo. Nossa investigação aqui, a propósito – vale reiterar – tem em vista justamente percorrer e reconstruir novamente os caminhos que possam conduzir à visualização do fenômeno do mundo enquanto tal, como o caracterizou e compreendeu Heidegger. Esta tarefa, no entanto, não pode ser desempenhada sem que antes se empreenda uma investigação disso que parece estar sempre em jogo em cada *compreensão de si mesmo* e do *sentido do ser* que é elaborada pelo *Dasein*, a saber, sua interpretação do ser *do ente que é acessível em um mundo*, ou do ser do ente com o qual o existente humano o mais das vezes se comporta.

Que o homem chegue a chamar a este ente de *mundo* já é minimamente um indício, no entanto, de que já operamos no terreno de uma investigação sobre o que seja efetivamente

mundo. Por ora, porém, o caminho que precisamos percorrer é o da caracterização mais precisa *disso* desde onde o *Dasein*, ele mesmo compreensão de ser, elabora a interpretação acerca de si mesmo, a qual repercute sobre sua interpretação acerca do sentido do ser como tal (*Sein überhaupt*). Basicamente, trata-se aqui de recolocar o questionamento acerca da “matéria-prima” ou fonte originária da auto-intepretação existenciária (*Daseinsauslegung*) mais corriqueira empreendida pelo *Dasein* humano. Trata-se de notar que há uma tendência, por parte do existente humano, de passar por cima do fenômeno do mundo, encobrindo-o por completo. Tal encobrimento do fenômeno do mundo, como veremos, advém de uma identificação do mundo com o que Heidegger chamará de *ente intramundano* (*innerweltliches Seiend*) e, mais especificamente, de sua identificação com um ente intramundano em específico, a saber, a natureza:

Uma mirada à ontologia tradicional mostrará que, junto com o haver errado a constituição do *Dasein* que é o ser-no-mundo, também se *passou por cima* do fenômeno da mundanidade. Em seu lugar, tenta-se interpretar o mundo a partir do ser de um ente intramundano e, ademais, de um ente intramundano não descoberto como tal, a saber, a partir da natureza (SZ, p. 65).

E somente após uma primeira indicação desta confusão generalizada envolvendo coisas como *mundo*, *entes intramundanos* e *natureza* – a qual confirmará a problematidade, para a filosofia e para a própria existência, de algo como mundo – é que vamos abrir o caminho para uma tematização do fenômeno do mundo enquanto tal.

2.3 A tarefa de uma destruição da história da ontologia e a problematização do estatuto ontológico da natureza

No segundo capítulo da *Introdução de Ser e tempo*, Heidegger enunciou a *dupla tarefa* (*Doppelaufgabe*) envolvida na elaboração da *questão do ser*, a saber: 1) a elaboração de uma analítica do *Dasein*, entendida, como já apresentamos, como a liberação do horizonte para uma interpretação do sentido do ser em geral e 2) a tarefa de uma *destruição da história da ontologia*. Ao enunciar esta *dupla tarefa*, Heidegger situa o seu projeto para além da oposição metodológica, muito comum em estudos filosóficos clássicos, entre trabalhos sistemáticos e

de história da filosofia (cf. GEHTMANN, 1993). Deste modo, não podemos deixar de nos perguntar pela correlatividade destas tarefas, isto é, pelo sentido desde o qual tais tarefas se complementam, são imprescindíveis uma para a outra e ambas imprescindíveis para a elaboração da questão do ser.

De saída, é necessário deixar claro que Heidegger repudia uma compreensão do procedimento metodológico da *destruição* como crítica histórica de posições filosóficas ou como confronto de teses doxográficas. Se com a palavra *destruição*, entretanto, pensamos inevitavelmente numa *orientação negativa*, convém notar que a destruição refere-se muito mais ao “hoje” (cf. SZ, p. 22), o que significa dizer, de modo mais preciso, refere-se muito mais ao conteúdo tradicional trazido ao presente de modo não crítico e tem, neste sentido, um caráter eminentemente *positivo*. Esta positividade, por sua vez, somente poderá ser compreendida se levarmos em conta que estes conteúdos chamados tradicionais desenrolam-se em seus efeitos e assim se manifestam não primeiramente ou tão-somente nos escritos dos filósofos. Sua efetividade “sistemática” (cf. GEHTMANN, 1993, 208-9), seus efeitos, por assim dizer, incidem antes de tudo sobre a *compreensão de ser* do *Dasein* ele mesmo. De modo que a tarefa de uma destruição da história da ontologia, como momento da *Doppelaufgabe* com vistas à colocação da *questão do ser*, leva em conta, desde suas bases iniciais, que o *Dasein* mesmo, como *compreensão de ser*, não somente caiu num “mundo”, mas caiu também numa tradição, e é sempre aí que ele, de uma forma ou de outra, interpreta a si mesmo e ao sentido do ser, a partir de uma compreensão do ente acessível em um mundo, como também é somente aí, isto é, numa tradição, que é possível algo como *filosofia*.

É necessário fixar bem o quão decisiva é a imbricação destas tarefas enunciadas. Até mesmo para que se possa ter clareza de que o procedimento metodológico da *destruição* já acha lugar no decurso da analítica existencial, ocupando lugar de relevo no contexto da parte publicada de *Ser e tempo*. Atestados inelutáveis disso são os seus §§ 43 e 44. Aqui, gostaríamos de chamar especialmente atenção para este aspecto de uma *destruição da história da ontologia*, o tempo todo em jogo no que temos de *Ser e tempo*. Reter este aspecto de correlação entre as tarefas necessárias com vistas à elaboração da questão do ser é o que permitirá compreender porque a destruição da história da ontologia que *Ser e tempo* se propõe

a empreender pode ser lida, mais especificamente, como *destruição da ontologia da subsistência, do simplesmente dado*¹⁵.

Desde a *Introdução* de *Ser e tempo* assinala Heidegger, e mesmo reiteradamente, dois aspectos essenciais que traduzem um tanto melhor esta imbricação de analítica existencial e destruição da história da ontologia, a saber, 1) a interpretação do *ser humano* na história da filosofia, manifesta em definições diversas, tais como *animal racional*, *pessoa* ou *sujeito*, foi o mais das vezes elaborada a partir de uma interpretação do ser dos entes distintos do próprio *Dasein* humano, isto é, foi elaborada a partir de categorias hauridas da ontologia tradicional dos entes chamados por Heidegger de *intramundanos* (*innerweltliches*) e, de modo especial, a partir de *uma* determinada compreensão do ser do ente intramundano que se chamou *natureza*; e um tal testemunho histórico, dado pela tradição filosófica, por sua vez, somente é possível e compreensível porque é própria ao *Dasein* humano essa tendência de elaborar, a partir do “mundo” e do ente ali compreendido, uma compreensão acerca de si mesmo e acerca do sentido do ser em geral; 2) o fato é que a tradição – e aqui temos um elemento de importância capital – dá testemunho do *predomínio* de uma interpretação do ser do ente acessível no interior de um mundo segundo a qual o ente intramundano é tomado e compreendido como *simplesmente-dado*, como *subsistente* (*Vorhanden*). E isso de tal modo que a *subsistência*, um projeto possível da compreensão de ser, vem tradicionalmente se impondo e ocupando o lugar de critério ontológico privilegiado para as predicções – tanto as da filosofia quanto as da existência nos limites de sua auto-interpretação existenciária – acerca do ser do *Dasein* humano e mesmo de um sentido de ser em geral. Sobre o predomínio da compreensão de ser como *subsistente* ou *simplesmente dado* na história da tradição e sobre a

¹⁵ Como observa Stein (2005, p. 12), “a ontologia fundamental é apresentada como crítica da ontologia tradicional. ST visa a ‘destruição da ontologia do puramente subsistente’ de extração greco-cristã-moderna, da ontologia da coisa”. Brague (1991, p. 405) concorda: “pode-se caracterizar a tarefa que se propõe ‘Sein und Zeit’ como ‘destruição’ da ontologia metafísica, que é uma ontologia da ‘Vorhandenheit’”. E também Courtine (1990, p. 285) afirma, referindo-se à censura de Michel Haar em *Le chant de la terre* (1985) a uma suposta insuficiência de tratamento por parte de Heidegger em *Ser e tempo* do “estatuto ontológico” da mão (*Hand*), que “une telle remarque, si elle est fondée, n’est pas sans conséquence pour la compréhension du projet et de la mise en oeuvre de la destruction phénoménologique de l’ontologie platonico-aristotélicienne, *thématisée comme ontologie de la Vorhandenheit*” (grifo meu). No que se refere em específico à compreensão do procedimento metodológico da *destruição*, Brague acrescenta que “uma destruição assim está nas antípodas do vandalismo, posto que intenta desprender o que Heidegger ainda a esta época chama de ‘metafísica’ das concreções que se lhe sobrepuseram. (...) Esta empresa consiste em ‘reescrever’ a ontologia da metafísica situando-se além das limitações da metafísica mesma” (BRAGUE, 1991, p. 405). Ainda veremos como a análise da utensiliaridade dos utensílios que se empreende em *Ser e tempo* é estratégia que tem como pano de fundo justamente a crítica do primado da intuição (ou da percepção) e de seu correlato, a *Vorhandenheit*, na história da ontologia. Trata-se de estabelecer a crítica à compreensão tradicional de ser segundo a qual “o que é, propriamente, é aquilo que sempre é” (– gemäß dem antiken Begriff von Sein – eigentlich ist, was immer ist; cf. GA 20; HEIDEGGER, 1979, 241).

proveniência de uma tal compreensão de ser bem como de seu predomínio, vale citar dois trechos da introdução de *Ser e tempo* que se complementam:

A ontologia grega e sua história, a qual ainda hoje determina o aparato conceitual da filosofia através de muitas filiações e distorções, é uma prova de que o *Dasein* compreende a si mesmo e ao ser em geral a partir do “mundo”. Prova também de que uma ontologia assim desenvolvida decaiu e se deteriorou numa tradição que a degrada e a deixa afundar no óbvio, transformada em simples material de reelaboração” (SZ, p. 50).

(...) a interpretação antiga do ser dos entes se orienta pelo “mundo” e pela “natureza” em seu sentido mais amplo, retirando de fato a compreensão do ser a partir do “tempo”. (...) O ente é entendido em seu ser como “presença”, isto é, a partir de um modo do tempo, do “presente” (SZ, p 54).

Faz-se premente, assim, compreender em que sentido a instauração e a vigência de um primado da ontologia da subsistência na história da tradição acha a sua gênese *numa* dada decisão acerca do estatuto ontológico da natureza e do ente natural como uma permanente disponibilidade (*ständig Verfügbares*), como o que se apresenta permanentemente. Caberá notar que, como interpreta Heidegger, a ontologia antiga compreendeu o ser do ente intramundano como *presentidade* (*Anwesenheit*), como *subsistência* (*Vorhandenheit*) e tomou esta compreensão do “mundo”, e do ser do ente acessível em um mundo, como critério para a compreensão do ser dos humanos e para a compreensão do ser em geral. Além disso, diagnosticar a confusão histórica que identifica sem mais *natureza* e *mundo* significará abrir um novo território para a investigação destes próprios fenômenos. O que necessita ficar claro é que a natureza sempre vem ao encontro já segundo certos *modos de fenomenalização* (cf. REIS, 2004, p. 93-106), condicionados às possibilidades mais diversas do comportamento humano. Com isso está dito: seja nas ocupações cotidianas mais corriqueiras, seja nos procedimentos teóricos da pesquisa científica, a natureza vem ao encontro já como um ente intramundano, como aquilo que, de uma forma ou de outra, se acha já *posto sob cuidado* (*in die Sorge gestellt*). De modo que é o ser mesmo do *Dasein*, e isso de um modo que ainda necessitamos caracterizar, que funda a possibilidade do *encontro com o...* e do *comportamento face ao...* ente, segundo este ou aquele possível projeto de compreensão.

Se o que se disse até aqui aponta para um diagnóstico destrutivo, há de se atentar, no entanto, para o que se exigirá, antes de tudo e de modo positivo, em *Ser e tempo*, isto é, para

aquilo mesmo que será buscado no cumprimento da *dupla tarefa* esboçada na introdução do tratado. São duas as exigências que se impõem de saída: 1) interpretar o ser do humano a partir de categorias que lhe sejam próprias, isto é, hauridas desde a existencialidade de sua existência e 2) interpretar o ente cujo modo de ser é distinto daquele do *Dasein*, isto é, buscar compreender, em seu ser, *o ente que vem ao encontro em um mundo*. Ora, no último parágrafo de *Ser e tempo*, § 83, justamente quando nos adverte que o que se conquistou em *Ser e tempo* não passa de um *ponto de partida* da problemática ontológica, Heidegger sintetiza as suas conquistas, ressaltando que estas não são nada com o que a filosofia possa se contentar ou se tranquilizar: se há algo que, inegavelmente, foi conquistado nas análises empreendidas em *Ser e tempo*, trata-se, diz Heidegger, “*da diferença entre o ser do Dasein que, enquanto é, existe, e o ser dos entes não dotados do caráter de Dasein*” (SZ, p. 437). Assim, necessitamos compreender como a fixação compreensiva e conceitual das diferenças específicas que caracterizam o modo de ser do *Dasein*, de um lado, e do ente intramundano, de outro, tem em vista a demonstração da insustentabilidade do predomínio, na história da tradição, da compreensão de ser como puramente subsistente.

Ainda sobre o conceito de *subsistência* (*Vorhandenheit*), é necessário atentar para o fato de que este não se deixa apreender de modo totalmente unívoco. É necessário considerar, como o faz Brague (cf. 1991, p. 409), que o conceito apresenta uma variabilidade de extensão, a qual requer a consideração de suas nuances especiais. É o próprio Heidegger, aliás, dado o uso que faz do termo, quem alude a um sentido *estrito* e a um sentido *amplo, lato*, de *subsistência* (*Vorhandenheit*). No primeiro caso, *subsistência* seria título do ser do ente dito *natural*, distinto dos utensílios ou instrumentos (*Zeug*) a que recorremos no decurso de nossos empenhos ocupacionais e que constituem os domínios do que é *disponível, manual* (*zuhanden*). É o que se lê, por exemplo, nos *Problemas Fundamentais de Fenomenologia* (GA 24): “o que Kant denomina *Dasein* ou *Existenz* e o que a escolástica chama *existentia*, nós o designaremos terminologicamente com a expressão *subsistência* [*Vonhandensein* ou *Vorhandenheit*]. Estes são todos nomes para o modo de ser das coisas naturais no sentido mais amplo” (HEIDEGGER, 1988b, p. 28; cf. também HEIDEGGER, 1979, 262-263). Num sentido mais amplo, no entanto, sentido fundamentalmente negativo, a expressão *Vorhandenheit* refere-se a tudo aquilo que não é como o *Dasein*, isto é, que não existe nos modos da *compreensão de ser*, da *existência*, como fica evidente no seguinte trecho: “a questão do ôntico”, diz Heidegger, “é a questão *ontológica* sobre a constituição do ser dos entes não dotados do caráter de *Dasein*, isto é, do *subsistente*, no sentido mais amplo” (SZ, p.

403). No entanto, o referente deste conceito mais amplo permanece sendo antes de tudo a natureza.

Além disso, nos *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20; doravante *Prolegomena*), nota-se que diversos termos circundam a periferia de *subsistente* (*vorhanden*), sobretudo expressões como: *disponível* (*verfügbar*), *passível de ser encontrado* (*vorfindlich*), *o que ocorre* (*vorkommend*) etc (HEIDEGGER, 1979, 262-263). Agora, todas estas possibilidades convergem, como nota Brague (cf. 1991, p. 409), num tipo de *temporalidade* (*Zeitlichkeit*) nelas implicadas, a compreensão de um *já-presente*, de um *sempre-presente*. Aliás, nos *Prolegomena* propõe-se inclusive a seguinte equivalência: *manual*, de um lado, como sinônimo do *mais proximamente disponível* (*zunächst verfügbar*) e *subsistente*, de outro, como sinônimo do *sempre-já-aí* (*immer-schon-da*; cf. HEIDEGGER, 1979, 263). Assim, compreende-se que na base do sentido ontológico de *subsistência* vigora uma *compreensão temporal de ser* como algo *já-presente* (*schon anwesend*). E é inclusive sob este título, *já-presente* (*schon anwesend*), *presentidade* (*Anwesenheit*), que Heidegger de certa forma resume o sentido de todos os conceitos de ser oferecidos pela tradição metafísica (cf. SZ, p. 54).

A ontologia antiga compreendeu o ser do ente intramundano como *presentidade* (*Anwesenheit*), como *subsistência* (*Vorhandenheit*), e tomou esta compreensão do “mundo” e do ser do ente acessível em um mundo como critério para a compreensão do ser do *Dasein* e para a compreensão do ser em geral. A gênese desta interpretação, por sua vez, fundada, como acabamos de notar, num modo da compreensão temporal do ser, assenta-se numa projeção compreensiva do estatuto ontológico da natureza e do ente natural como uma *disponibilidade constante* (*ständig Verfügbares*), como o que se apresenta constantemente (*präsentiert sich ständig*). Já no § 23 dos *Prolegomena*, ao apontar para o que chama de *funções de apresentação e de encontro* (*Begegnisfunktion*) do mundo da obra (*Werkwelt*), Heidegger faz aparecer o fio condutor da interpretação antiga do ser dos entes, mostrando-a enquanto fundada já na dependência da ótica da *produção* (*Her-stellen*). Na preleção do semestre de inverno de 1928-1929, intitulada *Introdução à filosofia* (GA 27), Heidegger dá indicações mais precisas a este respeito. Detido ali justamente com uma investigação acerca do despertar (e do encobrimento) do problema do ser nos princípios do filosofar, e isso por meio de uma análise das *cosmovisões* (*Weltanschauungen*) que fundam, a cada vez, coisas como *mito* e *filosofia*, Heidegger observa que para o homem antigo, primeiro a se defrontar explicitamente

com o ente e a interrogá-lo, perguntar por sua *origem, proveniência, princípio* ou *causa (arché)* era o que se lhe impunha como necessário. Tal ímpeto, por sua vez, acha a sua justificação quando levamos em conta que os primeiros filósofos tinham ainda a mitologia nas costas. Significa dizer: do mesmo modo como para o homem de cosmovisão mítica o poderio aterrador (*Mächtigkeit*) do ente se deixa elaborar por meio de teogonias e cosmogonias, o homem antigo de cosmovisão filosófica, ainda que se rebele face a um tal poderio e superpotência, permanece perguntando justamente pelo ente em sua *proveniência, pela origem* do ente:

Pouco conhecemos dos primeiros filósofos antigos, e o que conhecemos são apenas fragmentos. Porém, isso é o bastante para fazermos idéia do essencial. Quando esses filósofos se perguntam pelo ente em conjunto e, por assim dizer, levantam pela primeira vez a mão contra o ente e contra aquela sua superpotência, e isso para aceder a este ente em si mesmo, ao fazer essa pergunta, todavia, se movem por inteiro em meio ao ente, perguntam por ele tratando de informar-se sobre a sua origem primeira. Pois aquilo com o que eles começam “sempre já” encontrando-se aí é com o superpotente, com o poderoso em conjunto. Este “sempre já” somente pode significar para eles o seguinte: algo que desde sempre (desde os tempos primigênicos) está sucedendo já aí, algo que tem uma idade inescrutável, isto é, a cuja origem não é possível remontar. Quando perguntam pelo ente em si mesmo, sua pergunta não tem mais remédio senão o de se endereçar, portanto, precisamente a essa proto-origem do ente, a essa pré-história do ente, sua pergunta tem que ser uma pergunta pela *αρχή* (arché), pelo princípio, ou pelo primeiro princípio. E precisamente mediante a pergunta pela proto-origem desse acontecer (desse passar, desse produzir-se, desse estar-aí) do ente, abandonou-se já a pura mitologia, na medida em que se tornou viva uma pergunta na qual do que se trata é do enfrentamento do ente, isto é, trata-se de discutir com ele. Todavia, a mitologia permanece aí, na medida em que as vias desse perguntar vêm ainda sugeridas, marcadas ou indicadas pela existência mítica. A resposta se dá sempre no contexto de alguma teogonia ou cosmogonia (HEIDEGGER, 2001b, p. 406-407).

É próprio da *postura (Haltung)* do pensador primevo, do seu posicionar-se frente ao ente, no entanto, que ele abdique – e aqui justamente residiria a passagem do mito para o logos nos princípios do filosofar – de tudo quanto possa conter algum apego a princípios indeterminados de magia ou de encantamento. Deste modo, quando pergunta pela origem do ente, pelo ente em sua origem, um tal enfrentamento filosófico do ente necessita reportar-se à ótica da produção de artefatos, buscando ali os critérios para a fundação e fundamentação não-mitológicas de seu discurso:

Em tal comportamento com respeito ao ente, o qual consiste numa discussão com o ente, este se manifesta de uma nova forma. Frente àquilo que antes se produzia mediante a magia ou o encantamento, sem que o homem soubesse nem quisesse saber como isso se produzia, o homem se defronta agora com um tipo de ente que precisamente é ao ser fabricado livremente, isto é, que ao ser feito, elaborado, converte-se no ente em que é obrigado a converter-se. Nessa livre produção, no sentido mais amplo, torna-se manifesto, de forma mais ou menos clara, ainda que conceitualmente de forma quase indeterminada, que o ente é um ente produzido, isto é, algo que está aí mas que o está porque é *pro-ductum*, isto é, porque é pro-duzido, trazido aí e que fica à disposição, que subsiste. Porém, inversamente, dá-se o seguinte: o todo do ente que se manifesta em sua superpotência é algo que, por assim dizer, também “existe”, que também está aí adiante, e que, portanto, de certo modo há de ter sido trazido a esse seu estar-aí, há de ter sido produzido, posto aí, trazido de algum lugar. Portanto, quando dentro desta posição ou postura com relação ao ente, a qual consiste em um enfrentamento com ele e na qual o que se busca é saber desde onde resta posto aí o ente, quando no contexto desta postura a pergunta versa sobre o ente em si mesmo e em conjunto, não resta dúvida de que esse ente em si mesmo e em conjunto é de antemão entendido como algo aí adiante ou subsistente em seu conjunto e, portanto, posto aí desde algum lugar, vindo aí ou trazido aí desde alguma parte. Portanto, quando desperta a questão geral acerca do que é o ente e de como ele é, resulta que essa pergunta não tem mais remédio que o de colocar-se da seguinte forma: do que é feito esse ente? Desde onde o ente resta posto aí? Em que consiste esse ente? Quais são os seus proto-ingredientes e por meio de que este surgiu a partir deles? (HEIDEGGER, 2001b, p. 407-408).

Todas estas perguntas pertencem à ótica da produção. Nesta ótica, o ente em si mesmo e em conjunto é interpretado como *algo aí presente* e, conseqüentemente, aí posto ou aí trazido desde algum lugar. Portanto, no momento em que – e somente numa elaboração posterior – desperta e ganha expressão a questão acerca do *que seja* o ente ele mesmo e acerca de *como* ele o *seja*, não há o que perguntar senão por aquilo *de que* é feito o ente, isto é, pressupondo-se o ente como *isso que está aí*, pergunta-se qual é a sua *consistência*, em que ele *consiste*, qual é a sua *matéria-prima* mais originária, *por que meios* chegou a surgir a partir *disso* ou *daquilo* e, em última instância, o que foi *isso* que o fez brotar e ter um início. Em cada um destes movimentos do pensamento antigo já se interpretou o ser do ente, desde a ótica da pro-dução, como *subsistência* ou um *ser-simplesmente-dado*. E chamou-se natureza ao ente assim compreendido¹⁶.

¹⁶ Sobre a compreensão, por parte de Heidegger, do predomínio da ótica da pro-dução (*Herstellen*) na fundação das bases da ontologia antiga, conferir ainda Courtine, 1990, p. 283-303.

Dito isso, cabe perguntar: o que significa empreender uma *destruição* (*Destruktion*) da ontologia da *subsistência*? Tratar-se-ia de uma subversão do estatuto ontológico tradicional da natureza, por meio de uma re-interpretação de seu modo de ser, tomando-a, então, como uma variante ontológica do *disponível* ou *manual* (*das Zuhandene*), do ente que vem ao encontro no entorno utensiliário em que se desdobra o existir cotidiano? Perguntamos: o sentido da *destruição* da ontologia clássica, a ontologia da *subsistência*, limita-se a uma inversão das chaves ontológicas por via das quais dar-se-ia o acesso à interpretação do ser do ente intramundano e da natureza como seu *caso exemplar*? Ou tal destruição não consiste muito mais na conquista de uma nova possibilidade de se pensar a realidade do mundo, como *mundanidade* (*Weltlichkeit*), e isso desde uma reorientação, por assim dizer, *transcendental*, isto é, como reorientação à tematização das condições de possibilidade de toda a apresentação possível dos entes, das condições de possibilidade do *encontro*, por parte da existência humana que compreende ser, com a totalidade do ente e, conseqüentemente, também com a natureza num sentido geral, seja como *disponível-manual*, seja como *subsistente*?

Pois, como já indicamos, seja nas ocupações mais cotidianas, seja nos procedimentos teóricos da pesquisa científica de ponta, a natureza vem ao encontro já como um ente *intramundano*, como o que, de uma forma ou de outra, se acha *posto sob cuidado* (*in die Sorge gestellt*) e, desta forma, já depende da prévia *abertura de mundo*. De modo que é o ser mesmo do *Dasein*, enquanto um inelutável *ser aberto para a possibilidade de ser e comportar-se com o ente*, que funda a possibilidade do encontro com o ente intramundano, segundo este ou aquele projeto de compreensão de ser. Segundo a concepção metodológica da fenomenologia hermenêutica de Heidegger (Cf. REIS, 2004, 93), uma problematização acerca do conceito de natureza somente pode achar lugar por meio de uma consideração dos modos por meio dos quais a natureza pode vir ao encontro dos comportamentos humanos. Se com isso se põe inegável peso sobre a *possibilidade* do comportamento, empreende-se, ao mesmo tempo, um giro *transcendental* – isto é, *ontológico-existencial* – que, direcionado à conceitualização dos *padrões ontológicos de compreensão* a partir dos quais os entes intramundanos se podem fenomenalizar, dá sentido ao próprio projeto filosófico de *Ser e tempo*. Ao tematizar as condições de possibilidade da abertura humana para a projeção compreensiva de padrões ontológicos de identificação e individuação de objetos (cf. BRANDOM, 1992, p. 389; REIS, 2004), *Ser e tempo* propõe uma revisão das tábuas clássicas de categorias (cf. BRANDOM, 1992). Tal revisão, no entanto, longe de se deter com a re-elaboração de doutrinas ou teorias acerca do “ser” das “realidades naturais”, se dá como uma

analítica ontológica do *Dasein*, isto é, como análise da *possibilidade de compreensão de ser*, da *possibilidade* de toda e qualquer *projeção compreensiva* que brota na existência humana e que, ao vigorar, abre e compartilha comportamentos.

Como *padrões ontológicos de compreensão*, como *critérios de identidade e individuação* dos entes, as “categorias” (*Vorhandenheit/Zuhandenheit*) precisam ser compreendidas em seu jogo originário, jogo instaurado na abertura do *Dasein* para o comportamento com os entes, isto é, para o comportamento consigo mesmo, com o outro, e com os objetos em geral, e não se referem, sob nenhuma hipótese, ao *conteúdo substancial* dos entes. A ontologia antiga compreendeu o ser do ente intramundano como uma simples-presença, como *presentidade* (*Anwesenheit*) e tomou esta compreensão do “mundo” e do ser do ente acessível num mundo como critério para a compreensão do ser em geral (cf. SZ, p. 25). A gênese ontológica desta interpretação, mostra Heidegger, assenta-se num modo ou num momento da compreensão vulgar do tempo – a compreensão cronológica –, o qual tende a predominar nos domínios de um existir fáctico: o presente (*Gegenwart*; Cf. SZ, p. 24-27). No mais das vezes, a tradição compreendeu o ser do ente como *presentidade* justamente porque nunca compreendeu a função ontológica do tempo, interpretando-o como um ente. Ora, notamos que toda e qualquer projeção compreensiva, por sua vez, encontra no *tempo*, na *temporalidade* do *Dasein*, a sua estrutura formal e reguladora. Significa dizer: os padrões ontológicos de compreensão eles todos estão sempre na dependência de uma estrutura de caráter eminentemente *temporal*. Assim, impõe-se a necessidade e a urgência de que a filosofia empreenda uma efetiva *hermenêutica da temporalidade*, uma *fenomenologia do tempo*, como questionamento decisivo da íntima imbricação entre *ser* e *tempo*. Donde a justificação do título do projeto filosófico de Heidegger na década de 1920, *Ser e tempo*. Todo o exercício filosófico deste projeto, *grosso modo*, é o de buscar compreender como estes padrões ontológicos são possíveis a partir da temporalidade originária do *Dasein*. Assim, perguntar se a natureza, para Heidegger, é um ente simplesmente dado ou é um manual, é ainda não haver compreendido que *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit* não têm nada que ver com propriedades ônticas, mas que se referem unicamente a projetos de compreensão de ser, isto é, são padrões ontológicos de individualização dos entes, e nada mais que isso. Com isso se diz: é possível que a natureza venha ao encontro segundo distintos modos de fenomenalização. No entanto, nenhum destes *modos de encontro* é tão importante quanto a possibilidade fundamental, subjacente a cada um deles, da projeção compreensiva de padrões ontológicos de identificação, isto é, da *compreensão de ser*.

Também precisa ficar claro que, com a destruição da história da ontologia, cuja tarefa é lançada em *Ser e tempo*, o que se pretende não é a simples substituição de um *modelo ontológico* predominantemente vigente, esse da *subsistência* da natureza ou do simplesmente dado em geral, por um outro modelo haurido desde a existência dos humanos. Em *Ser e tempo*, de fato, engendra-se uma destruição do primado da ontologia da subsistência. E tal destruição deve mesmo permitir o acesso a novos caracteres ontológicos por meio dos quais as questões acerca do sentido do ser dos humanos e do sentido do *ser em geral* possam ser repetidas em bases mais radicais, isto é, não metafísicas. No entanto, o objetivo de Heidegger não é tão-somente destronar a *Vorhandenheit* de seu reinado, com vistas a conceder o trono ao *Dasein* humano (cf. BRAGUE, p. 413). Uma simples substituição da *Vorhandenheit* pelo *Dasein* implicaria numa *pseudo-subversão* da ontologia tradicional. Pois uma subversão empreendida nestes modos não faria outra coisa senão dar continuidade à história humanista da metafísica. Se a tradição filosófica ocidental, o mais das vezes, mediu o *Dasein* com a régua da *Vorhandenheit*, chegando assim ao *homem* como *animal rationale*, não se trata agora de, com a régua do *Dasein*, “medir” o *ser em geral*. Como diz Brague, “o *Dasein* humano não é a medida de todas as coisas”! (1991, p. 413). Se o intuito de Heidegger fosse simplesmente o de colocar o modo de ser do *Dasein* no lugar do modo da subsistência, então ele não seria em nada diferente dos historicistas (e do historicismo) que ele tinha em mira. Se bastasse colocar o peso sobre o *Dasein* humano, então a filosofia nada mais seria que uma *ciência do espírito* (*Geisteswissenschaft*), à qual caberia pensar o ser histórico dos humanos por oposição à *naturalidade* da *natureza*. No entanto, uma analítica do *Dasein*, como tematização das condições reguladoras de toda e qualquer compreensão projetiva de padrões ontológicos de identificação e individuação de objetos, já levou em conta que o comportamento é uma possibilidade humana fundamental, e que cada comportamento já se acha condicionado por tais padrões. Tematizá-los, então, é fazer um novo tipo de *filosofia transcendental* e tem apenas o sentido de alcançar e de oferecer a orientação a partir da qual a questão pelo sentido unificado de ser (*sentido do ser em geral*; *Sein überhaupt*) possa ser posta. Isso, porém, absolutamente não restringe o ser ao modo de ser do *Dasein*. Ao contrário, o que se intenta empreender é uma liberação do ser capaz de desatrelá-lo de sua interpretação unívoca por meio da *subsistência*. Tomando a *compreensão de ser*, o *Dasein*, o *atestado da diferença ontológica*, como lugar adequado para o *início* da tarefa fundamental de questionar pelo sentido do ser em geral, a filosofia tão-somente acha o seu começo, e somente isso.

O ente intramundano, interpretado como *subsistente*, foi erigido como o modelo ontológico do que é: *um estar sempre já presente*. Por essa razão, as ontologias vulgares da tradição detiveram-se junto à tarefa de compreender o “ser” das realidades do “mundo”. E por isso o conteúdo das ontologias vulgares tem o caráter de *doutrina* acerca destas realidades. No entanto – e aqui se chega propriamente àquilo que uma tal estreiteza advinda do predomínio da *Vorhandenheit* conduz – a tradição passou por cima do *fenômeno* do mundo, significa dizer, mais que ter deixado intocado o conceito de mundo – pois não se pode simplesmente dizer que a tradição não tenha falado de “mundo” –, a tradição permaneceu cega para o *fenômeno* do mundo. Como observou Brague, “o fenômeno do mundo e o que dele depende são o ponto cego da filosofia grega. (...) A filosofia, desde os gregos, chama ‘mundo’ ao que é somente *um aspecto estreito do mundo*, a saber, a ‘natureza’. Donde todas as dificuldades da análise daquilo que o mundo tem de mundo” (1991, p. 409; grifo nosso).

O mais das vezes, a tradição não pôde apreender ontologicamente o *fenômeno* do mundo justamente por haver identificado mundo e natureza. Da mesma forma, o ser dos entes acessíveis em um mundo, os chamados entes intramundanos, foi interpretado segundo os critérios advindos de uma ontologia vulgar do ente natural, logo, foi compreendido como *presentidade* (*Anwesenheit*). Por fim, esta compreensão estendeu-se, servindo como critério para a compreensão que o *Dasein* o mais das vezes elaborou acerca de si mesmo e acerca do ser em geral. Com isso, fica claro que o *problema do mundo* liga-se intimamente ao próprio *problema do ser*. É por essa razão que estar detida com a compreensão do mundo (*Weltverständnis*) que o *Dasein* elabora é crucial para uma analítica da existência que possa preparar o solo de uma ontologia fundamental.

Mas há ainda um outro aspecto igualmente importante, ao qual já aludimos, com vistas ao asseguramento e fixação do caráter problemático que envolve algo como *mundo*: o *Dasein*, em sua própria constituição de ser (*Seinsverfassung*), já se deu como *aberto* (*Erschlossen*) para o encontro com o ente intramundano. Com a *existência* do *Dasein*, sempre já se deu uma abertura de mundo e o ente intramundano já se deu aí como *acessível*¹⁷ (cf. SZ, 69c, p. 364-

¹⁷ Vale atentar para a importância deste elemento: o *problema da acessibilidade*. Em GA 29/30, por exemplo, esta acessibilidade do ente, isto é, o fato de que, para o *Dasein*, o ente (intramundano) é acessível, vai se mostrar como fundada no que Heidegger chamou *Offenbarkeit* (aberturabilidade, abertura). Aí se impõe como necessária a compreensão do sentido em que a aberturabilidade é mais originária que a acessibilidade e, enquanto modo de ser, não se dá senão no existir humano. Nesta preleção do WS 1929/30, *acessibilidade* é algo que caracteriza também o modo de ser do animal. Nos domínios dos círculos envoltórios que o circundam, o animal desfruta de um tipo de acessibilidade que se pode entender como um *ter e não-ter mundo*. O modo mesmo de ser do animal, entretanto, se determina ali como *perturbação* (*Benommenheit*) e nesse seu modo de ser está em jogo uma certa

366). E é sobre a base de uma tal *abertura de mundo* que o encontro com o ente intramundano se faz possível. A própria possibilidade do empreendimento das ciências ônticas particulares, por exemplo, o atesta. No entanto, as ciências ônticas são apenas *um* caso particular do *comportar-se* (*sich verhalten*) do *Dasein* com o ente que é distinto dele mesmo. O *Dasein* não está restrito à possibilidade da ciência. Ao contrário, na possibilidade mesma deste comportamento anuncia-se que o *Dasein* *é em um mundo* e que, sendo deste modo, já se deu como aberto para o encontro, para o acesso e para o comportar-se com os entes, e isso segundo os mais diversos modos e possibilidades de seu *poder-ser*. O *Dasein* é o ente que já se deu como *aberto* para o *comportamento* com o ente *enquanto* (*Als*) ente. A própria possibilidade deste *comportar-se* se funda na *compreensão de ser* que o *Dasein* já é.

Assim, a insistência, por parte de Heidegger, acerca da necessidade de uma repetição (*Wiederholung*) explícita da *questão do sentido do ser* acolhe sempre em seu sentido a necessidade de atentar para o fato de que um enigma está sempre inserido *a priori* em todo o *ser e comportar-se* da existência humana com respeito ao ente enquanto ente. Para Heidegger, contudo, a elaboração de um tal enigma não tem nada a ver com o estabelecimento de uma *teoria do conhecimento* (*Erkenntnistheorie*), nem tampouco se deixa aclarar *por meio* de uma teoria do conhecimento. Porque confundiu natureza e mundo, a tradição julgou necessário, no decurso de seus desdobramentos históricos, perguntar pela condição de possibilidade do conhecimento de mundo, entendido aqui como um sinônimo de natureza, chegando mesmo a fundar o que se chamou de *problema do conhecimento do mundo externo*. A tradição, o mais das vezes, compreendeu *mundo* como *algo fora*, chamando a este *fora* de *transcendência do mundo*. E tudo isso sem, no entanto, ter chegado a visualizar o *fenômeno do mundo*. Por essa razão, o próprio *problema da transcendência* foi compreendido a partir do *problema da exterioridade do mundo* e, conseqüentemente, como o problema de seu conhecimento, de seu acesso por meio de uma relação entre sujeito e objeto. E fundar uma *teoria do conhecimento* se impôs ao pensar, num momento de seu desdobramento na história da ontologia, como uma necessidade.

A abertura de mundo que se dá na existência humana, entretanto, necessita ser compreendida como o que está na base possibilitadora de seu *encontro* e *comportamento* com

privação, a qual lhe veda a possibilidade de qualquer tomada de atitude ou comportamento (*Verhalten*). A *Offenbarkeit*, ao contrário, como *poder-ser* da *Existenz*, abre o *Dasein* para a possibilidade do *comportamento* (*Verhalten*), do *comportar-se* com o ente *enquanto* ente, o que é vedado ao animal. Ainda mais: o que fundará uma tal diferença ôntica é o conceito de mundo, entendido em 1929 como a “aberturabilidade do ente como ente na totalidade” (*Welt ist die Offenbarkeit des Seiendes als Seiende im Ganzen*).

o ente. O *Dasein*, o ente que compreende ser, já é sempre ele mesmo um *fora*, um *fora de si*, a partir do qual *encontro* e *comportamento* são possíveis. Significa dizer: mundo é um fenômeno existencial, um caráter do *Dasein*, e o fenômeno da *transcendência do mundo* – cuja elucidação Heidegger procurará empreender no § 69 de *Ser e tempo* e em preleções e publicações diversas do entorno mais imediato desta obra – não diz respeito senão à vigência, no *Dasein* mesmo, da radical diferença entre *ente* e *ser*: *Dasein* significa *compreensão de ser*. Assim, o conceito fenomenológico-hermenêutico de *mundo* precisa ser capaz de compreender e de interpretar (e de apreender conceitualmente) o *mundo* como modo de ser da existência fáctica do *Dasein*, isto é, como um modo ou possibilidade de seu ser (*Daseinsmässing*). Com isso, opera-se na filosofia uma transposição dos domínios de questionabilidade e de problematicidade de algo como *mundo*. Dos domínios da natureza ou do mundo natural para o âmbito do existir humano enquanto tal. Nestas bases, a pergunta pelo mundo dá eco a uma dimensão totalmente outra de problemas. Pois se faz necessário mostrar que *mundo* não é um ente, mas um fenômeno existencial de unidade e de totalidade, intimamente ligado à *transcendência* do *Dasein*. E é só isso o que permitirá compreender por que razão uma *compreensão de mundo* (*Weltverständnis*) é *essencial* ao existir do *Dasein*.

CAPÍTULO III

A transcendência como ser-no-mundo e o mundo como o horizonte da transcendência

Conforme notamos acima, Heidegger é categórico ao imputar a toda a tradição filosófica ocidental um “esquecimento do mundo”, acusando-a de haver “passado por cima” do fenômeno do mundo. Na preleção do semestre de verão de 1927, *Problemas Fundamentais de Fenomenologia*, por exemplo, ele chega a dizer:

A clarificação do conceito de mundo é uma das tarefas mais fundamentais da filosofia. O conceito de mundo, o fenômeno assim designado, é o que até agora não foi reconhecido na filosofia. Poder-se-á crer que essa é uma afirmação atrevida e pretensiosa. E se objetará: como pode ser que até agora o mundo não tenha sido visto pela filosofia? Não se caracterizam os começos mesmos da filosofia antiga por um perguntar sobre a natureza? E, no que diz respeito ao presente, não se intenta hoje mais que nunca colocar uma vez mais este problema? Não concedemos grande importância a mostrar (...) que a ontologia tradicional se desenvolveu a partir da sua orientação primária e unilateral face ao subsistente, face à natureza? Como podemos afirmar que até agora o fenômeno do mundo tenha sido ignorado? (HEIDEGGER, 1988b, p. 165; grifo meu).

Essa posição aparece também na nota marginal da página 52 do *Hüttenexemplar* de *Ser e tempo*, na qual o autor se expressa de modo enfático: “*Absolutamente!* [referindo-se à investigação em torno de um conceito de mundo] *Pois o conceito de mundo não foi de modo algum concebido*”. Tais afirmações, não pouco sérias e nem um pouco despreziosas, levam-nos a um questionamento acerca da essência do fenômeno do mundo, nos modos como o compreende Heidegger. Se a tradição filosófica ocidental permaneceu incapaz de tematizar o fenômeno do mundo, a despeito de haver fundado a *cosmologia* como uma disciplina filosófica, então é de se supor que *mundo* tem, para Heidegger, um sentido muito especial, muito específico. E nossa tarefa aqui é justamente a de poder conduzir a uma compreensão

desta especificidade, isto é, temos em vista a possibilidade de explicitação do sentido em que *mundo*, para Heidegger, é antes e sobretudo um fenômeno existencial (*Daseinsphänomen*).

Agora, como chegar a compreender a posição de Heidegger? Neste trabalho, seguiremos as indicações dadas pelo próprio autor especialmente em *Sobre a essência do fundamento*, texto de 1928 e que se insere ainda no projeto mais amplo de *Ser e tempo*, o projeto da *ontologia fundamental*. Buscaremos mostrar que somente quando compreendermos *que e como mundo é o na-direção-de-que...* (*Woraufhin*) da transcendência, e não o “transcendente” no sentido de um mero “fora”, é que teremos efetivas condições de aceder a uma caracterização positiva do fenômeno do mundo. Compreender *mundo* como o na-direção-de-que da transcendência, porém, depende de uma compreensão do que seja a própria *transcendência*. Um questionamento sobre a essência da transcendência propõe, assim, uma subversão da corriqueira identificação de *mundo* como um “algo fora”, bem como da compreensão, imediatamente subsequente, de uma “transcendência do mundo” no sentido de um “restar para além”, característico do “mundo” (o supostamente “transcendente”), com relação a um determinado ente, um “sujeito”, por exemplo, que é *imanente*, isto é, que “resta dentro”. Com isso, pomo-nos às voltas com uma discussão acerca do essencial *lugar* do fenômeno do mundo, isto é, em última instância perguntamos: onde se dá o fenômeno do mundo? Que é, afinal, *mundo*?

Do que dissemos, advém como necessário introduzir uma caracterização positiva do fenômeno da transcendência, e isso com vistas à apreensão da irrupção do próprio fenômeno do mundo. Partimos, com isso, da pressuposição de que a devida compreensão do estatuto do conceito fenomenológico-hermenêutico de mundo no contexto do projeto filosófico de Heidegger no período de *Ser e tempo* depende completamente de uma determinação precisa de sua íntima imbricação com o fenômeno da *transcendência da existência*¹⁸. Tal pressuposição, entretanto, não é gratuita, senão que se fundamenta, como dissemos, nas próprias indicações de Heidegger, concedidas com maior generosidade em textos e cursos que mais imediatamente circundam a publicação de 1927, *Ser e tempo*, e aos quais já fizemos

¹⁸ Sobre a centralidade do conceito de *transcendência* no projeto da ontologia fundamental, observou Heidegger, numa nota de rodapé de *Sobre a essência do fundamento* (1928), o seguinte: “Pode-se permitir aqui a observação de que o que até o momento veio à público das investigações sobre *Ser e tempo* não tem como tarefa senão um projeto concreto-desvelador da *transcendência* (cf. §§ 12-83; esp. § 69). Isto acontece, por sua vez, em vista da possibilitação da única intenção diretriz, que vem claramente indicada no *título* de *toda* a primeira parte, a de conquistar o “horizonte *transcendental* da *questão* do ser”. Todas as interpretações concretas, sobretudo a do tempo, devem ser apreciadas *unicamente* no sentido de uma *possibilitação* da *questão* do ser. (HEIDEGGER, 1988, p. 82; todos os itálicos são do autor; tradução de minha responsabilidade).

referência. O que há de aparecer como essencial é que *mundo a condição de possibilidade da acessibilidade do ente e do próprio comportamento humano em sentido geral*. E é da confirmação desta tese que deveremos haurir uma demonstração do modo como o problema de *Ser e tempo*, a *questão do sentido do ser*, imbrica-se essencialmente com o problema do mundo. Ou seja, poderemos compreender porque razão é que *mundo* se impõe como problema para a filosofia e para a própria existência, inclusive requisitando tematização. Com esta tarefa de uma explícita reconstrução do problema do *mundo*, vale lembrar, estamos comprometidos desde o início deste trabalho. Neste momento, entretanto, este problema ganha uma nuance muito especial, advinda das indicações aqui já apresentadas, podendo, a partir delas, compreender-se sob os termos de um *problema da transcendência do mundo*. Que diz, afinal, um tal *problema*?

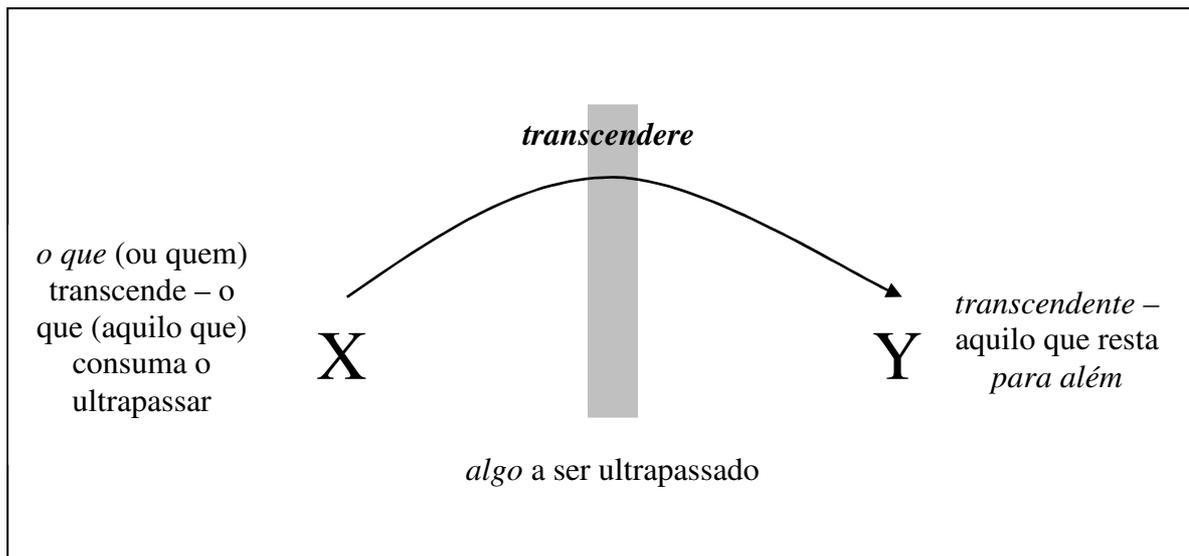
3.1 O mundo como horizonte da transcendência: o lugar do fenômeno do mundo

Em sua *Preleção sobre Leibniz*¹⁹ (GA 26), última das proferidas em Marburgo, Heidegger reconstruiu o problema da transcendência na história da tradição filosófica (cf. HEIDEGGER, 1990, p. 171-218). Ali, ele inicia explorando a significação da própria palavra, bem como o seu sentido filosófico clássico, isto é, o sentido filosófico do termo no uso tradicional. Heidegger chama atenção para o *sentido verbal* de transcendência, advindo do verbo latino *transcendere*. Enquanto verbo, *transcender*, já em português, remete a um *movimento de ultrapassagem* (*Überstieg*). Neste sentido, *transcendência* foi tradicionalmente interpretada como um *ultrapassar*, uma *ultrapassagem*, e também como um *exceder*, um *lançar-se na direção de...* Partindo-se de uma tal concepção de transcendência, chamou-se *transcendente*, por sua vez, *àquilo na direção de quê...* se lança ou se atira um tal ultrapassar, isto é, *àquilo que requer, requisita a ultrapassagem (transcendência) a fim de ser, por assim dizer, alcançado, acessado ou atingido*. Conforme a uma tal acepção verbal, enquanto *transcendência* é o próprio *ultrapassar* e *exceder*, *transcendente* é o *algo além*, o que *resta para além* e em cuja direção se dá a ultrapassagem. Assim, *o que* (ou quem) transcende é aquilo (ou aquele) que (ou quem) *consume* o ultrapassar, o exceder, o lançar-se sobre, da transcendência, na direção do dito transcendente. Sendo assim, Heidegger recolhe três aspectos essenciais deste significado verbal de *transcendência*, os quais deverão servir de

¹⁹ Trata-se da preleção do semestre de verão de 1928, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (*Os princípios metafísicos fundamentais da lógica, tomados a partir de Leibniz*).

base para as análises das concepções tradicionais de transcendência na história da filosofia e que, por essa razão, desejamos marcar:

- 1) com este sentido verbal, acentua-se que transcendência é **uma atividade**, no sentido amplo da palavra, um *fazer*;
- 2) num sentido formal, esta noção de transcendência funda **um princípio relacional, de relação entre X e Y**, onde X é o ente que transcende, o ente que fará a ultrapassagem, e Y é o transcendente, isto é, o *na-direção-de-quê...* (*Woraufzu; Woraufhin*) da ultrapassagem;
- 3) igualmente pressupõe-se um **algo a ser ultrapassado**, isto é, alguma coisa como um limite, uma fronteira, um *entre*.



Sentido verbal e formal de transcendência

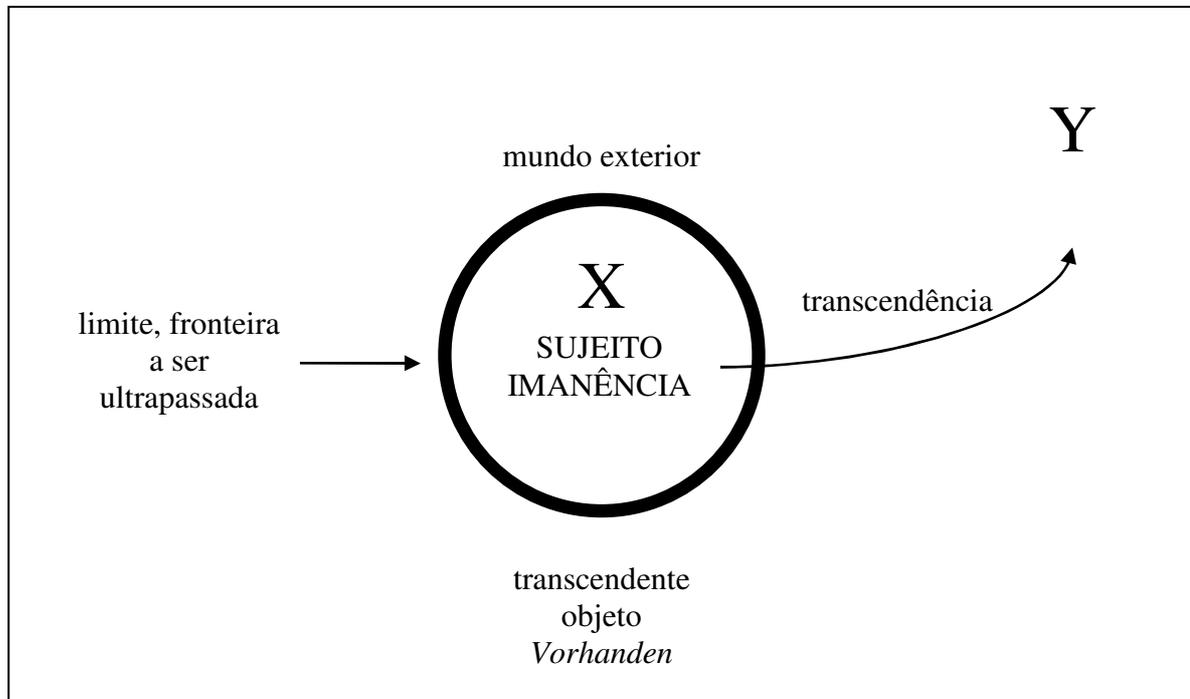
Mas esta é ainda, para Heidegger, apenas uma descrição formal do que se costuma compreender por meio da palavra *transcendência*. Ele se detém, então, com o sentido filosófico do termo, e nota que este se consolidou em seus sentidos a partir de duas direções principais, uma *gnosiológica* (ou *epistemológica*; al. *erkenntnistheoretisch*) e outra *teológica*, ambas igualmente fundadas na dependência de um par metafísico oposto, respectivamente, as noções de *imanência* e de *contingência*.

No que se refere à primeira das direções, a gnosiológica, pensar o *transcendente* por oposição ao *imane*nte é pensá-lo essencialmente como o *fora*, considerando-se, por oposição, que *imane*nte é o que resta *dentro*, permanece *dentro*. De modo mais específico, este *restar dentro*, próprio do que é *imane*nte, indica, o mais das vezes, na história da tradição filosófica, o *permanecer dentro* que é próprio da alma, do sujeito, da consciência etc. A estes, como *dentro*, opõe-se o *fora* do “mundo externo”, da “realidade”. Igualmente aqui, quando se pressupõe *dentro* e *fora*, indica-se que há uma *fronteira*, algo como um muro que opera a separação radical entre estas esferas. Transcendente, aqui, como na descrição verbal e formal de *transcendere*, é isso que, porque excede os limites fronteiros do *sujeito*, da *alma*, da *consciência*, resta fora, contrapondo-se ao imanente. Transcendente é o que ultrapassa, mas não no sentido daquilo ou daquele que desempenha uma ultrapassam, mas unicamente no sentido daquilo que, por assim dizer, *escapa, está fora* (e mesmo por vezes fora de alcance!).

Agora, caso se considere, observa Heidegger (cf. 1990, p. 205-206), que o sujeito pode conhecer, então a relação que se dá entre X e Y (sendo aqui X o *sujeito* imanente e Y o *fora* do “mundo real”) permite compreender o transcendente, o fora, como algo subsistente (*vorhanden*) que se contrapõe, ou seja, como *objeto*. Entre *sujeito* e *objeto*, então, achar-se-ia o vigor de uma *fronteira*, uma *barreira* isolando interior e exterior. E tal vigência de limites e regiões subsistentes passa a impor uma compreensão de transcendência como uma relação, isto é, como a relação que se estabelece sob os modos (do empreendimento) de uma *passagem* de um lado para o outro, ou do interior para o exterior, do sujeito para o objeto, enfim. Tal sujeito imanente, a fim de transcender na direção do transcendente, precisaria por primeiro superar o seu próprio encapsulamento, isto é, ultrapassar a fronteira, quebrar todos os muros e grilhões. E justo aqui defrontamo-nos com o problema básico da teoria do conhecimento: *como explicar, assentar e fundar a possibilidade de uma tal passagem?* Heidegger diz:

Ou intenta-se explicá-la causalmente, ou psicologicamente, ou fisiologicamente; ou convoca-se, de algum modo, o auxílio da intencionalidade; ou assume-se a impossibilidade da empreitada e se permanece na caixa, tentando explicar, a partir de dentro, como compreender aquilo que entra em nossas idéias a partir daquilo que se presume estar fora. No último caso, toma-se ainda um outro ponto de vista de imanência, e a concepção de consciência varia conformemente. Mas onde e como o problema da transcendência for posto numa orientação, seja implícita ou explícita, pelo conceito contrário de imanência, haverá em sua base, de saída, uma noção do sujeito, do *Dasein*, como um tipo de caixa. Sem isso, o problema da transposição de uma barreira ou fronteira seria sem sentido!

Ficará claro que o problema da transcendência depende de como se define a subjetividade do sujeito, a constituição fundamental do *Dasein*. Agora, esta noção de caixa tem ou não alguma validade a priori? Pois se não tem, ora, porque insurge com tanta persistência? (HEIDEGGER, 1990, p. 205-206).



Compreensão gnosiológico-epistemológica de transcendência

Com o que citamos, mostra-se como é numerosa a série dos problemas advindos de uma dada compreensão do que seja a transcendência do *Dasein*. Diante da assunção de que o transcendente é isso que se dá como estando *fora*, como contraposto, o problema da possibilidade da ultrapassagem ganha o caráter de questão primeira e toda uma tradição se mobiliza, a partir deste suposto problema, no sentido de fundar a *philosophia prima* como *teoria do conhecimento*. Esta, como elucida Heidegger, pode se dar segundo distintos modos de realismo ou de idealismo, mas sempre partindo do pressuposto essencial da subsistência de uma “esfera subjetiva” que necessita conhecer o objeto²⁰. A consciência do sujeito é aqui,

²⁰ Já no *Semestre do Pós-Guerra* de 1919 (*Kriegsnotsemester*) perguntava Heidegger: “Quem tem razão? O realismo (crítico) ou a filosofia transcendental? Aristóteles ou Kant? Como se pode resolver este ‘candente’ problema da realidade do mundo exterior?” (cf. HEIDEGGER, 2005, p. 94). “O realismo crítico pergunta: como é possível dar o passo desde a ‘esfera subjetiva’ dos dados sensoriais até o mundo exterior? O idealismo crítico-transcendental coloca o problema do seguinte modo: como chego eu, permanecendo na ‘esfera subjetiva’, ao conhecimento do objeto?” (cf. KNS, p. 97). Uma indicação da direção em que se dá a subversão deste problema, operada por Heidegger, nos dá a seguinte proposição, pronunciada na *Preleção sobre Leibniz*: “Não se trata de saber se o sujeito institui os entes ou se ele, enquanto sujeito cognoscente, se dirige aos entes; a questão é muito

assim, consciência imanente, e o sujeito ele mesmo o signo da imanência. Aqui, ao *fora* é que se chama transcendente. E transcendência não é nada senão a relação que se instaura com vistas à apreensão do mundo externo. Agora, onde é que se funda esta compreensão de transcendência? Mais: não é mesmo desta compreensão de transcendência que depende tanto o estabelecimento da teoria do conhecimento como a assunção de seu estatuto de *philosophia prima*? Não assume a noção de transcendência aqui um papel fundamental, inclusive no que se refere à possibilidade de responder à questão do que seja a filosofia mesma? Pois se esta compreensão se mostrar injustificada, igualmente a teoria do conhecimento sofrerá um abalo.

Neste sentido, Heidegger ainda expõe uma concepção mais abrangente do que seja a transcendência, a *teológica*²¹. É esta a orientação que funda as bases para a compreensão do *transcedente* como sendo um *algo fora* e, neste sentido, ela assenta as bases sobre as quais se edificaria a teoria do conhecimento (cf. HEIDEGGER, 1990, p. 206-208). Mas atentemos, primeiramente, e com um pouco mais de cuidado, a este sentido teológico de transcendência. Nesta acepção, o par metafísico oposto de transcendência é a *contingência*. Neste caso, *contingente* é aquilo que concerne e diz respeito ao próprio existente humano, isto é, refere-se àquilo que é comum aos humanos, na medida em que se refere ao que é próprio do seu tipo, de seu modo: ser contingente. Partindo desta acepção de *contingente*, *transcedente* é o que se dá como estando além, e mesmo como aquilo que condiciona tudo que se deu assim de modo *condicionado*. *Ser contingente* é, assim, sinônimo de *ser condicionado*. E enquanto aquilo que excede, que ultrapassa e que, assim, se põe fora de alcance, o transcendente, em sentido teológico, é *deus*, “o inalcançável”, “o incondicionado”. Transcedente, assim, é isso que resta para além da “condição humana”, justamente porque a condiciona, a faz, assim, totalmente condicionada, contingente.

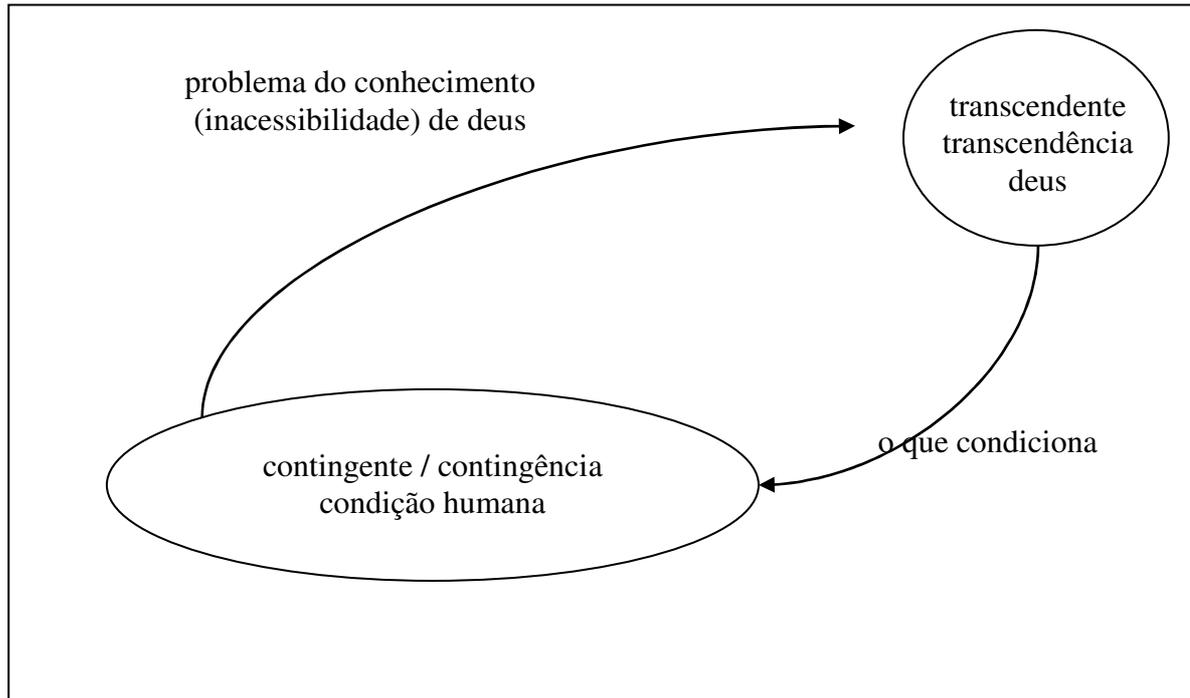
Heidegger nota que, segundo esta acepção teológica, transcendência não deixa de ser um conceito de relação, ainda que não remeta à relação entre sujeito e objeto, senão que àquela entre os entes condicionados – incluindo-se aí tanto os humanos (os “sujeitos”), quanto todos os outros entes distintos dele mesmo (os “objetos”) – e o ente incondicionado (deus). E ainda mais: segundo uma compreensão básica e geral de toda teologia, como se apreende do texto de Heidegger, *transcendência* é algo que se define essencialmente por meio da devida

antes sobre o modo no qual o ser humano enquanto tal compreende algo como ser em geral” (HEIDEGGER, 1992b, p. 143).

²¹ Na *Preleção sobre Leibniz*, Heidegger fala de teologia num sentido geral, sem maiores especificações quanto a diversificações, correntes ou teologias particulares possíveis.

compreensão daquilo mesmo que ela, enquanto transcendência, transcende, a saber, a contingência dos entes condicionados. Transcendência, assim, remete a um *estar além* que é, essencialmente, um *exceder*, no sentido de estar absolutamente para além da contingência, subsistindo como incondicionado. Sendo assim, um tal *exceder* ou *ser-e-estar-além* acaba por instituir e dar expressão a uma diferença de “graus de ser”, apontando, de modo mais específico, para a *diferença infinita* entre ente criado (contingente, condicionado) e o ente ele mesmo criador, *deus* (transcendente, incondicionado, absoluto etc). Nas palavras do próprio Heidegger:

Transcendência é, neste caso, novamente um conceito de relação [*Beziehungsbegriff*], porém não entre sujeito e objeto, mas entre o ente condicionado em geral – ao qual pertence também o sujeito e todo objeto possível – e o incondicionado. Neste caso, contrariamente, o conceito de transcendência é determinado essencialmente por meio da formulação e representação disso em cuja direção a transcendência transcende, por meio disso que resta além do contingente. O restar-para-além dá aqui ao mesmo tempo expressão a uma diferença de grau de ser [*Gradunterschied des Seins aus*], ou melhor, dá expressão à diferença infinita entre o criado e o criador, caso façamos aqui uma substituição – que não é necessária – do transcendente pelo deus cristão. Na medida em que o transcendente, neste segundo conceito, sempre designa de algum modo o incondicionado, o absoluto, e que este designa predominantemente o divino, então podemos falar num conceito teológico de transcendência (HEIDEGGER, 1990, p. 206-207).

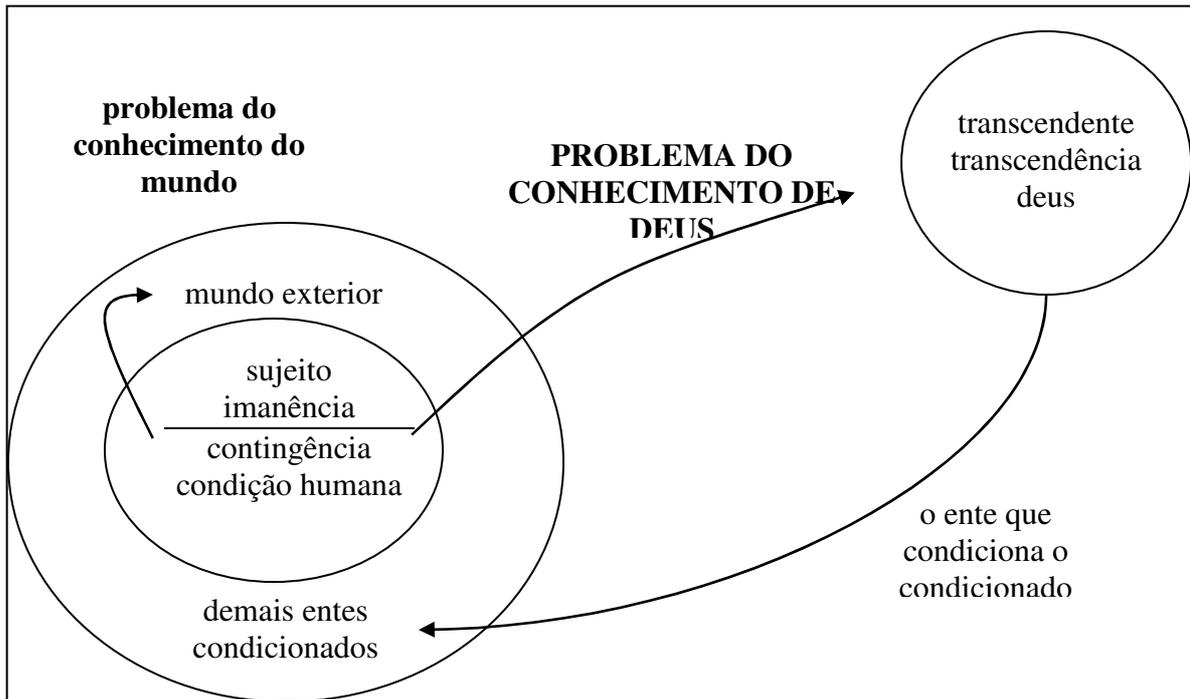


Compreensão teológica de transcendência

Mas atentemos ainda para a conjugação, demonstrada por Heidegger, de ambas as acepções de transcendência (cf. HEIDEGGER, 1990, p. 207). Ele observa que tal conjugação é intrínseca, na medida em que a acepção gnosiológica depende totalmente da teológica, fundando-se nela. Heidegger diagnostica aqui, assim, um entrelaçamento decisivo, do ponto de vista do alcance de suas influências, entre teologia e teoria do conhecimento. A concepção epistemológica de transcendência pressupõe que um ente é dado *fora* do sujeito, como contraposto a ele. Dentre estes entes bem pode se dar, como o que se eleva em meio aos *simples entes*, o ente ele mesmo incondicionado, a causa mesma dos já condicionados, deus. O ente que assim se eleva e sobressai resta e permanece também fora, também contraposto ao sujeito-condicionado, distinguindo-se dos simples entes por sua “essência” eminentemente transcendente. Neste contexto, transcendente é o ente eminentemente “superior”, enquanto aquele ente que ultrapassa toda experiência humana possível. Toda investigação gnosiológica que questiona sobre a constituição transcendente do ente que se opõe ao sujeito já está sempre intimamente entrelaçada a um questionamento acerca da possibilidade de conhecimento do transcendente neste sentido teológico. E, para Heidegger, é justamente este questionamento teológico que dá impulso ao questionamento epistemológico-gnosiológico. O problema teológico da experiência da transcendência do ente transcendente (*deus*) – problema que, a bem da verdade, aparece como atestado da impossibilidade de uma tal experiência –, como

que abarca e inclui em si o problema do acesso ao *fora*, isto é, o problema (meramente) epistemológico. Neste sentido, o que Heidegger observa é que justamente o problema teológico subjaz ao problema epistemológico, dando-lhe, inclusive, o seu motivo. Assim, para Heidegger não é nenhum acaso que, na tradição filosófica, tenha sido freqüente uma conjugação do problema da existência do mundo exterior e da possibilidade de seu conhecimento com o problema do conhecimento de deus e da possibilidade de se provar a existência de deus.

Agora ambos os conceitos de transcendência, o gnosiológico [*erkenntnistheoretische*] e o teológico, podem ser conjugados – algo que sempre ocorreu e que sempre torna a ocorrer. Pois quando se toma por base o conceito gnosiológico de transcendência, seja expressamente ou implicitamente, põe-se então um ente fora do sujeito, o qual resta contraposto a ele. Em meio a esse ente que resta contraposto, porém, há um que se eleva acima de tudo: a causa de tudo. Ele é, ao mesmo tempo, algo contraposto [ao sujeito] e algo que transcende todo o ente que resta contraposto [ao sujeito]. O transcendente neste duplo sentido é o eminente, o ente que ultrapassa e excede toda experiência. Assim, a questão sobre a possível apreensão do transcendente em sentido gnosiológico imiscui-se naquela sobre a possibilidade do conhecimento do objeto transcendente no sentido teológico. Sim, a última questão é, de certa maneira, o impulso da primeira. Por essa razão é que o problema da existência e da cognoscibilidade do mundo exterior está atrelado ao problema do conhecimento de deus e da possibilidade de prova de sua existência (HEIDEGGER, 1990, p. 207).



Fundação teológica da concepção epistemológica de transcendência

Um pensamento que, para Heidegger, ainda daria testemunho do vigor de uma imbricação entre motivos teológicos e gnosiológicos no que se refere à compreensão da transcendência acha-se na filosofia de Kant. Testemunho no sentido de que, de uma forma ou de outra, uma tal imbricação vigoraria, ainda que de modo não esclarecido, isto é, não necessariamente explícito, nos próprios pressupostos básicos de suas investigações. E a Heidegger interessa justamente notar como o pensamento de Kant se orienta na direção de uma dissolução destes impasses, ainda que não seja de todo bem sucedido e que tampouco chegue a conduzir o problema da transcendência a sua devida centralidade (cf. HEIDEGGER, 1990, 208-209). Heidegger diz explicitamente:

Para a filosofia não vale a pena empreender uma perseguição do fio condutor dessa confusão ou mesmo buscar desfazê-la, desmontá-la. Eu me refiro a ela por outra razão e tendo em vista nosso problema central. É que, visto de modo geral, este entrelaçamento de ambos os problemas da transcendência é um motivo propulsor também e justamente no questionar de Kant, e mesmo em todos os momentos do seu filosofar. A despeito disso, seria uma distorção fundamental querer tornar estas conexões vulgares o eixo da interpretação de Kant. É muito mais importante poder ver como Kant justamente tenta se livrar destes entrelaçamentos que envolvem o problema da transcendência, um esforço que, é verdade, apenas parcialmente obtém

êxito e que não chega a tornar central para ele o problema da transcendência (HEIDEGGER, 1990, p. 207-208).

Para Heidegger, uma referência ao problema da transcendência no pensamento de Kant achar-se-ia na seguinte passagem da *Crítica da Razão Pura*, num momento em que Kant atenta para a dupla significação da expressão “*fora de nós*”, e isso em conexão com a distinção entre *fenômeno* e *coisa-em-si*. O texto de Kant, citado por Heidegger em sua preleção, diz assim:

Porque, entretanto, a expressão: “fora de nós” traz consigo um equívoco inevitável, significando ora algo que existe como coisa em si, distinta de nós, ora algo que meramente pertence ao fenômeno exterior, para colocar fora de incerteza este conceito tomado neste último sentido – que é aquele em que a questão psicológica respeitante à realidade de nossa intuição externa é propriamente tomada –, distinguimos empiricamente os objetos externos daqueles que poderiam chamar-se assim [externos] no sentido transcendental, e isso por meio de uma designação dos primeiros sob o título de “coisas que se encontram no espaço (CRP, A 373)²².

Que há, para Heidegger, de essencial neste trecho citado? Justamente o fato de que ele aponta para a *finitude* essencial ao conhecimento humano, ao mesmo tempo em que, de certo modo, acaba por pressupor um conhecimento infinito, próprio a um *intuitus originarius*, criador e incondicionado. E justamente aí é que restaria, para Heidegger, o rastro teológico da tradição, obstruindo uma elaboração ontológica decisiva, no contexto da filosofia transcendental de Kant, do *acontecimento* da transcendência. Vejamos como Heidegger interpreta isso que vem expresso no excerto do texto kantiano sob os termos de um “equívoco inevitável”. Ele observa:

“Fora de nós” significa, por conseguinte: 1) o ente independente ele mesmo; 2) este mesmo ente, porém pensado enquanto possível objeto de um conhecimento absoluto que não é possível para nós, pensado enquanto fora

²² O trecho mencionado, nota Heidegger, não consta da *segunda edição* da *Crítica da Razão Pura*, publicada em 1787.

de nossa possibilidade de experiência ou apreensão. “Fora de nós” quer dizer, num primeiro sentido, isso que nós mesmos não somos, o subsistente ou simplesmente dado que no entanto somente chega a se mostrar enquanto tal no interior da transcendência ekstática do *Dasein* lançado enquanto ser-no-mundo. Mas “fora de nós” pode significar também não somente isso que nós mesmos não somos, mas também isso que está para além da acessibilidade que é possível por meio da transcendência ekstática finita – nomeadamente, os fenômenos, na medida em que são considerados em-si mesmos. “Fora de nós”, neste caso, significa fora de “nós”, “nós” no sentido do *Dasein* finito ele todo e de suas possibilidades enquanto finito. O fenômeno mesmo tem, assim, “dois lados” (A 38, B 55): a coisa mesma enquanto ente que existe por si – e que se mostra a mim, um sujeito finito. E isso significa, primeiramente, que o objeto é considerado em si mesmo, abstraindo-se do modo como ele é intuído pela afecção [da sensibilidade finita]; ele é intuído no entendimento infinito, no *intuitus originarius*. E em segundo lugar, que essa é uma consideração acerca da forma em que o ente se torna acessível para um sujeito finito; é quando o ente que é em-si se torna um fenômeno (HEIDEGGER, 1990, p. 208-209).

Com esta afirmação, Heidegger introduz também uma discussão com o neokantismo de Marburg acerca do estatuto da coisa-em-si. Pois para Heidegger, fenômeno e coisa-em-si remetem sempre e necessariamente a um e mesmo ente. Se a assunção de termos distintos nunca é aleatória, porém – e tampouco poderia sê-lo no filosofar de Kant –, ela deve remeter, neste caso em específico, a uma distinção no que se refere às *possibilidades de apreensão* do ente, e não ao ente ele mesmo, a algum tipo de diferença ôntica subsistente no objeto. De tal modo que, para Heidegger, é necessário interpretar que fenômeno e coisa-em-si indicam sempre o mesmo ente, apenas que pensado, entretanto, respectivamente segundo a possibilidade de sua apreensão pelo conhecimento humano finito, ou de sua apreensão pelo conhecer de um *intuitus originarius*, infinito (cf. HEIDEGGER, 1990, p. 209).

Que Heidegger faça marcar esta sutileza na interpretação do estatuto da coisa-em-si não é nada gratuito: ela deve permitir a compreensão do próprio “equivoco inevitável” ao qual Kant faz referência no trecho acima citado. Este se funda, para Heidegger, numa certa pressuposição implícita da subsistência de um entendimento absoluto e infinito. Pois “*fora de nós*” é tanto a coisa na medida em que pode por nós ser conhecida – ou seja, o fenômeno, a coisa mesma enquanto o objeto do conhecimento humano finito – como também *a coisa em si mesma*, tomada não somente como aquilo que é distinto de nós, mas como aquilo que, além de distinto, está *para além* do acesso possível a um conhecimento finito humano – isto é, refere-se à coisa ela mesma enquanto “objeto” do *intuitus originarius*, refere-se à *coisa-em-si*. Assim, *transcendência*, em Kant – é o que interpreta Heidegger –, refere-se a estes *dois*

modos possíveis de apreensão da coisa, refere-se a dois *modos* essencialmente distintos de *intuição*. E para Heidegger, apesar da dubiedade, há aqui um elemento importante: o fato de que esta noção de transcendência refere-se não a teorias psicológicas acerca da acessibilidade dos dados sensoriais, mas sobretudo ao *modo como* distintos modos de intuição *imediatamente se relacionam com o ente ele mesmo*²³.

Podemos interpretar que, aqui, o esforço de Heidegger é no sentido de uma remoção dos motivos teológicos persistentes nos discursos do filosofar em geral. Sobretudo importante para Heidegger é poder demonstrar que a pressuposição de um conhecimento absoluto, de um *intuitus originarius*, não é *filosoficamente* necessária. Isso, entretanto, não é nada que se possa resolver por meio de uma solução gnosiológica do problema da coisa-em-si. Para Heidegger, na medida em que o problema é a própria pressuposição do *intuitus originarius*, como isso que estaria na base da cisão entre fenômeno e coisa-em-si, a tarefa que se impõe é justamente a de uma devida compreensão, filosoficamente adequada, de algo como *coisa-em-si*. Sobretudo para que não se incorra numa compreensão dos próprios *fenômenos* enquanto meras *imagens (Bild)*, distintas e separadas da coisa mesma. A coisa mesma, o ente mesmo, ao contrário, é que necessita ser compreendido a partir de seus possíveis modos de descoberta (*Entdecktheit*). E isso com vistas à fixação do modo como, no contexto da *finitude* do próprio *Dasein* humano, também o objeto ganha o seu aspecto finito. Tendo isso claro, isto é, tendo compreendido que o *fenômeno* é a coisa mesma, é possível compreender a coisa-em-si não como o correlato do conhecimento último e absoluto, mas também e ainda como o ente ele mesmo, apenas que enquanto *não-objeto*, e somente isso.

O conceito de coisa em si não pode ser simplesmente eliminado por meio de sua dissolução no contexto de uma teoria do conhecimento mais refinada. Este conceito, ao contrário, enquanto correlato de um entendimento absoluto, somente pode ser removido por meio de uma demonstração de que a pressuposição de um entendimento absoluto não é filosoficamente necessária” (HEIDEGGER, 1990, p. 210).

²³ Heidegger diz ainda, citando entre as aspas alguns trechos do *Opus Postumum* de Kant: “A coisa em si não é nenhum outro ente senão o fenômeno: ambos tão-somente expressam ‘uma outra remissão (*respectus*) da representação ao mesmo objeto’. O mesmo ente pode ser o correlato de um *intuitus originarius* ou de um *intuitus derivatus*; a distinção reside ‘meramente na diferença das relações, como... o sujeito... é afetado’” (HEIDEGGER, 1990, p. 209).

Fato é que, para Heidegger, somente uma elaboração *ontológica* decisiva do que seja a transcendência é o que pode permitir a exclusão definitiva dos motivos teológicos subjacentes aos movimentos do filosofar. Trata-se, assim, de empreender uma filosofia transcendental capaz de enunciar ontologicamente o acontecimento da própria transcendência. E que a *Crítica da Razão Pura* de Kant, apesar dos limites já mencionados, tenha dado passos decisivos nesta direção é, para Heidegger, inegável. Para ele, a *CRP* está o tempo todo às voltas com o problema da transcendência (HEIDEGGER, 1990, p. 210). E o está de um modo bastante essencial, na medida em que tem o problema da transcendência por conta não de problema epistemológico, senão que já o tomou e compreendeu, de alguma forma, de um modo muito mais essencial, a saber, sob os termos do *problema da liberdade humana*²⁴.

Talvez, agora, fosse o caso de nos perguntarmos se, com esta apresentação do problema da transcendência, não nos afastamos de nosso intuito de apreender mais firmemente a problematicidade de *mundo* no interior do projeto de uma ontologia fundamental. Será que nos afastamos do tema e que, assim, estamos perdidos? Mas com o que se disse até aqui, entretanto, não se fez justamente apontar novamente para o enigma do *ser-aberto* do *Dasein* para a possibilidade do comportar-se consigo mesmo e do ser e comportar-se com o ente distinto de si, de seu *ser e comportar-se com o ente enquanto ente*, enfim? Não estamos, assim, justamente diante do problema da condição de possibilidade da acessibilidade do ente em sentido geral? Da condição de possibilidade do próprio comportamento humano? Da condição de possibilidade do fenômeno da *intramundandade* e, assim, diante de um questionamento essencial do que seja mundo?

²⁴ Não temos condições de proceder aqui, com vistas à confirmação de tudo quando se diz nesta interpretação de Kant elaborada por Heidegger, a uma investigação minuciosa da *Crítica da Razão Pura*. Por essa razão, isto é, porque não temos condições, neste momento, senão de nos dedicarmos a uma reconstrução e exposição da posição tomada por Heidegger referentemente a problemas centrais de interpretação deste texto filosófico fundamental, a *CRP*, julgamos necessário reiterar que transitamos aqui no âmbito de uma *interpretação da tradição filosófica*. Na medida em que avança numa direção interpretativa específica, Heidegger chega a afirmar que “a *CRP* no seu todo é um circular, um girar em torno ao problema da transcendência”. Ao fazer isso, ele não tem pudores de dizer que: “ele [Kant] precisa ser lido, entretanto, naquilo mesmo que ele *quis* dizer” (HEIDEGGER, 1990, p. 210; grifo meu). É que, para Heidegger, Kant trata do problema da transcendência de modo mais acurado justamente quando propõe o problema da liberdade. Mas o próprio Kant não chegou a identificar os problemas *transcendência* e *liberdade*, por exemplo. Motivos como este acabaram por tornar controversas as interpretações que Heidegger elaborou da *CRP* de Kant. Como uma avaliação mais rigorosa da sustentabilidade dos posicionamentos de Heidegger não é possível para nós, limitamo-nos a remeter ao trabalho de Martin Weatherston, intitulado *Categories and Temporality: Heidegger's Interpretation of Kant* (cf. WEATHERSTON, 1997). A seção “b” da introdução deste trabalho intitula-se justamente “*Transcendence and Freedom*”. Do próprio Heidegger vale mencionar ainda a preleção do WS 1927/28 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, publicada como volume 25 das *Gesamtausgabe* (Frankfurt a. M., 1977) e seu livro de 1929, *Kant und das Problem der Metaphysik*.

E será que com esta introdução às distintas compreensões de transcendência, em seus nexos de fundamentação, não se atenta também para algo já anteriormente indicado, isto é, para a tendência inveterada e constitutiva do modo de ser do *Dasein* de decair no “mundo” e de compreender, a partir dele e da *compreensão de mundo* ali elaborada, o seu próprio ser e mesmo o sentido do ser em geral? Que a compreensão da transcendência tenha ora se restringido à rigidez do paradigma relacional sujeito-objeto, ora à do paradigma condicionado-incondicionado, ou ainda a uma conjugação de ambos os modelos, isso não é um indício de que uma dada compreensão de mundo está já operando a cada vez que se assume que transcendência é o par metafísico oposto do sujeito ou da consciência imanentes ou dos seres humanos nos modos de sua contingência? Ainda mais: será que aí já não vigora uma dada compreensão de ser? Que é, enfim, isso de transcendência?

Contra ambas as concepções de transcendência, a epistemológica e a teológica, nós devemos dizer, em princípio, que transcendência não é uma relação entre os reinos interior e exterior, como se uma barreira, pertencente ao sujeito, uma barreira que separasse o sujeito do reino exterior, necessitasse ser transposta. Transcendência tampouco é, primariamente, a relação cognitiva que um sujeito tem com um objeto, pertencendo ao sujeito, assim, como acréscimo a sua subjetividade. E nem também, simplesmente, o termo para designar aquilo que excede e é inacessível para o conhecimento finito. Transcendência é, muito antes, a constituição primordial da *subjetividade* do sujeito (HEIDEGGER, 1990, p. 210-211).

Para Heidegger, *transcendência* é a constituição primordial do *Dasein*, do ente que, em existindo, é já *ele mesmo* um *ultrapassar*, uma *ultrapassagem* (cf. HEIDEGGER, 1990, p. 210-211; 1988, p. 32). Transcendência, assim, não é um comportamento do sujeito, nem tampouco diz intencionalidade, mas é, antes, a condição de possibilidade de toda e qualquer modalidade de comportamento do ser humano, seja consigo mesmo, seja com os entes distintos de si, e inclusive condição de possibilidade de algo como intencionalidade. O problema da transcendência, assim, não se deixa mais compreender ou discutir sob os termos de uma relação entre sujeito e objeto, ou entre o ente humano contingente e o deus incondicionado. Heidegger implode as noções de imanência e de contingência e, conseqüentemente, o problema da transcendência deixa de se referir à relação sujeito-objeto, ou à relação condicionado-incondicionado, para ser situado – e nisso segue Heidegger a *pista*

ou o *ímpeto* (impensado; não elaborado explicitamente) de Kant –, num terreno mais originário. Para Heidegger, “transcendência é a ultrapassagem que possibilita algo como a existência em geral” (HEIDEGGER, 1988, p. 35). E isso a tal ponto que ela diz da própria constituição básica e essencial do *Dasein*, não se referindo nunca a alguma modalidade comportamental do sujeito ensimesmado. Assim, dizer que a transcendência é a constituição essencial da subjetividade do sujeito tem o sentido radical de apontar para a condição de possibilidade da *ipseidade* ou *mesmidade* (*Selbstheit*) do existente humano, enquanto fenômeno originário e mais essencial que toda idéia de sujeito. É a transcendência que funda a *mesmidade*, e isso na ultrapassagem mesma. Donde *ipseidade* significar justamente a *chegada* do *Dasein* ao ente que *ele* é, *enquanto si mesmo*. Significa dizer: a *si mesmo*, na transcendência, é que o *Dasein* sempre chega *primeiro*. E exatamente neste mesmo momento, na mesma ultrapassagem, se abre ao *Dasein* também a possibilidade de encontro como ente que ele “mesmo” *não* é: “na ultrapassagem e por meio dela é que se pode distinguir e decidir, no seio do ente, quem e como é um ‘si mesmo’ e o que não é” (HEIDEGGER, 1988, p. 36). E somente na medida em que o *Dasein* existe como um “si mesmo” é que ele pode *se* relacionar *com...* entes, comportar-se *face ao...* ente (*‘sich’* verhalten *zu* Seiendem).

No *Dasein* mesmo, o existente humano, uma ultrapassagem já sempre se deu, aconteceu (*Geschehen*). E não outra coisa é o que se entende por *transcendência*. Ora, uma investigação fenomenológica da essência da transcendência necessita, assim, perguntar por aquilo que, numa tal ultrapassagem, é *ultrapassado*. E não estaríamos, com isso, nos direcionando a uma compreensão epistemológica do problema da transcendência? De nenhum modo. Heidegger é claro ao dizer:

Aquilo que o *Dasein* ultrapassa na transcendência não é uma brecha ou uma fronteira “entre” ele mesmo e os objetos. Os entes, ao contrário, entre os quais o *Dasein* também está facticamente, é que são ultrapassados pelo *Dasein*. Os objetos são previamente ultrapassados; mais exatamente, os entes são ultrapassados e podem, então, tornar-se objetos. O *Dasein* é lançado, fáctico, completamente em meio à natureza por meio de sua corporeidade, e transcendência consiste no fato de que os entes, entre os quais o *Dasein* está e aos quais ele pertence, são ultrapassados pelo *Dasein*. Em outras palavras, enquanto transcendência, o *Dasein* está além da natureza, muito embora, enquanto fáctico, ele permaneça envolto pela natureza. Transcendendo, isto é, enquanto livre, o *Dasein* é estranho à natureza (HEIDEGGER, 1990, p. 212).

Para Heidegger, na ultrapassagem que o existente humano *é*, isso que sempre já se ultrapassou *é o ente ele mesmo*. Na transcendência da existência, como ultrapassagem, *o ente é* que já foi ultrapassado, isto *é*, rasgado e aberto, e isso *numa totalidade*. Heidegger diz:

O que é ultrapassado é justamente apenas o próprio ente e, decerto, todo o ente que pode ser e tornar-se desvelado para o ser-aí [das dem Dasein unverborgen sein und werden kann], por conseguinte, também e justamente o ente que, enquanto ser-aí, “ele mesmo” existe. (...) O que, entretanto, do ente é cada vez ultrapassado num ser-aí, não se ajuntou simplesmente por acaso, mas o ente, seja determinado e articulado como for em cada caso, já está sempre previamente ultrapassado numa totalidade. (...) A ultrapassagem acontece em totalidade e nunca apenas às vezes e às vezes não, como se porventura consistisse unicamente e, antes de tudo, numa captação teórica dos objetos. Antes, com o fato do ser-aí, a ultrapassagem já sempre está aí (HEIDEGGER, 1988, p. 36).

E somente porque *aí*, no *Dasein*, o ente se rasgou e abriu *é* que o ente, *enquanto (Als)* ente, pode vir ao encontro, dar-se também à descoberta (*Entdecktheit*) que se consuma no comportar-se (*sich verhalten*) do *Dasein*. É porque o *Dasein* *é* transcendência, isto *é*, um rasgo *do* ente e *no* ente, que se dá a possibilidade dos comportamentos (*Verhaltungen*). A este rasgo Heidegger também chamou *compreensão de ser (Seinsverständnis)*: “o ente como ente só *é* acessível se uma compreensão de ser *se dá*; apenas na medida em que o ente *é* do modo de ser do *Dasein* se faz possível a compreensão de ser, enquanto ente” (SZ, p. 212). Isto significa: a compreensão de ser se dá em sendo, enquanto ente, isto *é*, não paira no ar, mas está onticamente fundada e assentada no rasgo transcendental que *é* o existir nos modos de *ser-no-mundo*. *Transcendência*, por sua vez, *é* o título ontológico que apreende, no conceito, uma tal ultrapassagem que *é*, como um rasgo, sempre fáctica. Com o *Dasein* mesmo, já sempre se instaurou uma passagem (*fenda, abertura*). Ou ainda mais incisivamente: o *Dasein* mesmo *é* a passagem, no sentido de um rasgo, abertura ou fenda. O ente que, assim, *é* ultrapassado, numa totalidade, manifesta-se ele mesmo e em si mesmo, isto *é*, enquanto ente, enquanto sendo. A isso Heidegger chamou transcendência. Transcendência *é* a condição de possibilidade inclusive para que os entes, sempre antecipadamente ultrapassados, oponham-se onticamente *enquanto* entes, e condição igualmente para que, enquanto entes, possam ser, neles mesmos, apreendidos enquanto opostos, enquanto *objetos*.

Agora, acaso conserva também esta compreensão fenomenológica de transcendência o aspecto do *na-direção-de-quê... (Woraufhin)* que caracteriza o sentido formal da transcendência como ultrapassagem? Pois não faz mais sentido pensar que transcendência seja o lançar-se do “sujeito” na direção do “mundo externo”, do “fora”. Já se evidenciou que aquilo que se ultrapassa na transcendência do *Dasein* é o ente mesmo, e não algo como uma barreira ou fronteira. É o ente mesmo que é ultrapassado pelo *Dasein*, ultrapassado numa totalidade, e isso é condição para que os entes possam ser compreendidos, por exemplo, como objetos. Igualmente, como citamos acima, em transcendendo, isto é, em existindo, o *Dasein* já excedeu a natureza, já se deu como *livre (Freisein)*, e isso é condição para que a natureza se manifeste em si mesma, isto é, a condição é o fato de a natureza já ter sido ultrapassada. Mas, então, a transcendência, como fenômeno existencial, perdeu o caráter do *na-direção-de...?* Justo o contrário. E toda a dificuldade consiste em se caracterizar devidamente isso *na direção de que... se dá a transcendência.*

Os entes, a natureza, os objetos já foram sempre ultrapassados, previamente e *na totalidade*, pela transcendência do *Dasein*. Ora, enquanto *ultrapassados*, não pode caber aos entes o papel do *na-direção-de-quê* da transcendência. Objetos e entes que podem ser encontrados, porque se manifestam em si mesmos, são aquilo mesmo que na transcendência se ultrapassou, e somente isso. O *na-direção-de-quê* próprio da ultrapassagem que é a transcendência do *Dasein*, isto é, o “horizonte”, por assim dizer, do ultrapassamento, é o que Heidegger chama de *mundo* (HEIDEGGER, 1988, p. 36). Porque transcendência é a constituição mais básica e fundamental do *Dasein* e porque transcendência, ao ultrapassar, sempre se dá *na direção do mundo*, Heidegger caracteriza o fenômeno da transcendência do *Dasein* pelo recurso à expressão composta *ser-no-mundo*. É na ultrapassagem mesma, que é a existência do *Dasein*, que irrompe o fenômeno do mundo, isto é, mundo é isso que se dá e acontece no transcender e no ultrapassar que o existir humano sempre já é:

Nós chamamos de *mundo* aquilo *em direção de que... o Dasein* como tal transcende e determinamos agora a transcendência como *ser-no-mundo*. Mundo integra a estrutura unitária da transcendência; enquanto dela faz parte, o conceito de mundo é um conceito *transcendental*. Com este termo é denominado tudo que faz essencialmente parte da transcendência e dela recebe de empréstimo sua interna possibilidade. E somente por causa disso pode também a clarificação e interpretação da transcendência ser chamada uma exposição “transcendental”. O que, na verdade, quer dizer “transcendental” não deve agora ser tomado de uma filosofia a que se atribui

o (elemento) “transcendental” como “ponto de vista” até porventura “gnosiológico”. Isto não exclui a constatação de que precisamente Kant reconheceu o (elemento) “transcendental” como o problema da interna possibilidade de ontologia em geral, ainda que para ele o “transcendental” tenha ainda essencialmente significação “crítica”. O transcendental se refere, para Kant, à “possibilidade” (o possibilitante) daquele conhecimento que, *não sem razão*, “sobrevoa” a experiência, isto é, que não é “transcendente”, mas é a experiência mesma. O transcendental dá, desta maneira, a delimitação essencial (definição), que, ainda que restritiva, é, contudo e através disto, ao mesmo tempo positiva, do não transcendente, isto é, do conhecimento ôntico possível ao homem enquanto tal. Uma concepção mais radical e universal da essência da transcendência é então necessariamente acompanhada por uma elaboração mais originária da idéia da ontologia e, por conseguinte, da metafísica. A expressão “ser-no-mundo” que caracteriza a transcendência nomeia um “estado de coisas” e, na verdade, um que aparentemente se compreende com facilidade. Contudo, o que com isto é visado depende da condição de se o conceito de *mundo* é tomado num sentido pré-filosófico vulgar, ou num sentido transcendental (HEIDEGGER, 1988, p. 36).

Agora, como cumprir a explicitação fenomenológica do fenômeno da transcendência? Como interpretar esta constituição fundamental do *Dasein*, a qual nada mais diz que *ser-no-mundo*? Por que razão o problema da transcendência se perdeu e se desviou por caminhos tão distintos e cheios de dificuldades, se transcendência nada mais diz do que *ser-no-mundo*? Todavia, com a expressão *ser-no-mundo* acaso se diz alguma obviedade? Pois *ser-no-mundo* é uma constituição básica e fundamental da existência do *Dasein*. Mas o que isso significa propriamente? Que significa dizer que *ser-no-mundo* é uma *constituição essencial* do *Dasein*? E em que sentido é que na essência do *Dasein* como *ser-no-mundo* já está contido e retido o *problema da transcendência*? Como compreender a tese ontológica segunda a qual *mundo* é isso que se dá no jogo da transcendência, como o *na-direção-de-quê...* da ultrapassagem *fundamental*? E se transcendência parece se impor como a constituição mais básica do *Dasein*, não fica evidente que poder dizê-la, enunciá-la por meio de proposições ontológicas, é uma tarefa indispensável com vistas ao empreendimento da própria ontologia fundamental? E isso não nos dá suficientes indicações do modo como poder dizer o que é *mundo* impõe-se por si só como um problema crucial? Pois não parece óbvio que depende da possibilidade de se dizer o que é *mundo* a clarificação da constituição básica *ser-no-mundo* e do próprio fenômeno da transcendência como acontecimento (*Geschehen*) primordial? E como se deve compreender *mundo* preservando-se esta sua remissão constitutiva ao *Dasein*, isto é, sem remeter aos entes já sempre ultrapassados, entes que até podem vir à cena do mundo no exercício, por parte do *Dasein*, de seus comportamentos, mas isso sempre tão-somente desde

o vigor prévio e antecipado de *mundo*? A problematicidade de *mundo* não se revela, assim, em sua crucialidade no contexto do projeto da filosofia como ontologia fundamental, na medida em que a devida compreensão da transcendência do *Dasein*, com vistas a uma clarificação do *horizonte transcendental da questão do ser*, depende totalmente da iluminação e clarificação do *fenômeno do mundo*? A *filosofia transcendental* não parece, assim, depender por completo de uma *fenomenologia do mundo*?

Quem assim transcende é a existência; e o que é transcendido, aquilo mais além do que se vai, é o ente em conjunto; e a que se ascende nesse transcender o ente em conjunto é ao mundo. Porém, esse “ao-quê...” [o na-direção-de-quê...] não é nenhum ente. Em geral, pois, não há tal coisa com respeito a qual a existência, o *Dasein*, falando em sentido estrito, pudesse se comportar. E, no entanto, falamos de sua referência ao mundo. *Como o que é, nisso tudo, o mundo?*(HEIDEGGER, 2001b, p. 254).

3.2 Os traços gerais de um conceito de mundo na história da filosofia

Antes de procedermos a uma apresentação, a partir de *Ser e tempo*, dos traços fundamentais e característicos da *mundanidade do mundo*, buscaremos recolher ainda alguns elementos de importância capital para a compreensão da orientação de Heidegger, os quais se apresentam em textos como *Sobre a essência do fundamento, Preleção sobre Leibniz* (GA 26) e *Introdução à filosofia* (GA 27). Com isso, ocupamo-nos de textos nos quais as considerações de Heidegger sobre o fenômeno do mundo em sua essencial pertinência à transcendência da existência são certamente mais demoradas e explícitas do que em *Ser e tempo* e, neste sentido, mais generosas. O objetivo é poder preparar, a partir destes textos, um retorno ao *opus magnum* de 1927, buscando justamente iluminar e esclarecer o novo conceito filosófico de mundo que ali se conquista.

Com vistas a uma caracterização positiva do fenômeno do mundo, cabe colocar a seguinte questão: *o que significa mundo*? Na medida em que temos em mira a resposta de Heidegger a esta questão – aqui já respondida, de certo modo, por meio da afirmação de que mundo é o na-direção-de-quê da transcendência e, conseqüentemente, o horizonte a partir do qual todo e qualquer comportamento com o ente se faz possível –, acompanharemos sua exposição das compreensões históricas mais essenciais acerca da determinação do *mundo*.

Esta recuperação histórica dos traços fundamentais dos conceitos de mundo da tradição é um procedimento comum aos textos que acabamos de mencionar e tem início com a seguinte questão: o que se entendeu, no passado da tradição filosófica, sob os títulos *kósmos*, *mundus* ou *mundo* (*Welt*)? Heidegger aponta, basicamente, para duas orientações. Uma primeira mais vulgar, a qual compreende *mundo* enquanto *natureza* – conforme já apresentamos acima – e uma segunda orientação, também pré-filosófica, a qual aponta, entretanto, para algo essencial à determinação do fenômeno do mundo: *mundo* não é o título regional referido a este ou àquele ente ou ao conjunto do ente no seu todo, mas refere-se, muito antes, ao *como* (*Wie*) do ente em conjunto, ao *como* do ente no seu todo.

Poder apreender o sentido em que mundo é expressão do *como* do ente em conjunto é o que deverá permitir uma clarificação mais precisa do modo como *existência* e *mundo* se interconectam essencialmente. Pois *mundo*, não sendo nenhum ente, é, entretanto, o *como* do ente em conjunto, um *como* que, enfatiza Heidegger, é e permanece referido à existência do *Dasein* humano. Recorrer à história da tradição filosófica tem, para Heidegger, o sentido de poder haurir indicações positivas acerca da conexão íntima entre *existência* e *mundo*. Caberá notar que uma compreensão fenomenológica da essência do mundo depende completamente do esclarecimento da *transcendência* da existência, da transcendência do *Dasein*, cuja estrutura básica e fundamental é *ser-no-mundo*. Donde a justificação do percurso que trilhamos neste trabalho.

Heidegger dirige-se, inicialmente, à filosofia antiga em seus *começos decisivos*: *Parmênides* e *Heráclito*. Para ele, mostra-se já aí, neste início do filosofar ocidental de que somos herdeiros, esta essencial compreensão de *mundo* enquanto o *como* (*Wie*) do ente. *Kósmos* não significa, primariamente, a totalidade subsistente do ente, no sentido do universo no seu todo, isto é, a totalidade dos corpos celestes, constelações, planetas e galáxias, como tenderíamos hoje a pensar. Antes disso, e mais simplesmente, *kósmos* é título para a “condição”, “situação” ou “estado” (*Zustand*) do ente. É título para a sua *maneira de ser* (*Weise zu sein*), não se referindo ao ente ele mesmo (cf. HEIDEGGER, 1990, p. 219). A expressão *kósmos hoûtos* (*este kosmos*), por exemplo, designa esta ou aquela determinada condição ou situação, este ou aquele mundo, no sentido deste ou daquele estado ou ordenamento em específico. Segundo uma tal acepção é que faria sentido falar neste ou naquele *mundo do ente*, por distinção, porém, a este ou àquele outro mundo *do mesmo ente*. *Kósmos*, assim, enquanto o *como* do ente, pode sempre se tornar um outro *como*, ou outro

modo, ou pode permanecer o mesmo. O ente ele mesmo, no entanto, permanece. Para expressar este *como* (*Wie*), ele mesmo uma expressão de *ser* do ente (*ein Wie des Seins*), Heidegger vale-se, desde o *Semestre de Pós-Guerra* de 1919, KNS, do verbo “*welten*”, que podemos traduzir por meio do neologismo *mundar* (cf. HEIDEGGER, 2005, § 14)²⁵. E na medida em que este *como* dá expressão ao caráter *existenciário* (*existenziel*) do conceito de mundo, isto é, explicita sua referência à existência do *Dasein*, *Ser e tempo* poderá mesmo falar numa *mundanidade do Dasein* (*Weltlichkeit des Daseins*) e, a partir dela, pensar as diversas possibilidades e modos de *mundanização* (*Verweltlichung*) fundadas numa tal *mundanidade* (cf. SZ, p. 65).

Para Heidegger, os traços decisivos da compreensão pré-socrática do fenômeno do mundo, expressos sob o título *kósmos*, são os seguintes: 1) Mundo é o título para a *maneira de ser* do ente (*die Weise des Seins des Seienden*); 2) Mundo refere-se à *totalidade* (*Ganzheit*), à *unidade* (*Einigung*) e à possível *fragmentação* (*Zerstreuung*) do ente, como aquilo que subjaz a toda possível divisão ou participação do ente, na medida em que este vem sempre pré-determinado pelo *kósmos* ou *mundo* enquanto o *como* do ente em conjunto; 3) Cada *maneira de ser* é cambiável, flexível, ou não. *Kósmos*, *mundo*, guarda, dessa maneira, uma essencial pertinência a coisas como *mobilidade* (*Bewegtheit*), *mudança* (*Wandel*) e *tempo* (*Zeit*); 4) Mundo é, de algum modo, relativo ao *Dasein* e à maneira como ele a cada vez existe; 5) E este ser relativo ao *Dasein*, próprio de *mundo*, dá-se tanto em se tratando de um mundo *comum*, *uno* e *o mesmo*, isto é, tanto quando o ente se anuncia a cada *Dasein* segundo um *como*, segundo um *modo* unívoco, como também em se tratando de um anunciar-se segundo um *como* ou *modo* totalmente singular e particular, no sentido do *mundo de cada um* (*Jedermannswelt*) ou do *mundo próprio* (*Eigenwelt*) (cf. HEIDEGGER, 1990, p. 221). Perguntar pelo que seja *mundo* tem, assim, para Heidegger, o sentido de poder clarificar o fenômeno que está na base de cada uma destas significações possíveis, *o fenômeno do mundo enquanto tal*. O conceito de *mundo* deve clarificar-se como remetido a um caráter existencial do *Dasein* humano: a peculiar e universal totalidade (*Ganzheit*) que, aberta com a transcendência da existência humana, é relativa a toda e qualquer dispersão fáctica

²⁵ O verbo alemão “*welten*” (*mundar*), derivado do substantivo “*Welt*” (*mundo*), muito embora não seja hoje listado em dicionários do porte do Duden ou do Langenscheidt, por exemplo, já constava do *Deutsches Wörterbuch* dos irmãos Jakob und Wilhelm Grimm: WELTEN [Lfg. 28,10], vb., ableitung von welt, die vereinzelt – zu verschiedenen zeiten und in verschiedener anwendung – nachweisbar ist (vgl. engl. to world to furnish with a world of people, to bring a child into the world MURRAY 10, 2, 3, 305). – wortspielerisch bei GOTTFRIED V. STRASZBURG: “der werlt wil ich gewerldet (verbunden) wesen, mit ir verderben oder genesen”, Tristan 65 R. (ähnlich v 44).

(*Zerstreuung*) da existência (cf. HEIDEGGER, 1990, p. 221): “a existência, portanto, é esse peculiar lugar da totalidade do ente” (HEIDEGGER, 2001b, p. 379).

A palavra *kósmos*, no entanto, logo passou a incluir, na história da tradição, uma designação ao ente ele mesmo, excedendo, assim, sua referência primária ao *como* do ente. Numa conjugação de ambas as acepções, isto é, da designação do *como* do ente com a designação do *ente ele mesmo*, *kósmos* passou a remeter ao *ente num determinado como* – o que é distinto de uma designação do *como* do ente ele todo. É este, nota Heidegger, o sentido de *kósmos* no cristianismo primevo de Paulo de Tarso e João Evangelista. O cristianismo dá testemunho de uma compreensão ôntica acerca da existência humana que depende totalmente desta conjugação de acepções – *kósmos* enquanto a designação da conjugação do *como* do ente com o *ente ele mesmo*. E o que se mostra é que o homem é aí compreendido por meio de uma relação radical entre existência e mundo. E isso a tal ponto que *kósmos* passa a dar expressão a um determinado modo básico de ser da existência humana. Para Paulo, por exemplo, *kósmos hoûtos* refere-se não primariamente a este ou àquele estado (*Zustand*) cósmico, mas designa a condição ou a situação do próprio homem, sua *maneira de ser e de estar* no *kósmos*, sua posição, por exemplo, diante dos dons divinos. *Kósmos* passa a designar, assim, o homem desviado de deus. E daí advém a expressão “*sabedoria do mundo*” (*he sophia tou kosmou*; cf. I Cor. e Gal). No evangelho de João, por sua vez, *kósmos* designa a própria *comunidade* dos homens em conjunto, por oposição à filiação divina do Cristo. E tal acepção eminentemente antropológica de *kósmos* preserva-se, por exemplo, em Agostinho (354-430), para quem a expressão *mundus* designa o ente ele mesmo enquanto *ens creatum*, ao mesmo tempo em que remete ao homem, ao existente humano, entendido enquanto *mundi habitatores*, ou *amatoris mundi*. Acepção preservada também em Tomás de Aquino (1225-1274), para quem *mundus* assume plenamente o significado de *saeculum* (disposição anímica mundana), por oposição ao mundo do espírito, *spiritualis*²⁶.

Já na metafísica moderna, a chamada *metafísica de escola*, *mundus* acabaria por perder a significação existenciária de que o cristianismo ainda dá testemunho²⁷. A metafísica moderna opera desde uma bipartição básica em *metaphysica generalis* e *metaphysica*

²⁶ Sobre a recepção cristã do conceito de *kósmos*, cf. HEIDEGGER, 1988, p. 43-82; 1990, p. 218-238; 2001b, p. 252-308).

²⁷ Com a expressão *metafísica de escola* (*Schulmetaphysik*), Heidegger refere-se à tradição de eruditos e professores cuja atividade intelectual se dá num vínculo direto com a universidade alemã do início e meados do século XVIII. Nomes eminentes, numa tradição cujas raízes remontam a Leibniz (1646-1716) e Chr. Wolff (1679-1754), são os de A. G. Baumgarten (1714-1762) e Chr. A. Crusius (1715-1775), cujas vidas universitárias se dão, basicamente, entre as universidades de Halle e de Leipzig.

specialis. Esta última, por sua vez, subdivide-se em *cosmologia*, *psychologia* e *theologia*. Por *cosmologia* compreende *Baumgarten*, por exemplo: “*cosmologia generalis est scientia praedicatorum mundi generalium*”, isto é, “*cosmologia geral é a ciência dos predicados gerais do mundo*”. Enquanto *mundus* é compreendido nos seguintes termos: “mundo (a totalidade do ente) é a série (multiplicidade, totalidade) das coisas finitas subsistentes, a série que, ela mesma, não é parte de uma outra” (BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 351 *apud* Heidegger, 1990, p. 223)²⁸. Para Heidegger, esta é uma definição totalmente artificial: as determinações são empregadas todas de modo indistinto e num sentido meramente extrínseco de um somatório. Com isso Heidegger está pretendendo mostrar: é eminentemente moderna, isto é, depende da metafísica escolar moderna a compreensão de *mundo* como a soma do que é subsistente. A metafísica escolar moderna perde completamente, assim, todas as intuições do filosofar antigo acerca do sentido existenciário de *kósmos*.

Heidegger observa que, se o conceito de mundo funciona, na tradição escolar moderna, como um conceito fundamental da metafísica, na medida em que se constitui propriamente enquanto o tema da cosmologia racional – ela mesma um braço da *metaphysica specialis* –, então é de se supor que, se a *Crítica da Razão Pura* (CRP) de Kant expõe, como Heidegger interpreta, uma *fundamentação* (*Grundlegung*) da metafísica em sua totalidade, então o conceito de mundo deve ser compreendido aí de um modo distinto, de acordo com nova compreensão da própria metafísica²⁹. É necessário considerar que *metaphysica specialis*, na tradição escolar moderna, diz respeito a uma orientação mais geral da metafísica, não podendo ser compreendida senão a partir de seu elo intrínseco com a *metaphysica generalis*. *Metafísica*, ademais, somente se deixaria compreender em sua própria unidade a partir da conjugação das tarefas da *metaphysica generalis* e da *metaphysica specialis*. A gênese desta bipartição, para Heidegger, remonta a Aristóteles. É desde sua filosofia que o conceito de *metafísica* irrompe de modo assim problemático. Como nota Heidegger, por exemplo em GA 29/30, § 9, e em KPM, § 1, a interpretação do *ente*, na história da filosofia, se orienta basicamente desde uma bipartição de problemas, a saber, o problema do *ente enquanto tal*,

²⁸ “*mundus (universum, πᾶν) est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius*”

²⁹ É sobretudo em *Kant e o Problema da Metafísica* (KPM; 1929), vale notar, que Heidegger apresenta esta sua interpretação da CRP de Kant sob o título de uma *fundamentação da metafísica* (cf. HEIDEGGER, 1998, § 1). Com isso, ele se opunha à interpretação neokantiana, segundo a qual a CRP engendraria uma teoria do conhecimento, ou uma teoria da experiência. Esta *fundamentação*, que tem o sentido de uma *instauração do fundamento da metafísica* é, em Kant, uma *crítica da razão pura*. Tal interpretação do projeto filosófico de Kant tem, para Heidegger, o sentido de prover uma explicitação da idéia de uma ontologia fundamental, isto é, do questionamento radical sobre o sentido do ser em geral, o projeto filosófico com o qual ele próprio está comprometido, o projeto filosófico de uma ontologia fundamental.

ente enquanto ente, e o problema do *ente na totalidade*. Há aqui uma bipartição na interpretação do ente, a qual vigora na história da tradição, chegando, inclusive, ao ambiente filosófico escolar que Kant conheceu. É esta bipartição, impensada em suas bases, que permite uma compreensão da *metafísica* enquanto um *conhecimento do ente enquanto tal e na totalidade*. Bem como é ela que permite uma divisão da metafísica em *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*. À primeira pertenceria o questionamento do ente enquanto tal; à segunda, o questionamento do ente na totalidade. Este último, por sua vez, é desmembrado, na metafísica escolar moderna, em três regiões específicas: *mundo*, *alma*, e *deus*. E a cada uma destas regiões corresponderia uma disciplina em específico: *cosmologia*, *psicologia*, *teologia*.

Para Heidegger, é essencial compreender o que está no princípio e fundamento desta bipartição a partir da qual a tradição fundaria a metafísica como filosofia primeira. Sua tese básica é a de que, na própria bipartição, vigora uma total indistinção entre *ser* e *ente*, uma *indiferença ontológica*. E diante desta definição de metafísica, faz-se premente perguntar: *em que consiste a essência do conhecimento do ser do ente?* Em que medida – pergunta Heidegger – tal conhecimento acerca do ser do ente leva a um conhecimento do ente na totalidade, como a região última do ente? Ou, ao contrário, levaria um conhecimento do ente na totalidade ao conhecimento do ser? O título *metafísica* é, assim, nome de uma dificuldade fundamental da própria metafísica. E, para Heidegger, a metafísica tradicional pós-aristotélica nunca se comprometeu com uma investigação do que está na base das formulações de *Platão* e *Aristóteles*, sendo incapaz de atentar para as incertezas, os limites, as ambigüidades em que fora fixado tudo quanto se conquistou num inegável esforço de pensamento. A metafísica escolar sempre evitou estes problemas, e isso por alguns motivos em específico. O primeiro deles refere-se a algo essencial e a que já vimos aludindo: a metafísica escolar moderna opera desde uma articulação ou conjugação da metafísica, entendida como *conhecimento do ente como tal e na totalidade*, com a visão cristã de mundo, a qual, por sua vez, já sempre cindiu o ente numa divisão básica e insuperável, a saber, *deus*, o criador, de um lado, e a totalidade do ente criado, o universo, de outro. Dentre os entes criados, o homem distingue-se em sua posição por ser dotado de alma imortal. Donde a totalidade do ente ele mesmo englobar assim três regiões básicas: *deus*, o *summum ens*; a natureza, ou o *mundo*, no sentido do *universo criado*; e o *homem*, o ente dotado de *alma*. Donde a própria justificação dos ramos da *metaphysica specialis*. Além disso, um segundo motivo essencial, subjacente aos limites da metafísica escolar, refere-se à articulação das pretensões do conhecimento metafísico com os conhecimentos da matemática, a ponto de fazer da metafísica a rainha das ciências: uma

ciência racional pura, independente e livre das casualidades e incertezas advindas da experiência. Uma ciência edificada pela razão pura, e na razão pura ela mesma.

Heidegger observa que é no interior desta metafísica onde tem início e por muito tempo se move o filosofar de Kant. Os escritos pré-críticos de Kant, imbuídos do intuito de dar segurança e unanimidade de assentimento aos conhecimentos metafísicos, o levariam a um questionamento da própria metafísica em sua *condição de possibilidade*. Para Heidegger, Kant é o primeiro a recolocar a questão sobre a essência da metafísica, e isso por meio, justamente, de uma *crítica da razão pura*. Ao perguntar pela metafísica em sua essência, Kant opera uma transformação radical no interior da concepção escolar de metafísica, entendida desde a cisão da metafísica (a ciência ou o conhecimento do ente enquanto ente e em seu todo) em metafísica geral (a ciência ou o conhecimento do ente como tal e em geral) e metafísica especial (a entidade de entes específicos). Isto é, ao perguntar pela essência da metafísica (pela condição de possibilidade da metafísica), o que fará por meio de uma *filosofia transcendental*, é necessário que Kant reveja o sentido do que se compreende sob os títulos de *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*. Neste sentido, também a cosmologia racional ganha, no pensamento de Kant, o estatuto de um problema filosófico, como problema de sua condição de possibilidade. E aqui o próprio *problema de um conceito filosófico-metafísico de mundo* sofre transformação, a ponto do problema de um tal conceito poder aparecer pela primeira vez.

3.3 A acepção existenciária do conceito de mundo no contexto da CRP de Kant

Agora, o que significa *mundo* no contexto do projeto filosófico da *CRP* de Kant? Para responder a esta questão, Heidegger opera um pequeno recuo até a *Dissertatio* de 1770, texto que concedera a Kant o título de professor ordinário na Universidade de *Königsberg*. O título original da obra diz: “*De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis: Dissertatio*” (“*Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível*”). Heidegger observa que, nesta obra, toda a caracterização introdutória de Kant acerca do conceito de mundo opera nos limites da tradicional metafísica escolar moderna. E porque permanece atrelada a esta tradição, a interpretação kantiana acabaria por dar ocasião, posteriormente, a um problema capital no contexto da própria *Crítica da Razão Pura* (cf. HEIDEGGER, 1988, p. 54).

Na *Dissertatio*, são três os pontos a ter em conta na definição de mundo: 1) “A MATÉRIA (na acepção transcendental), isto é, as *partes* que são tomadas aqui como sendo as *substâncias*”; 2) “A FORMA, que consiste na *coordenação* das substâncias e não na sua subordinação”; 3) “A UNIVERSALIDADE, que é a totalidade *absoluta* das partes” (KANT, 1770, § 2). Sobre a *universalidade*, acrescenta Kant: “esta *totalidade* absoluta, ainda que revele a aparência de um conceito corrente e facilmente evidente, sobretudo quando se anuncia de forma negativa, como acontece na definição, contudo, examinada mais profundamente, parece preparar uma cruz para o filósofo” (cf. KANT, 1770, § 2, p. 39). Heidegger cita estes trechos em *Sobre a essência do fundamento* justo para poder perguntar: *por que o problema da universalidade, de algo como totalidade do mundo, pode se tornar uma cruz para o filósofo?* Mais: como fica o problema da *universalidade* (*universitas*) no contexto da *CRP*?

Para o Kant da *CRP*, um conceito de “totalidade absoluta” somente pode ser pensado, mas o seu conteúdo não se pode averiguar, não se mostra aí, não é dado, enquanto fenômeno (*Erscheinung*), à intuição humana finita. Sendo assim, cabe perguntar: a que classe de conceitos pertence o conceito de mundo e o que é o mundo em sua essência para Kant na *CRP*? Devemos notar que, para Heidegger, a *CRP* apresenta uma *crítica do conceito de mundo*, a qual abre o caminho para uma compreensão mais radical do fenômeno do mundo ele mesmo. Trata-se, assim, com vistas a uma apreensão e caracterização do significado do conceito de mundo na *CRP* de Kant, de considerar a especificidade deste projeto filosófico. Este, conforme notamos, Heidegger o compreende enquanto um projeto de *fundação* ou *fundamentação da metafísica*. Ora, é característico deste projeto um movimento transcendental, isto é, um questionamento do que está na condição *a priori* de possibilidade do objeto em geral, como questionamento da própria *objetualidade* possível. Kant diz: “chamo transcendental a todo conhecimento que, em geral, se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de conhecer, na medida em que este dever ser possível *a priori*” (*CRP*, B 25).

Também é característico do projeto kantiano uma imposição de limites às pretensões da metafísica moderna, imposição expressa na *CRP* como delimitação dos limites da experiência possível. Na mesma medida em que assinala a *finitude* (*Endlichkeit*) do conhecimento humano possível, como finitude que é própria ao modo de ser dos humanos e sua intuição finita, Kant opera um rechaço da *metaphysica specialis*, demonstrando a impossibilidade de qualquer conhecimento *a priori* acerca de coisas como *alma*, *mundo* e

deus. Aqui, não podemos perder de vista que o projeto filosófico kantiano tem em seu horizonte o conhecimento científico possível (a geometria de *Euclides*, a mecânica de *Newton*, a lógica de *Aristóteles*) e busca responder à questão acerca da condição *a priori* de possibilidade do conhecimento sintético, isto é, busca demonstrar os princípios da síntese *a priori*. Ora, é justamente quando coloca a questão acerca da condição de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* que Kant, como compreende Heidegger, retoma o problema da própria *metaphysica generalis*, o problema do conhecimento do ente como tal, fundando, por meio de sua *filosofia transcendental*, uma nova possibilidade de *conhecimento ontológico*.

Com isso queremos observar: Heidegger aponta para o fato de que a *CRP* não reserva espaço para um questionamento do “mundo” que, sob o título de uma *cosmologia rationalis* ou de uma *teoria do mundo (Weltlehre)*, pressuponha sob o título “mundo” a aceção vulgar acima mencionada: mundo como a totalidade do *ens creatum*, o universo. Assim, quando nega a possibilidade de um conhecimento ôntico *a priori* das determinações universais deste ente em específico, o mundo enquanto *ens creatum*, Kant abre espaço para um questionamento decisivo acerca do significado do mundo ele mesmo, e isso enquanto questionamento eminentemente ontológico. Mas Heidegger, entretanto, não pode concordar com o conceito kantiano de mundo enquanto *idéia da razão*. E por isso sua interpretação e crítica busca apontar os limites do conceito kantiano de mundo, advindos de um não reconhecimento, por parte do filósofo de Königsberg, da necessidade do empreendimento de uma analítica existencial. Tal limitação estaria atestada, para Heidegger, diante de sua formulação do conceito de mundo enquanto *idéia da totalidade possível dos fenômenos que se dão à intuição finita dos humanos* (HEIDEGGER, 1988, p. 56; 58). Para Kant, o problema de um conceito de mundo remete a uma daquelas questões que a razão humana não pode evitar, diante da qual ela se vê constantemente atormentada, e a qual, entretanto, ultrapassa completamente as possibilidades de respostas de que a razão poderia dispor (cf. A VIII, Prefácio da 1ª edição).

Todo conhecimento, em Kant, para que se funde na experiência, não pode prescindir do dado que se dê à intuição sensível e finita. Uma intuição do ente no seu todo, do *ens creatum* na totalidade, enquanto fenômeno que necessita dar-se à intuição finita, não está, entretanto, disponível. E a razão, ainda assim, envereda na direção de cosmologias, teorias ou doutrinas do mundo. É por isso que o conceito de mundo somente é concebível, para Kant, enquanto *idéia da representação universal a priori da absoluta totalidade do ente enquanto*

este é acessível a um ser finito. Mas será que este conceito de mundo enquanto *idéia* difere muito daquele da metafísica escolar tradicional, o conceito de mundo como totalidade do *ens creatum*? Ou, de alguma maneira, ainda que se refira aos *fenômenos*, depende de uma mesma compreensão geral do *ser* enquanto *subsistência*?

De fato, ao perguntar pela *possibilidade* de tal representação universal *a priori* da absoluta totalidade do ente tomado enquanto fenômeno, Kant opera nos domínios de uma consideração do ente que é consideração de sua objetualidade ou, mais precisamente, de sua possível objetualidade para outro ente finito, qual seja, o homem. De modo que não estaria aí em questão o ente enquanto “coisa em si”, isto é, no sentido daquela totalidade incondicionada que se daria de modo originário ao *intuitus originarius*³⁰. De qualquer forma, o que se revela é que é próprio da razão humana finita – diz respeito à sua natureza – um ímpeto na direção de uma síntese total, na direção da união, unificação e unidade de todas as condições do ente condicionado numa totalidade sintética. E justo a isso se chama, em Kant, *idéia*. Agora, pergunta Heidegger, o que uma *idéia* do mundo – ou mundo enquanto *idéia* – pode dizer do fenômeno do mundo ele mesmo? Pois o mundo, enquanto *idéia de uma totalidade*, deve sua origem à razão humana finita. Onde mundo, em Kant, referir-se tanto à totalidade dos fenômenos – à totalidade do ente ele mesmo enquanto objeto da intuição finita dos humanos – como à própria natureza finita da razão, na medida em que, propriamente, se trata de uma *idéia da razão*. E justo daqui advém, para Heidegger, uma série de conseqüências. Ele nota aí uma indecisão acerca da especificidade do mundo, de modo que sua definição parece oscilar entre significados bastante diversos. Pois, de um lado, *mundo* é termo do conhecimento humano finito, na medida em que faz referência ao tipo de conhecimento que é próprio dos humanos, isto é, na medida em que se refere ao cognoscível enquanto tal, aos fenômenos. E, por outro lado, com a representação “mundo”, entendida assim como *idéia da totalidade dos fenômenos*, o que acontece é que, de certo modo, vem sempre também pensada a possibilidade de uma *totalidade incondicionada*, cujo conhecimento da essência da totalidade das coisas possíveis dar-se-ia tão somente num certo *intuitus originarius*.

³⁰ É na alínea IV do § 8 da *Estética Transcendental* (inserido na *seção segunda da Estética Transcendental: do Tempo*) que se pode ler: “Tampouco é necessário que limitemos o modo de intuição no espaço e no tempo à sensibilidade do homem, e é de se supor que todo ente pensante finito tem nisso que concordar necessariamente com o homem (se bem que nada possamos decidir a respeito); não obstante essa validade universal, nem por isso cessa de ser sensibilidade, justamente por ser derivada (*intuitus derivativus*) e não originária (*intuitus originarius*), não sendo portanto intuição intelectual. Pela razão aduzida há pouco, esta última parece atribuível unicamente ao ente originário e jamais a um ente dependente tanto no que concerne à sua existência como à sua intuição (que determina a sua existência com referência a objetos dados)” (CRP, p. 89).

Resulta, portanto, que o mundo, enquanto idéia da totalidade dos fenômenos, acha-se, entretanto, inserido na totalidade superior que representa o ideal transcendental [*intuitus originarius*]. Não no sentido de uma dependência ôntica das coisas finitas, enquanto criadas, com respeito a um criador existente, ou com respeito à existência de um criador, senão de sorte que a totalidade das condições da possível totalidade da experiência acaba se revelando como um recorte, como uma restrição, como uma limitação, como uma configuração restrita da totalidade absoluta das coisas possíveis e de sua essência (HEIDEGGER, 2001b, p. 306).

Para Heidegger, o mérito inegável de Kant consiste em, ao haver apontado para todo orientar-se da razão pura na direção de idéias, ter feito aparecer a essência íntima do sujeito humano, sua *finitude* (*Endlichkeit*). Porém, o conceito de mundo enquanto idéia da razão pura acaso descreve o essencial co-pertencimento de *existência e mundo*? Que há de problemático numa compreensão do mundo enquanto idéia da razão? Pois mundo refere-se ao ente, trata-se mesmo de uma determinação possível do ente. Mas, em que sentido? É lícito dizer que mundo é uma determinação ôntica do ente, uma propriedade do ente nele mesmo constatável, como o seriam coisas como: massa, dureza, cor, etc? Mundo parece referir-se às coisas que estão aí, simplesmente dadas e, no entanto, não é uma dessas coisas, não é uma determinação ôntica, não é um ente! E mundo também está referido ao homem, pois, como idéia, ele é fruto da razão humana finita e pertence essencialmente à razão como idéia de totalidade do ente cognoscível por um ente finito. Como deslindar estas dificuldades? Heidegger enuncia a seguinte série de questões, as quais repetimos aqui de modo sintético:

- 1) Como é possível que o mundo determine, isto é, diga respeito ao que está aí, ao que é subsistente, e mesmo o determine ontologicamente, sem ser ele mesmo um ente simplesmente dado, sem ser ele mesmo uma coisa?
- 2) Como pode o mundo, ao mesmo tempo em que, de algum modo, se refere ao ente, dizer respeito e ser próprio à existência humana?
- 3) Como deve ser compreendida uma tal existência humana, qual deve ser o seu *modo de ser*, a fim de que seja possível que, em cada *ser e comportar-se do existente humano como respeito ao ente*, algo assim como mundo sempre já *pré-compareça*?
- 4) Teria Kant alcançado uma determinação suficiente da essência do homem, essa tal fonte finita donde brotam as idéias?

- 5) Alberga o conceito kantiano de mundo um espaço, por exemplo, para a compreensão da história, na medida em que o ente não se determina tão-somente segundo os critérios de coisas naturais?
- 6) Observando-se uma estreiteza do conceito kantiano de mundo, como seria possível uma revisão e ampliação deste conceito? (cf. HEIDEGGER, 2001b, p. 306).

Diante de todas estas questões, parece-nos confirmado que o conceito de mundo não é um conceito pouco problemático. Justo ao contrário, o que fica evidente é que o conceito de mundo oscila entre significados os mais distintos, podendo significar desde coisas como o universo criado, a natureza, o cosmos no sentido de universo, a coisas como o modo de ser do próprio homem, seja enquanto *amatoris mundi*, no sentido da tradição cristã, ou no sentido existenciário de algum modo resgatado em Kant. Agora, será que todas estas significações não guardam nenhuma relação entre si? Isto é, será que tais oscilações e incertezas não radicam numa incompreensão do modo como *existência* e *mundo* se co-pertencem? Como pode o mundo ser uma determinação do ente, referir-se ao ente e, ao mesmo tempo, dizer respeito ao modo ser do homem? Qual é, enfim, a relação entre existência e mundo?

Notamos que Heidegger compreende o projeto filosófico da *CRP* justamente como o projeto da possibilidade íntima da ontologia. É isso, inclusive, o que justifica a sua interpretação de que a *CRP* mobiliza uma fundamentação da metafísica, de que ela visa a uma instauração do fundamento da metafísica. Ora, para Heidegger, o problema capital da *CRP*, expresso sob os termos de um questionamento da possibilidade essencial da síntese *a priori* – o que Heidegger compreende enquanto uma *síntese ontológica* –, não é outro senão o da condição de possibilidade de que o *Dasein* humano e finito possa ultrapassar e tenha sempre já antecipadamente, isto é, *a priori*, ultrapassado e transcendido o ente – e isso na direção de uma totalidade: *mundo*. Para Heidegger, o problema da instauração do fundamento da metafísica, por ele compreendido como o problema ontológico fundamental, a pergunta pela condição de possibilidade da própria ontologia, não é outro problema, não outra questão senão aquela acerca do fundamento da própria transcendência do *Dasein*. Trata-se, assim, de saber como é possível ao homem, e isso significa dizer, como deve ser compreendido em seu ser um tal ente finito e a que comumente chamamos homem, a fim de que se compreenda, a partir de uma apreensão conceitual desta sua essência mais íntima, como é possível que ele seja, em geral, aberto para *ser e comportar-se* com o ente *enquanto* ente?

Fala-se, aqui, no problema do co-pertencimento de *existência* e *mundo*. Como um tal co-pertencimento se deixa compreender? Para Heidegger, existência, ou *Dasein*, significa *ser-no-mundo*. E esta tese diz algo essencial, na medida em que diz respeito a um *acontecimento* básico e elementar. Existência, *Dasein* é ser-no-mundo. Com isso, defrontamo-nos também com a estrutura da transcendência, com a estrutura básica da transcendência que é a existência, o *Dasein*. Transcendência, por sua vez, como movimento de ultrapassagem, diz do ir além do ente; e justamente transcendendo é que o ser humano pode voltar-se ao ente ele mesmo, isto é, pode *ser e comportar-se com* o ente, no sentido de poder *empenhar-se com... e junto...* ao ente, podendo inclusive comportar-se com respeito ao ente que ele mesmo é, podendo descobrir-se (ou não) e decidir-se (ou não) por ser ou não ser si-mesmo. Transcendência não é um comportamento de um ente, exercido por vezes e ocasionalmente. Transcendência é um acontecimento (*Geschehen*) que diz do modo mais básico de ser dos humanos. Existindo, o *Dasein* já sempre transcendeu o ente em conjunto, isto é, o ente num todo, ultrapassando-o de modo a deixar viger no ente ele mesmo uma totalidade. Que o *Dasein* transcenda o ente num todo e na direção de uma totalidade é algo essencial. O sentido da ultrapassagem ela mesma, do rasgo transcendental instaurado no ente, deixa-se apreender, por sua vez, justamente (e tão-somente) quando se compreende o modo mesmo de ser disso que – como a direção do transcender e ultrapassar – se abre. Isso que assim se abre, como que brotando do movimento de ultrapassagem, é também o lugar desde onde o *Dasein* pode retornar ao ente, comportando-se com ele. A este lugar, Heidegger chama *mundo*.

CAPÍTULO IV

A mundanidade do mundo enquanto tal: o fenômeno do mundo

Vimos que *mundo* refere-se a um momento essencial e peculiar da transcendência do *Dasein*, na medida em que é nome do fenômeno instaurado na consumação da ultrapassagem do ente, a *existência*. Enquanto nome de um tal fenômeno, mundo não é aí nenhum título ocasional. *Mundo* descreve, muito ao contrário, o acontecimento de uma unidade total desde a qual a abertura humana para o comportamento em geral se faz possível. O mundo é a consumação da transcendência, e somente enquanto tal ele é a condição de possibilidade da acessibilidade do ente em geral e da abertura para os comportamentos possíveis. E é justamente aí, num tal *horizonte* (*Woraufhin*) da transcendência, no mundo como o “*na direção de...*” da ultrapassagem, que a existência dos humanos se dá e acontece. De tal modo, mundo é o lugar privilegiado onde a existência ela mesma *é, se mantém e retém, e se desdobra*: existir é *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*).

O *Dasein* humano, *sendo* em meio ao ente, é sempre já transpassado afinadoramente pelo ente (*Seiendes inmitten von Seiendem befindlich*) e pode sempre comportar-se face ao ente (*zu Seiendem sich verhaltend*). *Sendo* deste modo, o *Dasein* existe aí de uma maneira tal que o ente já sempre se revelou *num* todo, numa totalidade (*im Ganzen offenbar ist*). Tal totalidade, por sua vez, não necessita ser apreendida tematicamente pelo existente por meio de algum tipo de intuição plena. Que o ente tenha sido previamente ultrapassado e revelado *num todo* é acontecimento básico da existência. A totalidade deste todo em cuja direção a transcendência transcende não é totalidade ôntica subsistente, não é, de nenhum modo, totalidade de entes, nem de entes naturais, nem de entes “culturais” apropriados pelo *Dasein*, inseridos em sua trama de significações por meio de uma coloração subjetiva dele advinda e agregada aos entes naturais. O ente é ultrapassado *numa totalidade*. O *Dasein* humano existe de um modo tal que o ente já sempre se revelou *numa totalidade*. O que isso significa?

Para Heidegger, o essencial no que se refere ao significado de *mundo* consiste no fato de que aquilo que aí está em jogo é a possibilidade de uma interpretação do *Dasein* humano em sua *referibilidade* ao ente *na totalidade*. Uma tal totalidade, na ultrapassagem que é o existir dos humanos, já sempre se *compreendeu*, e isso num modo da *disposição*

(*Befindlichkeit*). E este fenômeno básico de compreensão de totalidade não depende de qualquer determinação de algo como uma totalidade *do ente*, no sentido de uma investigação acerca da região última do ente, empreendida por meio da conexão e agregação de suas diversas regiões. Ora, a posição de Heidegger é justamente no sentido de mostrar que algo como *totalidade* somente se dá e acontece no próprio transcender da existência humana. Significa dizer: é na base da transcendência do *Dasein* que o *fenômeno da totalidade* se abre e se faz possível. A esta totalidade instaurada, cuja estrutura e modo de ser ainda necessitam ser descritos, chama-se *mundo*. E dizer sua *estrutura*, dizer a estrutura do fenômeno do mundo, é dar atenção ao problema específico da referibilidade do *Dasein* ao ente *na totalidade* (*in seinem Bezug zum Seienden im Ganzen*).

Mas qual é, afinal, a estrutura do *mundo* ele mesmo? Do ponto de vista *transcendental*, ou seja, considerado desde sua íntima conexão com a transcendência da existência, como se deixa apreender esta estrutura de unidade e totalidade que se abre no ente e que diz respeito ao modo de ser de um ente em específico, o existente humano? Não parece claro que toda dificuldade envolvida na clarificação do fenômeno do mundo consiste em poder apreender o sentido ontológico de uma tal totalidade? Em *Sobre a essência do fundamento*, diz Heidegger:

Mundo, enquanto totalidade, não “é” nenhum ente, mas, ao contrário, aquilo a partir do qual o *Dasein se dá a entender* em face a que ente e como *pode* ele se comportar. O *Dasein “se” dá a entender a partir de “seu” mundo*, e isto significa dizer: neste emergir a partir do mundo, o *Dasein* temporaliza-se enquanto um *mesmo*, ou seja, enquanto um ente que foi entregue a si mesmo *para ser*. No ser deste ente *o que está em jogo é o seu poder-ser*. O *Dasein* é de tal modo que existe *em função dele mesmo*. E se mundo é isso na ultrapassagem para o qual a mesmidade por primeiro se temporaliza, então ele se mostra enquanto aquilo em função de que o *Dasein* existe. O mundo tem o caráter fundamental do *em-função-de* e isso no sentido originário de que é ele que primeiramente oferece a possibilidade interna para cada “em-função-de-ti”, “em-função-dele”, “em-função-disso”, etc. Aquilo em função de que o *Dasein* existe, porém, é ele mesmo. Mundo pertence à mesmidade; ele está essencialmente referido ao *Dasein* (HEIDEGGER, 1988, p. 72).

A totalidade que o mundo é, como modo de ser do *Dasein*, tem, assim, o caráter de um *em-função-de...* de um *em-virtude-de...* Este fenômeno, por sua vez, é indicador da instância desde a qual o *ser-no-mundo* do ente que existe, o *Dasein*, se abre como tal: o *compreender*

(*Verstehen*; cf. SZ, § 31). É sempre num compreender do *em-virtude-de...* que se abre a *significância* (*Bedeutsamkeit*) mais característica da *mundanidade do mundo*. O compreender, como um existencial, diz do próprio ser do existir humano enquanto *poder-ser* (*Seinkönnen*). Com isso está dito: *Dasein* é primariamente e originariamente *possibilidade*. O *Dasein* é sempre aquilo que ele *pode ser* e nos modos como (*Wie*) ele é a sua possibilidade de ser. Ao *Dasein* mesmo diz sempre respeito um *ser-possível* essencial, próprio ao seu ser. E este seu *ser-possível* já sempre repercutiu na instanciação de entornos por meio de uma estrutura básica, o seu *ser-em-função-de... si mesmo*, o que é o mesmo que dizer: *ser-em-função-de... seu mundo*. Que o mundo se constitua enquanto um *em-função-de...* é algo que somente se deixa compreender quando se tem clareza de que *ter de ser* (*zu sein*) e *ser-sempre-seu* (*Jeweiligkeit*) é próprio ao acontecimento originário propiciado pela transcendência da existência, a *mesmidade* (*Selbstheit*). *Mesmidade*, como fenômeno que se abre no ente, põe o ente diante de um *poder-ser* (*Seinkönnen*). E por essa razão o *Dasein*, na medida em que existe, é sempre já um jogo de seu próprio *poder-ser*, isto é, ele é *mundo*. Neste sentido, necessitamos buscar compreender, a partir de *Ser e tempo*, o modo como o comportamento humano face ao ente depende da estrutura básica do *em-função-de...* É isso o que nos permitirá compreender o fenômeno da mundanidade do mundo em geral.

4.1 A idéia da mundanidade do mundo em geral

Que significa, enfim, perguntar pela *mundanidade do mundo*? Pois não se pode negar que falar numa idéia de *mundanidade* causa algum estranhamento. Porém, o que isso de fato quer dizer? E porque a descrição do fenômeno do mundo depende da apreensão da idéia de mundanidade em geral? Aqui, vale lembrar: “fenômeno, em sentido fenomenológico, foi determinado formalmente como o que se mostra enquanto ser e estrutura de ser” (SZ, p. 63). Assim, quando se fala numa descrição fenomenológica do mundo o que se procura é o seu ser, a investigação é ontológica, e não ôntica. Deste modo, adverte Heidegger no § 14 de *Ser e tempo*, não se chega a uma explicitação do fenômeno do mundo por meio da simples enumeração das coisas que se dão “no” mundo: “casas, arvores, homens, montanhas e constelações” (SZ, p. 63). Do mesmo modo, é insuficiente retratar a “configuração” (*Aussehen*) desses entes, pois, do ponto de vista fenomenológico, isso não passa de um apego ôntico, de um apego aos entes.

Empreender uma investigação ontológica, conseqüentemente, não significa colocar e fixar numa tábua conceitual-categorial o ser dos entes subsistentes no interior de um mundo. E justamente esse teria sido, avalia Heidegger, o procedimento das ontologias da tradição, em suas mais variadas tendências e orientações e em seus ímpetos de fundação de cosmologias. No entanto, tendo respondido, de modo demasiado rápido, que *isso* que se dá no interior de um mundo é a *coisa*, a *coisa natural* e a *coisa dotada de valor*, a tradição acabou o mais das vezes por se limitar a esforços de investigação acerca da *coisidade* da coisa, pretendendo encontrar aí o fundamento de tudo, e também o fundamento do mundo. Já notamos anteriormente (cf. 2.3) que, neste contexto das interpretações tradicionais acerca do mundo, uma confusão dos termos “mundo” e “natureza” é bastante corriqueira. O § 14 nos permite compreender melhor os caminhos desta identificação quando observamos que, tendo considerado que uma investigação ontológica sobre o mundo tem início pela enumeração ou pela retratação das configurações do ente subsistente em um mundo, a tradição ontológica assumiu que esse ente é a “coisa”, de tal modo que uma redução da coisa à natureza acabou por se impor pelas seguintes vias: quando se assume que o mundo é repleto de coisas, de coisas naturais e de coisas dotadas de valor, acaba-se também por conceder à coisa natural o caráter de coisa fundante, fundadora, isto é, assume-se que toda coisa dotada de valor tem sua coisidade fundada naquela da coisa natural e, conseqüentemente, o problema do ser da natureza se torna questão de ordem primeira, uma vez que a natureza é o fundamento de tudo. Esse é o sentido de toda ontologia da substancialidade, isto é, a assunção pré-filosófica (pré-fenomenológica) de um vigor da substância, a qual necessitaria ser apreendida categorial e conceitualmente em suas propriedades últimas. Mas Heidegger coloca a seguinte questão – respondendo-a de imediato:

Mas será que investigando desse modo questionamos ontologicamente o “mundo”? A problemática assim caracterizada é, sem dúvida, ontológica. Entretanto, mesmo que se lograsse a mais pura explicação do ser da natureza através das afirmações fundamentais da física matemática, esta ontologia nunca alcançaria o fenômeno “mundo”. Em si mesma, a natureza é um ente que vem ao encontro dentro do mundo e que pode ser descoberto seguindo-se caminhos e graus diferentes. Não deveríamos, então, ater-nos por primeiro aos entes em que, numa primeira aproximação e na maioria das vezes, o *Dasein* se detém, isto é, as coisas “dotadas de valor”? Não serão elas que mostram “propriamente” o mundo em que vivemos? Talvez elas mostrem de fato o “mundo” de forma mais penetrante. Essas coisas, no entanto, são também entes “dentro” do mundo. *Nem um retrato ôntico dos entes intramundanos e nem a interpretação ontológica do ser desses entes*

alcançariam, como tais, o fenômeno do “mundo”. Em ambas as vias de acesso para o ser “objetivo” já se “pressupõe”, e de muitas maneiras, o “mundo” (SZ, p. 63-64).

Heidegger é claro ao anunciar aqui que o mesmo impasse que sempre fez com que uma analítica do *Dasein* fosse escamoteada não permitiu que a tradição pudesse apreender o fenômeno do mundo, perguntar genuinamente pelo seu ser e pela sua condição de possibilidade. Porque ignorou o caráter de ser-no-mundo do *Dasein*, a tradição buscou empreender caracterizações do mundo (cosmologias) pelo recurso aos entes intramundanos e, muito especialmente, a partir do ente intramundano compreendido como natureza. Porém, teria a tradição atentado para o fato de que o título “natureza” não é nada senão uma predicação interpretativa do *Dasein* humano acerca do modo de ser de um “caso limite” (*Grenzfall*) do ente acessível no interior de um mundo? Heidegger pretende mostrar que isso que comumente se chama “natureza” é, em verdade, “um conjunto categorial das estruturas de ser de um ente determinado” (*der kategoriale Inbegriff von Seinsstrukturen eines bestimmten innerweltlich begegnenden Seienden*), a saber, do ente que, ainda que sempre disponível (*immer schon zuhanden*), prescinde de toda produção (*herstellungsunbedürftig*; cf. SZ, p. 70).

Assim, com a questão do mundo pergunta-se a cada vez pelo que é o mundo, significa dizer, o que se tem em vista não é este ou aquele “mundo”, ou a simples determinação do modo de ser dos entes que comparecem em um mundo, senão que se interroga pela *mundanidade* em sentido geral. Mundanidade é um conceito ontológico que visa a uma explicitação daquilo que faz do mundo, mundo, donde a expressão tautológica “mundanidade do mundo”. Agora, decisivo é notar que – e aqui está a originalidade da ontologia empreendida por Heidegger – a mundanidade é um existencial, é um momento constitutivo desta estrutura sempre total que se chama *ser-no-mundo* e que, enquanto estrutura, é estrutura da própria *transcendência*. Além disso, Heidegger fala, no terceiro capítulo da primeira seção de *Ser e tempo*, justamente intitulado “a mundanidade do mundo”, numa “idéia de mundanidade do mundo em geral”, a qual necessita ser apreendida pela investigação ontológica. E “idéia” tem aqui, assim, um sentido distinto do que aparece, por exemplo, na caracterização kantiana do mundo como idéia da razão, sobre o qual falamos acima. Ao anunciar a idéia de uma mundanidade do mundo em geral e ao propor-se a investigá-la, Heidegger chama novamente atenção para o caráter ontológico da investigação acerca do que seja mundo, como pergunta pelo ser: com a idéia prenunciada de uma mundanidade em

sentido geral anuncia-se que é necessário interrogar pelo ser da instância possibilitadora da própria abertura de mundo. Perguntar pela mundanidade do mundo, tendo clareza que, com isso, pergunta-se pela mundanidade do próprio *Dasein* humano – uma vez que *mundanidade* é um existencial –, é perguntar pela condição de possibilidade de toda mundanização (*Verweltlichung*, cf. SZ, p. 65): a irrupção ou brotamento do mundo como o cenário e a cena do morar dos humanos e como a condição básica de possibilidade do empreendimento ou desdobramento dos comportamentos eles todos.

Por essa razão, em sentido fenomenológico-existencial, mundo quer dizer o *em-quê* (*Worin*), o “contexto” em que... do dar-se fático de uma habitação, de todo e qualquer morar ou residir. Neste sentido, já no § 12 de *Ser e tempo* anunciou Heidegger:

“Eu sou” diz, por sua vez: eu moro, detenho-me junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. Como infinitivo de “eu sou”, isto é, como existencial, ser significa morar junto a... ser familiar com... *O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser do Dasein que possui a constituição essencial de ser-no-mundo* (grifo do autor; SZ, p. 54).

Grafada sem aspas, a palavra *mundo* designa o caráter ôntico-existenciário dos contextos *em que* (*Worin*) “vivem” (*leben*), em que moram os humanos (cf. SZ, p. 65). Heidegger reservará as aspas para a designação da compreensão vulgar de mundo, que identifica sem mais mundo e natureza³¹. É esse caráter ôntico-existenciário do mundo, inclusive, que preserva a possibilidade de que os humanos possam falar em coisas como mundo público, e mais, possam mesmo partilhar mundos públicos ao mesmo tempo em que mantêm seus espaços mais privados. Porém, o conceito de mundanidade faz justamente pôr

³¹ É no § 14 de *Ser e tempo* que Heidegger insere essas especificações terminológicas referentes ao termo *mundo*. Ele enumera quatro acepções básicas: 1) Mundo é termo empregado num sentido ôntico-categorial e, nesta acepção, designa o todo do ente que é simplesmente dado no interior de um mundo; 2) Mundo tem também um sentido ontológico-categorial, remetendo ao ser do ente que é designado na primeira acepção. 3) Mundo pode também ser entendido num sentido ôntico-existenciário (ou pré-ontológico-existenciário; *eine vorontologische existenzielle Bedeutung*) e, neste caso, designa o *em-quê* (*Worin*) da morada humana, referindo-se ao contexto *em que* “vive” o *Dasein* fático. É nesta acepção que se acha aberto o espaço para pensar tanto o mundo público (*die “öffentliche” Wir-Welt*) como o mundo circundante mais próximo (*die “eigene” und nächste, häusliche Umwelt*). 4) Mundo pode designar ainda o conceito ontológico-existencial de *mundanidade* (*Weltlichkeit*), o *apriorístico perfeito* da mundanidade em geral. Feita estas especificações, Heidegger observa: “Nós tomamos terminologicamente a expressão mundo para a designação do significado aqui fixado sob o n. 3. E caso alguma vez o empreguemos no sentido mencionado em primeiro lugar, faremos marcar esta significação com o emprego das aspas” (SZ, p. 65).

em questão a possibilidade de mundo, entendido onticamente (e pré-ontologicamente, existencialmente) como o *em-quê* de uma habitação ou morada. O conceito ontológico-existencial de mundanidade aponta para o caráter existencial da possibilidade do mundo como o *em-quê* do habitar, aponta para o modo como um *em-quê* ôntico-existencial de uma habitação encontra na própria existencialidade do *Dasein* a sua condição de possibilidade. Ou seja, indica que um questionamento sobre o sentido ontológico do que seja mundo necessita mobilizar um questionamento sobre a base possibilitadora do próprio *em-quê* – e esta instância não é a natureza ou o mundo natural; do mesmo modo que o *em-quê* ôntico-existencial tampouco é sinônimo da coletânea dos entes simplesmente dados.

O que dissemos tem o sentido de apontar para o seguinte ponto: mundanidade diz sempre *mundanidade do Dasein*. Agora, como esse modo de ser tão essencial, porque existencial, se deixa apreender conceitualmente a partir da coisa mesma que ele põe em causa – o fenômeno do mundo, o *em-quê*, o *Worin* entendido como a cena ou o cenário já sempre habitado nos desdobramentos de toda e qualquer morada? É a isso que Heidegger tem em vista ao falar numa “idéia da mundanidade do mundo em geral”. Em *Ser e tempo*, a idéia de mundanidade em sentido geral precisa ser retirada da analítica existencial do *Dasein* humano. Esta, por sua vez, tem início como analítica da *cotidianidade mediana* do *Dasein*. Aí, o mundo que se mostra como o mais próximo do *Dasein* é o *mundo circundante*, o *mundo entorno* (*Umwelt*). Este é o lugar para o início do questionamento sobre a idéia de mundanidade, é o ponto de partida.

A mundanidade, porque mundaniza, muito embora nunca deixe de conter em si o *a priori* da mundanidade em geral, é sempre modificável, flexível à totalidade estrutural de uma cena mundana constituída, de um *em-quê*. Assim, o procedimento metodológico de Heidegger é o de poder por primeiro apreender o próprio da mundanidade do mundo circundante, esse mais próximo do *Dasein* na *cotidianidade*, com vistas a aceder à idéia da mundanidade em geral. Naturalmente, não há aqui uma idéia previamente fixada de mundanidade do mundo, a ser alcançada numa instância outra que aquela da existência mesma. O sentido da conquista do *a priori* da mundanidade em geral é tão-somente o de poder dizer o ser-possibilitado do mundo, o “isso” que está na condição de possibilidade da conformação de todo e qualquer *em-quê* de um habitar. E isso é, ao mesmo tempo, colocar a pergunta sobre a condição de possibilidade do comportamento humano em sentido geral.

Aqui, vale a ressalva: o *Umwelt* é o mundo que está mais próximo do *Dasein* cotidiano, mas não é um mero sinônimo de *Worin*. A bem da verdade, a análise ontológica do *Umwelt* tem justamente o sentido de poder dizer como se dá e se constitui o em-quê de um habitar. No entanto, em última instância, o que se tem em vista é a idéia da mundanidade em geral. Ou seja, uma explicitação do que está na raiz, na origem desse *ser-essencialmente-mundano* do *Dasein* como ser-no-mundo. Nota-se, assim, que do ponto de vista fenomenológico-hermenêutico, mundo diz duas coisas: em primeiro lugar, mundo tem o já mencionado sentido ôntico-existenciário de um em-quê (*Worin*), referindo-se ao contexto em que a vida humana se desdobra. E, do ponto de vista eminentemente ontológico-existencial, mundo refere-se ao conceito de mundanidade, isto é, refere-se à mundanidade do *Dasein* e à idéia da mundanidade em geral: a condição ontológico-existencial de possibilidade de conformação do em-quê, o contexto de cada moradia dos humanos. Além disso, faz-se necessário observar: o circundante (*Um-*) do mundo circundante (*Umwelt*) remete e faz referência à espacialidade do *Dasein*. Entretanto, não se deve supor ou pressupor aqui nenhum conceito tradicional de *espaço*. A espacialidade do mundo circundante precisa ser esclarecida, antes disso, por meio de uma iluminação da própria estrutura da mundanidade. E isso significa dizer: espacialidade diz respeito muito mais a uma dinâmica de espacialização, de constituição de locais e de lugares, possível desde a estrutura da mundanidade. Onde, inclusive, a centralidade do conceito de mundanidade.

Assim, uma investigação sobre a idéia da mundanidade em geral precisa iniciar pela analítica da mundanidade do *Umwelt*, o *mundo circundante*. Interessante é notar que, com este termo, Heidegger apreende um caráter existencial (*existenzial*) do ser-no-mundo mediano. Apreender a mundanidade do *Umwelt* é o caminho que deve conduzir à idéia da mundanidade em geral. Agora, como empreender tal análise? O procedimento de *Ser e tempo* é o de uma interpretação ontológica do ente intramundano que mais imediatamente vem ao encontro do *Dasein* na cotidianidade mediana. De modo que um acompanhamento analítico desta interpretação faz-se aqui necessário.

4.2 O mundo circundante como topos da habitação humana e a manualidade do ente intramundano

Com vistas à apreensão da mundanidade do mundo circundante e, por meio desta, da idéia da mundanidade em geral, Heidegger propõe-se, nos §§ 15-16 de *Ser e tempo*, a proceder a uma demonstração fenomenológica do ser dos entes imediatamente comparecentes no mundo circundante, o mundo imediato do ser-no-mundo cotidiano. O objetivo da análise do modo de ser do ente que mais imediatamente vem ao encontro no mundo circundante é o de poder mostrar como, no modo de ser deste ente mesmo, já se anuncia a determinação essencialmente *mundana* do mundo circundante (*Umwelt*). E *determinação mundana* quer dizer aqui *determinação existencial*: pois poder mostrar, por meio da análise do ente intramundano, que *o mundo circundante é na medida do mundo (Weltmäßig)*, no sentido de que traz consigo a marca do mundo – algo que se anuncia no modo de ser do próprio ente intramundano – tem em vista justamente uma explicitação do modo como, em última instância, *o mundo circundante é na medida do próprio Dasein (Daseinsmäßig)*, e isso significa dizer: *mundanidade é um existencial*.

Neste sentido, acompanharemos agora as análises de Heidegger que contemplam estas exigências. De saída precisamos observar: na cotidianidade, ser-no-mundo quer dizer *empenhar-se em* um mundo e *com* o ente intramundano (*Umgang in... und mit...*), o ente que comparece à cena mundana no *Dasein*. Isso significa dizer: o modo mais básico de comportamento desempenhado pelo *Dasein* não é um conhecer do tipo perceptivo, mas sim aquele da *ocupação (Besorgen)* no uso e no manuseio. Num tal empenhar-se do ser-no-mundo cotidiano com o ente intramundano, o *Dasein* mediano se faz ver em seu caráter básico e existencial de ser *ocupação*: o *empenhar-se em... e com...* já sempre se dispersou numa multiplicidade de modos de ocupação. E a questão fenomenológica quanto ao *ser* do ente que mais imediatamente vem ao encontro em um mundo necessita ter isso em conta: que ente é este que vem ao encontro num empenho ocupacional?

A este ente, Heidegger chamou *instrumento (Zeug)*. Com esta designação, remete-se ao *como (wie)* do ente que mais imediatamente vem ao encontro em um mundo. Ocupado, empenhado, o ser-no-mundo descobre o ente sob os modos do que se presta ao bom (ou mau) êxito de seus empenhos, como aquilo que se deixa descobrir e encontrar como (*als*) instrumento, utensílio. Com a palavra instrumento apreende-se terminologicamente uma estrutura modal segundo a qual o ente se deixa e se pode descobrir, a saber, o seu caráter de *ser-para (um-zu)*, isto é, a sua serventia ou prestabilidade (*Dienlichkeit*). É como *ser-para* que o ente vem ao encontro, a partir de si mesmo, na ocupação e para ela.

Designar o ente que vem ao encontro no mundo circundante como *instrumento* é, assim, pôr em xeque toda tendência na direção de uma “ontologia da coisa” que entende a pergunta pela “coisidade” da coisa já a partir de uma dada compreensão do ser como presentidade, compreensão o mais das vezes não questionada em sua proveniência. Heidegger observa que toda ontologia que assume que é a *coisa* o ente intramundano imediatamente acessível e que, a fim de tematizar o seu “ser”, questiona a sua “coisidade” a partir das noções de realidade, extensão, contigüidade etc, já opera desde uma compreensão acerca do sentido do ser em geral que permanece não questionada. E, para Heidegger, do ponto de vista ontológico-categorial a coisidade da coisa permanece aí obscura. Assim, considerando o ser-no-mundo do *Dasein* e o caráter de *empenhar-se em... e com...* do *Dasein*, o seu caráter de ser *ocupação*, Heidegger intenta situar o problema da coisidade da coisa em novas bases: o conceito de instrumento quer justamente perguntar de modo genuíno pela coisidade da coisa.

Por essa razão, Heidegger resgata o sentido grego de interpretação das *coisas* manifesto sob o termo *πραγματα*. Pois, em sentido grego, os *πραγματα*, as “coisas”, são aquilo com o que se lida na ocupação. Para Heidegger, perguntar pela coisidade da coisa é perguntar pela pragmaticidade dos *pragmata*, é perguntar pela instrumentalidade do instrumento, por aquilo que faz do instrumento um instrumento. Quanto a isso, ele diz o seguinte:

Os gregos tinham um termo adequado para designar as “coisas”: *πραγματα*, isto é, aquilo com o que cada qual tem de se haver num empenho ocupacional (*πραξις*). No entanto, eles deixaram ontologicamente na obscuridade justamente o específico caráter “pragmático” dos *πραγματα*, determinando-os como “meras coisas”. Nós chamaremos de *instrumento* ao ente que vem ao encontro na ocupação. (...) No empenhar-se em... e com... podem achar-se instrumentos para escrever, instrumentos para costurar, instrumentos para os trabalhos manuais [ferramentas; *Werkzeug*], instrumentos para viajar [veículos], instrumentos de medida. O modo de ser do instrumento ainda necessita ser explicitado. E isso se há de fazer tomando como fio condutor a delimitação prévia daquilo que faz do instrumento um instrumento, a sua instrumentalidade [*Zeughaftigkeit*] (SZ, p. 68).

Com vistas à apreensão do *ser* do instrumento, diz Heidegger: “falando rigorosamente, *um* instrumento nunca ‘é’” (SZ, 68). Significa dizer: um instrumento só é o

que é quando inserido numa *totalidade instrumental* (*Zeugganzheit*) à qual ele é pertinente, da qual ele faz parte.

Ao ser do instrumento pertence já sempre um todo instrumental no interior do qual ele pode ser este instrumento que ele é. Essencialmente, o instrumento é “algo para...”. Os distintos modos de “ser-para”, tais como serventia, a capacidade de contribuir, a empregabilidade e a manuseabilidade, constituem uma totalidade instrumental. Nesta estrutura de “ser-para” resta uma *referência* de algo a algo (SZ, p. 68).

Compreender o modo como o instrumento, enquanto já sempre inserido numa totalidade instrumental, *refere-se* sempre a um outro é essencial para a compreensão da *instrumentalidade* enquanto tal, do ser do instrumento. Do ponto de vista ôntico, este fenômeno pode ser visto por meio de um esforço de caracterização do que seja um *contexto referencial*, contexto sem o qual o instrumento sequer pode vir ao encontro como instrumento. É que um instrumento somente se faz instrumento, somente se dá enquanto instrumento – em sua instrumentalidade – desde o seu pertencimento a um outro instrumento. Para tornar isso claro, valemo-nos aqui do exemplo dado pelo próprio Heidegger no § 15 de *Ser e tempo*: escrevaninha, caneta-tinteiro, tinta, papel, lâmpada, cama, janelas e portas são instrumentos que, enquanto tais, remetem essencialmente uns aos outros e que somente ganham o seu próprio ser a partir um dos outros. Estes instrumentos, porém, justamente porque essencialmente remetidos uns aos outros, não se dão ou se mostram nunca de saída em si mesmos e por si mesmo para somente então se agregarem e, por meio de uma soma, constituírem o que costumamos chamar de quarto (*Zimmer*) ou quarto de dormir (*Wohnzimmer*). Aquilo que mais imediatamente vem ao encontro – o que não é sinônimo de apreensão temática – é o quarto mesmo, enquanto um *instrumento para dormir* (*Wohnzeug*). É somente a partir dele que a mobília pode ser talhada e que os instrumentos ditos “particulares” podem vir ao encontro. No entanto, antes de *cada* instrumento singular já sempre se descobriu uma totalidade instrumental no interior da qual “coisas” e “coisas” remetem-se umas às outras.

É sempre e necessariamente aí, num todo instrumental, ele mesmo um todo referencial, que o instrumento se revela naquilo que ele é, isto é, vem ao encontro em seu ser. O ente que vem ao encontro na ocupação não é aí apreendido tematicamente como coisa, mas,

antes disso, mostra-se em seu caráter instrumental, em seu mais essencial e constitutivo *ser-para* (*Um-zu*). O instrumento vem ao encontro, assim, num essencial *estar à mão*, numa *disponibilidade* característica daquilo que corresponde às expectativas dos empenhos ocupacionais. A este *caráter de ser* manifesto no instrumento, Heidegger denominou *manualidade* (*Zuhandenheit*): “ao modo de ser do instrumento, no qual ele se manifesta a partir de si mesmo, denominamos *manualidade*” (*Zuhandenheit*; SZ, p. 69). *Manualidade* é o ser dos entes que vêm ao encontro num mundo circundante, no decurso dos empenhos ocupacionais do ser-no-mundo cotidiano.

Há de se observar aqui que com a análise do ser dos entes que vem ao encontro em um mundo circundante Heidegger certamente faz mais que descobrir um padrão ontológico insuspeitado. A explicitação do caráter ontológico da *manualidade*, como modo de ser dos entes por primeiro acessíveis em um mundo, por primeiro acessíveis à *ocupação* do ser-no-mundo, aponta para uma crítica decisiva do primado da intuição (*Anschauung*) como via de acessibilidade do ente, golpeando, assim, o primado da teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*) enquanto *philosophia prima*. Desvendar a *manualidade* como ser do ente intramundano há de permitir o acesso a um ato intencional explícito, mais radical que a *intuição*, e a partir do qual a abertura de mundo se consuma por meio de uma ocupação circunvisora (*umsichtig*). O ente vem ao encontro no *como* de sua *serventia*, em seu *ser-para...* (*Wozu*). E isso somente se faz possível porque, essencialmente, o *Dasein* é *compreensão de ser*.

Mas aqui ainda mais um passo se faz necessário com vistas à devida fixação da *manualidade* do instrumento, do ente que vem ao encontro no mundo circundante. Heidegger observa que o manual não se faz temático de nenhum modo na ocupação, nem mesmo para a circunvisão (*Umsicht*), a “visão” característica da ocupação. A fim de que esteja efetivamente à mão, o manual como que se recolhe em sua *manualidade*:

Aquilo junto a que o empenhar-se cotidiano por primeiro se detém não são as ferramentas [*Werkzeuge*], senão que o que primariamente nos ocupa e, a partir daí, está à mão, é a obra, aquilo que em cada caso se necessita produzir [*das jeweilig Herzustellend*]. A obra traz consigo a totalidade referencial no interior da qual o instrumento vem ao encontro (SZ, p. 69-70).

Diante disso, a obra se mostra como o *para-quê* (*Wozu*) dos instrumentos e tem ainda, ademais, ela mesma também o modo ser do instrumento. Um sapato, por exemplo – este é o exemplo de Heidegger –, *é para* calçar, do mesmo modo que o relógio *é para* a medição do tempo. A obra, assim, como isso que primariamente vem ao encontro num empenho ocupacional e em sua empregabilidade característica, faz sempre comparecer conjuntamente o *para-quê* de sua serventia. O que significa dizer que a obra mesma somente é o que é desde sua própria serventia e empregabilidade, isto é, desde seu uso característico, bem como desde a totalidade referencial que se descobre num tal uso. E é porque, em si mesma, a obra é do modo de ser do instrumento, que ela traz já sempre consigo a totalidade referencial e inclusive a sustenta como aquilo mesmo no interior do qual o instrumento vem ao encontro: a obra é o que suporta, conduz e orienta a descoberta do ente intramundano, sempre no interior de uma totalidade que, a ela orientada, é totalidade referencial³².

Dissemos acima que o objetivo da tematização fenomenológica explícita do ser do ente intramundano que mais imediatamente vem ao encontro do ser-no-mundo cotidiano é o de poder conduzir a uma explicitação da determinação *mundana* do mundo circundante. Este é o caminho metodológico que pode conduzir, segundo Heidegger, à apreensão da idéia da mundanidade em geral. Ora, vimos aqui que *manualidade* é o modo de ser do ente que mais imediatamente vem ao encontro no mundo circundante. Porém, na medida em que, como vimos, “*um*” instrumento nunca *é*, isto é, na medida em que o instrumento somente se dá enquanto instrumento – somente se dá em sua instrumentalidade – desde sua remissão a um outro instrumento e de seu pertencimento a uma totalidade instrumental, acabamos por caracterizar a *referência* como aquilo que determina a estrutura básica de ser do manual e da própria manualidade. Assim, é o caráter referencial que acaba por denunciar a determinação mundana (*Weltmäßigkeit*) do instrumento e do próprio mundo circundante. Nada é mais característico ao mundo circundante que o fato de se constituir enquanto uma *totalidade referencial*. Agora, na medida em que *referência* e *totalidade referencial* dizem justamente

³² O § 15 de *Ser e tempo* confere ainda bastantes exemplificações do modo como, numa obra, explicita-se não tão-somente o seu caráter de ser *empregável para...* mas também o fato de que todo produzir envolve o emprego *de* algo *em* algo ou *para* algo (von *etwas für etwas*). Também o já ser sempre levado em conta, numa obra, de seus usuários ou portadores é objeto das análises de Heidegger. Essas caracterizações todas fazem parte de um esforço do autor por poder trazer à luz e assim explicitar um todo referencial nas mais variadas direções de sua constituição ôntica. No entanto, não adentraremos numa análise destas referências da obra à natureza como *matéria-prima* ou à *publicidade* do mundo circundante. E isso pelo seguinte motivo: uma apresentação do caráter de *para-que* (*Wozu*) e de *ser-para* (*Um-zu*) de uma obra é suficiente para nos conduzir a uma investigação e caracterização propriamente ontológicas do fenômeno da referência e da totalidade referencial, fenômeno cuja apreensão ontológico-conceitual é imprescindível para a compreensão da mundanidade do mundo em geral.

respeito à determinação mundana do ente intramundano e do próprio mundo circundante no interior do qual um tal ente vem ao encontro, há de se poder ainda dizer e caracterizar, por meio de uma explicitação da *proveniência ontológica* (*ontologische Herkunft*) da referência, o sentido mesmo em que falar numa *determinação mundana* do manual e do mundo circundante não é senão falar numa *determinação existencial* (*Daseinsmäßig*). Tendo isso em vista, precisamos dar um passo adiante, um passo na direção de uma caracterização ontológica do fenômeno da referência. Para tanto, a seguinte pergunta deve nos orientar: como se pode compreender ontologicamente a totalidade referencial, tendo clareza, ademais, que esta questão está orientada no sentido de uma elaboração do fenômeno e do problema da mundanidade do mundo em geral? Trata-se de mostrar que, enquanto caráter ontológico essencial da própria manualidade como tal – e nunca como simples propriedade ótica de manuais – o fenômeno da referência enraíza-se essencialmente na própria mundanidade do *Dasein*. E da compreensão de sua proveniência ontológica depende aqui a explicitação da própria mundanidade.

4.3 A conformatividade como ser do ente intramundano e a estrutura fundamental do em-virtude-de...

O § 17 de *Ser e tempo*, dedicado à tematização do sinal (*Zeichen*) como ente exemplar e privilegiado – no sentido da explicitação, por ele propiciada, do caráter referencial que é constitutivo do manual –, termina com a seguinte questão: “em que sentido a referência é a ‘pressuposição’ ontológica do manual e em que medida, na qualidade de fundamento ontológico, ela é também constitutiva da mundanidade em geral?” (SZ, p. 83). *Referência*, como já vimos, é isso que se revelou como a estrutura mesma do manual, do ente que mais imediatamente vem ao encontro no mundo circundante. E é somente neste horizonte que a necessidade de um questionamento ontológico da essência e proveniência da *referência* se impõe, isto é, na medida em que, como já fizemos observar, o objetivo de Heidegger é poder aceder à apreensão da idéia da mundanidade em geral justamente por meio de uma caracterização da determinação mundana do mundo circundante que se anuncia no modo de ser do ente intramundano, do manual: “o manual vem ao encontro intramundanamente. O ser desse ente, a manualidade, se acha, por conseguinte, num certo nexos ontológico com mundo e mundanidade” (SZ, p. 83).

Heidegger observa que o manual vem ao encontro do *Dasein* num empenho ocupacional. E isso significa dizer: o ente intramundano já sempre compareceu, veio ao encontro num mundo e de modo imediato, ou seja, não primariamente de forma mediada pela reflexão, percepção, intuição ou por categorias reflexivas, mas sim na base de uma instância pré-teórica e pré-reflexiva de vigência de sentido. É tendo isso em vista que Heidegger pode afirmar: “aquilo desde onde o manual está à mão é o mundo” (*Welt ist es, aus der her Zuhandenes zuhanden ist*; SZ, p. 83). E se, enfim, mundo é o *desde onde* o manual se dá como manual, é crucial poder dizer como o mundo deixa o manual comparecer como manual, isto é, vir ao encontro sob estes modos. Ou seja, a questão crucial no que concerne à *referência* como o fundamento ontológico do manual é a seguinte: “como o mundo pode liberar em seu ser os entes dotados desse modo de ser? Por que esse é o ente que vem ao encontro em primeiro lugar?” (SZ, p. 83). Questões às quais, interpretando, acrescentaríamos: e o que quer dizer, afinal, *liberação* (*freigeben*)? Qual é o *a priori* da *mundanidade em geral*?

Heidegger afirma no § 18 que “o ser do manual tem a estrutura da referência – significa: que ele possui em si mesmo o caráter do *estar-referido-a...* [*Verwiesenheit*]” (SZ, p. 83-84). *Estar-referido-a...* diz respeito, assim, a uma pressuposição *ontológica* do manual e, como tal, não diz primariamente dessa ou daquela possível concreção ôntica de uma referência. Ela diz, muito antes, do *ser* do manual em geral, da estrutura de ser do ente intramundano que vem ao encontro na ocupação do ser-no-mundo. O ente guarda nele mesmo uma remissão ou referência a algo. Ele é numa tal perspectiva des-coberto (*entdeckt*) e está sempre, como o ente que ele é, remetido e referido a algo. A este caráter de ser do manual, Heidegger denominou *conjuntura, conformação* (*Bewandtnis*). E aqui é sobretudo importante apreender o sentido desta palavra no contexto empregado por Heidegger, isto é, faz-se necessário compreender o que a expressão alemã *Bewandtnis*, que se pode traduzir por termos como *conjuntura, conformação* e mesmo *envolvimento*, tem a dizer acerca da estrutura ontológica do manual, até aqui compreendida como referência.

É próprio da estrutura ontológica do manual que, sendo aquilo que ele é, ele somente o seja à medida que está remetido ou referido a algo: “o caráter de ser do manual é a conjuntura, a conformação” (SZ, p. 84). Ou seja: passa-se *com* o manual que, sendo aquilo que ele é, seja *junto* a algo: *conjuntura, conformação*. Isso também quer dizer: isso que o manual é somente se cumpre ou se consuma junto a algo conforme o que ele é, isto é, é próprio de seu ser uma conformação a algo, no sentido de ser conforme, por isso *conformidade*, e no sentido de ser

junto com, donde *conjuntura*. Assim, podemos compreender porque já no § 15 disse Heidegger, como já citamos anteriormente: “rigorosamente, *um* instrumento nunca ‘é’” (SZ, p. 68). Pois o instrumento só pode ser o que é numa totalidade instrumental que sempre pertence a seu ser. Essa era, contudo, ainda uma proposição eminentemente ôntica. *Conjuntura* ou *conformação*, no entanto, como explicitação do *ser* da própria referência, é *conceito ontológico* e, enquanto tal, descreve a essência da estrutura de ser do manual e do mundo circundante em geral: “conjuntura ou conformação é o ser do ente intramundano, em cuja direção ele é já sempre de saída liberado. (...) O ente é descoberto numa tal perspectiva que, enquanto esse ente que ele é, está referido a algo” (SZ, p. 84).

Em ambas as sentenças não é ocasional o emprego de preposições cuja função primordial é a especificação de direcionamentos, de movimentos de direcionamento: *na direção de...* (*darauf*) e *na perspectiva de...* (*daraufhin*). E isso pelo seguinte motivo: *conjuntura* ou *conformação*, como o ser do ente intramundano, diz sempre, assim, do direcionamento *da* descoberta, *da* liberação: o ente é descoberto em sua referencialidade, desvelado em sua manualidade em virtude de sua conformação a uma totalidade conjuntural e na direção da sua conformação à totalidade dos nexos referenciais, a *totalidade conjuntural* ou *conformativa* (*Bewandtnisganzheit*). Assim, que o ente traga consigo o atestado de sua conformação a algo e à totalidade conjuntural é próprio das concreções ônticas das referências desveladas no ente mesmo. É isso o que permite que o instrumento martelo tenha “consigo” (*Womit*) sua conformação a algo, ou junto a algo (*Wobei*), o martelar, neste caso. Porém, permanece a questão sobre o que orienta a descoberta do ente intramundano em seu ser, isto é, sobre o que permite que entes desse modo de ser venham ao encontro no interior de um mundo. E com esta questão chegamos, enfim, a um ponto de importância capital.

Heidegger é claro ao afirmar que cada totalidade conjuntural, como *possível* totalidade de conjunturas, remonta e remete sempre a um ente onde não se dá mais nenhuma conjuntura, nenhuma conformação, e mesmo nenhum para-quê (*Wozu*), na medida em que se trata de um ente cujo ser é a própria mundanidade. Nele, não se revela um para quê, uma serventia, mas um essencial *ser-em-virtude-de...* (*Worum-willen*):

Conjuntura ou conformação é o ser do ente intramundano, em cuja direção ele é já sempre de saída liberado. Consigo, enquanto ente, ele [o manual] tem sempre uma conjuntura ou conformação. Que ele tenha uma conjuntura

ou conformação com... junto... é uma determinação *ontológica* do ser desse ente, e não um enunciado ôntico acerca do ente. Isso junto a que ele tem uma conjuntura ou conformação é o para-quê da serventia, o em-quê da empregabilidade. Com o para-quê da serventia, por sua vez, pode se dar uma conjuntura ou conformação; *com* este manual, por exemplo, que, por essa razão, denominamos martelo, dá-se uma conjuntura ou conformação junto ao martelar; este, por sua vez, tem sua conjuntura ou conformação junto ao pregar, fixar; e este tem sua conjuntura ou conformação junto à proteção contra as intempéries; tal proteção “é” em virtude do abrigo do *Dasein*, é em virtude ou em função de uma possibilidade de seu ser. *Qual* conjuntura ou conformação se tem com um manual, isso é sempre delineado desde a totalidade conjuntural. A totalidade conjuntural que constitui, por exemplo, a manualidade do que está à mão numa oficina é “anterior” ao instrumento particular, do mesmo modo que aquela totalidade conjuntural de uma estância, com todos os seus aparelhos e pertences. A totalidade conjuntural ela mesma, porém, retrocede, em última instância, a um para-quê junto ao qual não se dá mais nenhuma conjuntura ou conformação e que não é ele mesmo um ente no modo de ser do manual no interior de um mundo, mas ao contrário, trata-se de um ente cujo ser é determinando enquanto ser-no-mundo e a cuja constituição de ser pertence a própria mundanidade. Este para-quê primário não é nenhum ser-para-isso enquanto um junto-a-quê possível próprio de uma conjuntura ou conformação. Este “para-quê” primário é um *em-virtude-de*. O “em-virtude-de”, porém, diz sempre respeito ao ser do *Dasein*, para quem, em seu ser, está essencialmente *em jogo* o seu próprio ser (SZ, p. 84).

Desde o início deste trabalho buscamos apontar para o caráter *existencial* de mundo e de mundanidade no contexto do projeto da ontologia fundamental. Mundo é um “caráter constitutivo do *Dasein*” (SZ, p. 52), e por isso um existencial. Do mesmo modo, buscamos mostrar como, no contexto deste projeto filosófico, *mundo* é o *na-direção-de...* da ultrapassagem do ente, o que significa dizer: no movimento mais básico da existência que compreende ser, em sua *transcendência* como ultrapassamento do ente, *mundo* vive como o horizonte da ultrapassagem e, neste sentido, como *horizonte transcendental*. Agora, temos condições de apreender um tanto mais claramente o sentido em que este *na direção de...* (*Woraufhin*) pertence, e de modo essencial, à estrutura unitária de sustentação do *Dasein*, o ser-no-mundo. E é somente neste sentido *transcendental* – isto é, como dizendo essencialmente respeito a este acontecimento básico que é a transcendência da existência – que a constituição do *Dasein* se confirma enquanto *ser-no-mundo* (cf. MARX, 1971, 183).

Já expusemos aqui que, para Heidegger, é essencial apreender o sentido em que *mundo* refere-se ao *como* do ser do ente, ao *como do ser* do ente na totalidade. Este é, aliás, o sentido *existenciário* de mundo que, como notamos, é claramente apreensível, segundo Heidegger, nos pré-socráticos e, de certo modo, também no cristianismo primevo de *Paulo* e *João*

Evangelista. Sentido este que, entretanto, acabaria por se perder na história da tradição, e isso sobretudo com a metafísica escolar moderna que, como vimos, identifica mundo com a acepção demasiado restrita de um *ens creatum*. Além disso, fizemos observar que, no entender de Heidegger, é somente com Kant que a filosofia – e isso já no avançado da modernidade – como que esbarra novamente com o fenômeno do mundo na medida em que pensa o seu conceito – o conceito de mundo como idéia da razão – como um algo que diz respeito tanto à finitude do sujeito que conhece quanto à totalidade possível do ente, entendido enquanto fenômeno, isto é, enquanto objeto de conhecimento por parte de um tal sujeito. Entretanto, para Heidegger, o conceito kantiano de mundo enquanto idéia da razão não é suficiente para um esclarecimento do insuperável co-pertencimento de *mundo* e *existência*, donde a necessidade de uma tematização fenomenológica explícita do fenômeno do mundo.

Ora, se Heidegger buscou empreender, em textos e cursos do entorno mais imediato de *Ser e tempo*, uma certa *história do conceito de mundo*, ele não o fez senão com o objetivo de haurir da tradição os seus testemunhos existenciários acerca da imbricação de mundo e existência. Mas se ele sob nenhuma hipótese se restringe a uma história do conceito de mundo, isso se deve ao fato de que o que permanece como essencial, como tarefa incontornável, é a explicitação desta imbricação. Para Heidegger, *mundo* é de fato o *como* do ente em conjunto. Mas o essencial a se observar, entretanto, é que, enquanto o *como* do ente em conjunto, trata-se de um *como* que *é* e permanece referido à existência do *Dasein* humano.

Considerando isso, repetimos uma questão outrora já lançada: como pode o mundo ser uma determinação do ente, referir-se ao ente e, ao mesmo tempo, dizer respeito ao modo ser do homem? Qual é, enfim, a relação entre existência e mundo? Em *Ser e tempo* e em textos de seu entorno mais imediato *mundo* é este *como*, o *como* do ente na totalidade. O fato é que, para o Heidegger do projeto de *Ser e tempo*, este *como* está remetido ao *Dasein* de um modo radicalmente decisivo (cf. MARX, 1971, 183-191). Neste sentido, o excerto de *Ser e tempo* que por último citamos é esclarecedor: a totalidade conjuntural ela mesma só faz sentido enquanto compreendida desde sua insuperável remissão a um ente que se determina enquanto *ser-no-mundo* e cuja própria constituição de ser é marcada por *mundanidade*, o *Dasein*. Numa tal remissão, este ente aparece como um essencial *ser-em-virtude-de... si mesmo*, na medida em que *ser* é isso que, no seu ser, está sempre em jogo. E é na chave deste *ser-em-virtude-de... que se pode compreender o sentido em que mundo diz, como expusemos, do em-quê*

(*Worin*) de um habitar, de um morar: enquanto uma “cena mundana” constituída, o mundo mesmo, o em-quê da habitação ou morada humana, *é em virtude do Dasein, é em função do Dasein* e do seu essencial *poder-ser (Seinkönnen)*.

Assim, com vistas à clarificação do modo como *mundo* e *existência* imbricam-se essencialmente, necessitamos compreender um tanto melhor esta estrutura básica e essencial do *ser-em-virtude-de...* ou *ser-em-função-de...* Neste sentido, Gehmann (1993, 207-226) concede-nos informações preciosas. Ele mostra como é da *filosofia da vida (Lebensphilosophie)* de *Wilhelm Dilthey* que Heidegger retira sua intuição básica de que a vida fáctica se desdobra enquanto *ser-no-mundo* e desde a estrutura do *em-virtude-de*. Mas se Heidegger não é simplesmente um Dilthey, há razões cruciais para tanto. E a mais importante delas é a seguinte: ao situar a sua investigação num terreno propriamente ontológico, Heidegger repudia uma concepção meramente instrumentalista da vida, a qual acaba por reduzir a vida do homem a uma certa estrutura de capacidades ou de vontades³³.

No contexto de um exercício de refutação do tradicional problema do conhecimento do mundo exterior, também conhecido, mais simplesmente, como problema da realidade (porque problema da realidade do mundo exterior), Dilthey acabou por interpretar a vitalidade da vida do homem por meio de duas assunções básicas: 1) a vida é um âmbito ou domínio irreduzível ao conceito – *Unhintergebarkeit* e 2) ela se organiza segundo uma estrutura que se pode chamar *estrutura-meios-e-fins (Mittel-Zweck-Struktur)*. No que se refere a este último ponto em específico, esta sentença do autor é elucidativa: “poder de vontade dos humanos, os quais estendem seus tentáculos para os círculos do entorno imediato, em busca de preenchimento e da satisfação de suas vontades” (DILTHEY *apud* GEHTMANN, 1993, 214). Diante das análises de Dilthey, isso que se chamou de “mundo exterior” mostra-se como, na

³³ Helmuth Vetter (2003, 185-205) mostra como a relação de Heidegger com Dilthey, do ponto de vista de sua avaliação e apropriação de Dilthey, é desde o início dúbia. Pois se Heidegger, por um lado, reconhece, desde as *Conferências de Kassel (Kasseler Vorträge)* – conferências que, pronunciadas em 1925, dão testemunho da importância de Dilthey para Heidegger no período de gestação de *Ser e tempo* – que são inegáveis os esforços de Dilthey no sentido de uma tematização da vida desde a sua historicidade, isto é, desde uma identificação de *vida* e *ser histórico*, Heidegger, por outro lado, desconfia da suficiência do método diltheyano, e mesmo o considera insuficiente. Neste sentido, um trecho de *Ser e tempo* é ilustrativo: para Heidegger, “as investigações de W. Dilthey são animadas pela constante pergunta pela ‘vida’. (...) Entretanto, aqui se mostram também com maior força os limites de sua problemática e do aparato conceitual em que ela necessitou ser formulada” (SZ, 46). Que o pensamento de Dilthey, entretanto, tenha impacto decisivo sobre o do próprio Heidegger, isso é inegável. E isto é o que justifica falar numa certa dubiedade. O fato é que, para Heidegger, como ele mesmo o diz em *Ser e tempo*, “na tendência bem compreendida de toda ‘filosofia da vida’ científica e séria – ‘filosofia da vida’ diz tanto quanto diz botânica das plantas – se encontra a tácita tendência a uma compreensão do ser do *Dasein*. O que resulta surpreendente, e nisso consiste sua fundamental deficiência, é que a ‘vida’ mesma, enquanto modo de ser, não se converte em problema ontológico” (SZ, 46).

verdade, totalmente dependente desta estrutura básica da vida, a *estrutura-meios-e-fins*. Esta é uma característica do homem enquanto ser vivo e representa o enquadramento desde onde ele faz experiência do “real”, enquanto aquilo que preenche (ou não preenche) suas expectativas ou necessidades vitais. Com Dilthey, assim, o que se tradicionalmente se chamou de “mundo exterior” ou de “realidade” passa a ser considerado desde sua serventia para um determinado fim, isto é, desde sua funcionalidade (*Funktionalität*).

Heidegger, no entanto, atenta para algumas insuficiências subjacentes às análises de Dilthey – e aqui precisamos considerá-las, sobretudo a fim de não incorremos numa identificação apressada da *estrutura-meios-e-fins*, como pensada por Dilthey, com o *ser-em-virtude-de...* que caracteriza essencialmente o *Dasein* em sua mundanidade. Para Heidegger, Dilthey ainda permanece aquém de uma problemática e interpretação da vida que se funde em bases suficientemente ontológicas. E o que denuncia uma não distinção entre ser e ente no pensamento de Dilthey seria justamente a sua assunção de uma *irreduzibilidade* da vida ao conceito (*Unhintergebarkeit*): o princípio de Dilthey, a partir do qual uma *reformulação pragmática* (*pragmatische Umformulierung*) do problema da realidade é operado, resta e permanece fundado numa plena indiferença ontológica. Para Heidegger, Dilthey ainda permanece preso a uma problemática de filosofia da consciência e, no entanto, não chega a uma problematização propriamente ontológica do ser da consciência. Donde sua indicação, no § 43 de *Ser e tempo*, de que o problema da realidade necessita ser tomado como problema ontológico, isto é, deve ser elaborado numa analítica do *Dasein*. E isso quer dizer: o problema da realidade – assim como o problema da verdade – deve ser trazido, reconduzido ao âmbito da *analítica do mundo* (*Weltanalyse*). Referindo-se a Dilthey, Heidegger diz no § 43: “a experiência da resistência, o descobrimento do resistente por meio do impulso é ontologicamente possível somente sobre a base da abertura de mundo” (SZ, p. 210).

Não é nosso objetivo aqui adentrar numa discussão específica em torno do problema da realidade em *Ser e tempo*. Mais importante agora é mostrar que Heidegger pretende, com a *hermenêutica* da vida fáctica, ter encontrado o método e os meios conceituais que faltaram a Dilthey para uma investigação suficientemente ontológica da *vida*. Neste horizonte, *irreduzibilidade* (*Unhintergebarkeit*) passa a ter um sentido absolutamente outro, esse mesmo de *facticidade*. A demonstração de uma irreduzibilidade da vida fáctica é, assim, uma explicação ou explicitação da própria facticidade, e com isso Heidegger está comprometido desde as primeiras lições de Freiburg até *Ser e tempo* (cf. VETTER, 2003). Com isso, nota-se

que Heidegger, de certo modo, *ontologiza* Dilthey (cf. GEHTMANN, 1993, 219). E este mesmo movimento é o que permite compreender o *em-função-de...* de *Ser e tempo* como de inspiração diltheyana, apenas que compreendido ontologicamente, existencialmente – e essa, de fato, não é uma diferença de somenos importância. Para Gehtmann, estamos mesmo diante do “ponto de partida” de Heidegger para a caracterização do *ser-no-mundo*.

Ao empreender uma *hermenêutica da vida fática*, Heidegger notou que o desempenho (*Vollzug*) primeiro do ser-no-mundo – um “sujeito concreto e encarnado”, segundo Gehtmann, ele mesmo o lugar de toda “função transcendental” (1993, 218-219) – é a *ocupação circunspectiva* com as coisas ao ser redor, em seu entorno mais imediato, o mundo circundante (*Umwelt*). E é justamente com este conceito de *ocupação circunspectiva* que Heidegger se pretende livre dos resquícios vitalistas dos conceitos diltheyanos de vontade ou de impulso, por exemplo, e mesmo pretende encontrar os caminhos para a superação do paradigma das filosofias da consciência. Pois a ocupação circunspecta, se bem entendida, descreve um desempenho primeiro, primário, um agir (*Handeln*) ou um empenho (*Umgang*) que não é mera consequência da vontade, nem se deixa pensar desde o indelindável problema da liberdade da vontade em sua relação com o agir (*Willensfreiheit*). A *ocupação circunspectiva* é um conceito filosófico de agir independente, porque ele mesmo o nome de um desempenho originário que se dá na abertura existencial – *transcendental* – e desde ela.

A partir dessas considerações temos condições de entender porque justamente o *manual*, o ente cujo modo de ser é a *manualidade* e cuja estrutura básica de ser é a referência, é o ente por primeiro des-coberto e liberado em um mundo. Somente quando compreendemos que a ocupação circunspectiva se funda num essencial *ser-em-virtude-de...* (*Worum-willen*) que caracteriza a própria mundanidade do mundo é que se torna então clara a possibilidade de descoberta do ente sob os modos da manualidade. O ente intramundando, o instrumento (*Zeug*), tem o caráter do para-quê (*Wozu*), da serventia (*Dienlichkeit*), e vem sempre ao encontro *numa referência* específica, conformando-se ao junto-a-quê desta ou daquela conjuntura.

Podemos entender agora um tanto melhor o sentido do mencionado *deixar-vigorar-conformação* (*Bewendenlassen*). Deixar viger a conjuntura tem assim o sentido ativo de um descobrir e desvelar o ente em sua manualidade, de tal modo a deixá-lo ser e vir ao encontro como isso que ele é. *Deixar-viger-conformação* refere-se ao modo característico do empenho circunspectivo, dizendo respeito à sua forma (*Umgangsform*). Refere-se, assim, ao modo

básico de desdobramento e dispersão fácticos da existência em comportamentos. A ocupação do *Dasein* circuspecto é sempre um comportamento orientado pela circunvisão dos modos de empenho. E é para a circunvisão que o ente intramundano se libera em seu ser, deixando-se descobrir em sua referencialidade característica, referencialidade sempre radicalmente anterior às concreções ônticas de um *ser-para* e de um *para-quê*. A circunvisão da ocupação opera descobertas quando deixa o ente ser aquilo que ele é, isto é, deixa que ele venha ao encontro num mundo sob os modos de sua manualidade mais característica e assim se junte com... e se conforme à cena mundana constituída. É por isso que, como já mencionamos acima, *conjuntura* ou *conformação* (*Bewandtnis*), como o ser do ente intramundano, diz sempre do direcionamento da descoberta, da liberação. O ente é desvelado em sua referencialidade e manualidade em virtude de sua conformação a uma totalidade conjuntural que o próprio ente é, e na direção da sua conformação à totalidade dos nexos referenciais da totalidade conformativa (*Bewandtnisganzheit*). E é o *em-função-de...* ou *em-virtude-de...* que orienta essa dinâmica de descoberta.

Já ter sempre deixado viger conformação (*Je-schon-haben-bewenden-lassen*), no sentido de possibilitar, permitir e suscitar liberações na direção de configuração de conjunturas é um “*apriorístico* perfeito” – no sentido do *pretérito perfeito* – do comparecimento de entes e, enquanto tal, caracteriza o ser do *Dasein* ele mesmo. Por isso, *deixar-viger-conformação* (*Bewendenlassen*) significa liberação, e mesmo liberação prévia: o ente intramundano vem ao encontro como um *manual*, e isto quer dizer, sendo (enquanto ente) aquilo que ele é. Assim, o ente comparece em seu ser, sendo o que ele é, à cena mundana, e não é algo que se pudesse apreender “uma primeira vez” como “matéria” simplesmente dada no mundo, passível apenas subseqüentemente de uma agregação de valores, funções ou sentidos projetados ou lançados pela instância subjetiva: as referências possíveis se descobrem no ente e a partir dele, porque referencialidade é próprio de seu ser, e porque deixar conformar é próprio do *Dasein* humano.

Além disso, conjuntura ou conformação somente se descobre na base da *descoberta prévia* (*Vorentdecktheit*) de uma *totalidade conjuntural*. Todo manual que vem ao encontro é em seu ser uma conjuntura descoberta na totalidade conjuntural. Isso que Heidegger chama de *determinação mundana* (*Weltmässigkeit*) do manual resta pré-descoberto em cada conjuntura desvelada, condição para o aparecimento de manuais à cena mundana. A chamada determinação mundana do manual, assim, remete ao fato de a totalidade estrutural pré-

descoberta como que albergar em si uma peculiar relação ontológica com o mundo e com a mundanidade do próprio *Dasein*. E é nestas bases que a imbricação íntima de *existência* e *mundo* se deixa compreender, isto é, tal relação se deixa compreender quando se leva em conta que o deixar ser do *deixar-viger-conformação* (*Bewendenlassen*), na medida em que ele, como movimento de descoberta, leva em conta uma totalidade conjuntural e deixa liberar o ente também na direção dela, sempre pressupõe que, de algum modo, *uma tal totalidade conjuntural se tenha aberto* (*erschlossen*; cf. SZ, p. 85). Os entes vêm ao encontro na dependência de algo que, em seu ser, não possui o modo de ser do ente intramundano, mas é a pressuposição da *acessibilidade* (*Zugänglichkeit*) de entes deste modo de ser e, por essa razão, a condição mesma de possibilidade do comportamento humano em sentido geral. Esta instância prévia e possibilitadora da descoberta do ente intramundano em sua manualidade não é nada que compareça por meio de descobertas, mas sim, ao contrário, é instância aberta (*erschlossen*) e, justamente por isso, condição ôntico-ontológica de possibilidade de coisas como *descoberta*, *liberação* e *deixar viger conformidade* (*Bewendenlassen*). Esta instância é o *mundo* mesmo em sua *mundanidade*.

Mas ainda se faz necessário perguntar: qual é, enfim, o sentido de uma abertura prévia daquilo em cuja direção e perspectiva o ente intramundano é de saída liberado, o mundo? Do que já se conquistou desde a análise da cotidianidade do *Dasein*, o ente cujo ser é a *compreensão de ser*, pode-se dizer: na medida em que a compreensão de ser pertence essencialmente ao *Dasein* e que toda compreensão (*Verständnis*) funda-se num compreender (*Verstehen*), é necessário também dizer que, uma vez que é essencial ao *Dasein* o ser-no-mundo, então pertence essencialmente à sua compreensão de ser uma compreensão de seu ser-no-mundo. A abertura prévia da perspectiva em cuja direção... e a partir da qual se dá a liberação de entes intramundanos não é nada senão a compreensão de mundo (*Verstehen von Welt*), compreensão com relação a qual o *Dasein*, na medida que é ele mesmo essencialmente *mundano*, sempre se comporta.

O *deixar-viger-conformação* com... e junto a... (*das vorgängige Bewendelassen*) funda-se num *compreender* (*Verstehen*), num essencial *compreender* do com-o-quê (*Womit*) e do junto-a-quê (*Wobei*) da conformação mesma. Um *ser-para-isso* (*Dazu*), enquanto aquilo junto a que (*Wobei*) um instrumento ou manual tem a sua conformação com... (*Womit*), necessita estar previamente aberto (*erschlossen*) numa certa compreensibilidade. Do mesmo modo que o *em-virtude-de...* (*Worum-willen*), em cuja direção todo *ser-para-isso* (*Wozu*) se

orienta, também o necessita estar. Com isso está dito: os jogos de descoberta e liberação do ente fundam-se, em última instância, num compreender (*Verstehen*) de seu próprio *poder-ser-no-mundo*.

No compreender do contexto de remissões já mencionado, o *Dasein* referiu-se a um ser-para, e isso a partir de um poder-ser – concebido expressamente ou implicitamente, próprio ou impróprio – em virtude ou em função do qual ele mesmo é. Este ser-para delinea previamente um ser-para-isso, enquanto possível junto-a-quê de um deixar vigorar conformação, o qual, de modo estrutural, deixa viger a sua conformação *com* algo. O *Dasein* remete-se sempre já a partir de um em-virtude-de... a um com-o-quê de uma conjuntura ou conformação, significa, ele já sempre deixa, na medida em que ele é, que entes venham ao encontro enquanto manuais. *O em-quê* onde o *Dasein* se compreende previamente no modo do referenciar-se, esse é o *na-perspectiva-de-quê* do prévio deixar que os entes se conformem ou se juntem com. *O em-quê do compreender que se referencia enquanto o na-perspectiva-de-quê do deixar que entes do modo de ser da conjuntura ou conformação se conformem ou se juntem com... é o fenômeno do mundo*. E a estrutura disso na perspectiva de que o *Dasein* se referencia é o que constitui a *mundanidade* do mundo (SZ, p. 86).

O *Dasein*, na medida em que compreende um contexto ou complexo de remissões ou nexos, já se referiu ou remeteu, a partir de um poder-ser dele mesmo, a um ou outro ser-para, seja explicitamente ou não, seja propriamente ou não. Sempre desde o seu poder-se, de algum modo já sempre pré-compreendido e em-virtude-do-qual ou em-função-do-qual o *Dasein* é o que ele é, é que ele remete, envia a si mesmo a um ser-para, ao com-o-quê de uma conformação e conjuntura. Isso significa dizer: na medida em que ele é em função de seu poder-ser (*Worum-willen seines Seinkönnens*), o *Dasein*, como compreender, já sempre deixa vir ao encontro entes enquanto manuais. Assim, a liberação do manual se consuma desde uma certa cadeia de nexos que pode ser assim reconstruída: poder-ser (*Seinkönnen*) – em-virtude-de (*Worum-willen*) – para-isso (*Dazu*) – junto-a-quê de uma conjuntura ou conformação (*Wobei einer Bewandtnis*) – com-o-quê de uma conjuntura ou conformação (*Womit einer Bewandtnis*) – encontro do manual em um mundo (*Zuhandenesbegegnung*).

Se compreendemos o esquema, deve ficar claro: é o poder-ser mesmo do *Dasein* a condição ôntico-ontológica de possibilidade do comparecimento (e descoberta) do ente enquanto manual. O *Dasein* remete-se desde um em-função-de ao com-o-quê de uma conformação e, nestas bases, um instrumento pode comparecer, isto é, é liberado e descoberto

em seu ser. Tal referir-se, remeter-se, ligar-se (*sichverweisen*) é um modo da auto-compreensão (*Selbstverständlichkeit*) do *Dasein*: é uma compreensão do seu radical e insuperável *ter-de-ser* (*Zu-sein*). E *mundo* confirma-se, assim – esta é a sua acepção ôntico-existenciária – como o *em-quê* (*Worin*) onde o *Dasein* se compreende. Esse aí compreender-se – desempenhado sempre como um morar ou habitar – é um remeter-se ou referenciar. Agora, esse *em-quê* é ele mesmo a perspectiva (*Woraufhin*) em cuja direção o *Dasein* se referencia. E com isso pomo-nos diante do fenômeno do mundo. A mundanidade do mundo, por sua vez, não é nada senão a estrutura que constitui, que funda o *em-quê* do compreender-se humano, o *na-perspectiva-de-quê* do seu referenciar-se.

Heidegger observa que o *Dasein* está já sempre familiarizado com este *em-quê* onde ele se compreende, e isso de um modo originário. Trata-se de uma familiaridade característica, a qual não se identifica com o conceito de uma transparência teórica. E justamente desde uma compreensão essencial desta familiaridade (*Vertrautheit*) é que, para Heidegger, pode-se conquistar uma interpretação ontológico-existencial explícita do ser de mundo e mundanidade. Uma *familiaridade com o mundo* (*Weltvertrautheit*) é constitutiva do *Dasein* e da própria compreensão de ser que essencialmente o caracteriza. Significa dizer: *compreensão de ser* é já sempre – como notamos no início deste trabalho – *compreensão de mundo*. E uma clarificação deste nexos íntimo, como vimos aludindo, somente pode achar lugar numa analítica do *Dasein*. Neste sentido, ainda é necessário fixar o sentido *ontológico* deste *remeter-se* ou *referenciar-se* (*Sichverweisen*) do *Dasein*, que tão essencialmente o conecta ao mundo. Tal sentido ontológico, Heidegger o apreende justamente por meio do conceito de *significância* ou *significatividade* (*Bedeutsamkeit*):

O compreender (...) mantém numa abertura prévia os nexos que foram anteriormente analisados. Mantendo-se neles de um modo familiar, o *Dasein* tem previamente estes nexos enquanto aquilo em que o seu compreender se compreende. O compreender se deixa referenciar em e por estes nexos mesmos. O caráter remissional destes nexos do referenciar, nós o apreendemos terminologicamente enquanto signi-ficar [*be-deuten*]. Na familiaridade com estes nexos, o *Dasein* “significa” a si mesmo, ele dá a si mesmo o seu ser e o seu poder ser, originalmente, a compreender, e isso com vistas ao seu ser-no-mundo. O em-virtude-de significa um ser-para, este um ser-para-isso, este o junto-a-quê de um deixar-viger-conformação, este o com-o-quê de uma conjuntura ou conformação. Estes nexos estão entrelaçados como uma totalidade originária. Eles são isso que são enquanto este signi-ficar, no qual o *Dasein* dá previamente a si mesmo o seu ser-no-mundo a compreender. A totalidade dos nexos deste significar, nós a

denominamos *significância*. Ela é isso que constitui a estrutura do mundo, desse mundo em que o *Dasein* sempre já é. *O Dasein é, em sua familiaridade com a significância, a condição ôntica de possibilidade da descoberta do ente que vem ao encontro em um mundo no modo de ser da conjuntura ou conformação (Zuhandenheit) e que, assim, se anuncia em seu em-si. O Dasein como tal é sempre este que, com seu ser, um conjunto de manuais já foi essencialmente descoberto. O Dasein, na medida em que é, já sempre se referiu ou referenciou a um “mundo” que vem ao encontro, e pertence essencialmente ao seu ser um estar-remetido-a... (SZ, p. 87).*

O compreender mantém, detém e retém numa abertura prévia os nexos remissionais constitutivos de um em-quê (*Worin*). Num tal manter-se aí retido, e sempre numa dinâmica de familiaridade, o *Dasein* tem previamente estes nexos e remissões enquanto aquilo em que se movimenta o seu referir, o seu remeter ou referenciar. O compreender se deixa referir e remeter nessas e dessas remissões. E isso é *signi-ficar (Be-deuten)*. Com o hífen, acentua-se o exercício do significar, no movimento próprio do envio referencial do *Dasein* num mundo já sempre aberto, na direção da institucionalização de um entorno. Na familiaridade com os nexos e remissões, o *Dasein* “signi-fica” inclusive – e sobretudo – a si mesmo, isto é, o seu ser e o seu poder-se se dão para a compreensão do *Dasein* como ser-no-mundo de tal modo que ele a si mesmo se identifica, ainda que impropriamente, impessoalmente. Estes nexos estão já sempre amarrados numa totalidade que, por sua vez, está assentada no em-função-de, ele mesmo fundado no poder-ser do *Dasein*. A totalidade dos nexos e remissões – que, desde o em-função-de, vão até o com-o-quê de uma conjuntura – é o que Heidegger chama significância (*Bedeutsamkeit*). E a própria *significância*, enquanto constituição existencial do *Dasein*, revela-se como a condição ontológica de possibilidade da descoberta de totalidades conjunturais.

Como isso se dá, no entanto, é algo que somente se compreende quando temos em conta que na fundação da própria significatividade existencial mais característica acha-se o *compreender (Verstehen)*. De modo muito sintético, podemos dizer: compreender é abrir. E ao abrir, o compreender abre no jogo das possibilidades, da possibilidade mesma, do *poder-ser (Seinkönnen)* do *Dasein*. Este poder-ser, no entanto, não é nada que se dê no vazio, não é uma possibilidade lógica vazia, solta no ar. Poder-ser é sempre poder-ser-em-um-mundo e isso diz sempre e necessariamente: poder-ser-em-um-mundo... junto aos entes. Ao acentuar que, no *Dasein*, como ser-no-mundo, todo poder-ser é sempre poder-ser-em-um-mundo, Heidegger acaba por marcar que toda liberação dos entes intramundanos, a qual sempre libera estes entes em suas *possibilidades*, é des-coberta. Significa dizer: o manual é des-coberto

(*liberado*) enquanto tal em sua *possibilidade* de corresponder a uma expectativa ocupacional (*dienlichkeit, prestabilidade*), é descoberto em sua possibilidade de emprego (*Verwendbarkeit, empregabilidade*). O compreender é isso que *pro-jeta* o *Dasein*, que lança o ser do *Dasein* na direção de seu próprio *em-função-de*, e na direção da *significativdade*. Todo lançamento fáctico, toda articulação ou jogo de espaços do *Dasein* fáctico, somente é possível para um ente cujo modo básico de ser envolve um essencial *ser-em-virtude-de... si mesmo*. Assim, podemos repetir, agora com maior consistência, o que outrora já afirmamos: a totalidade que o mundo *é*, como modo de ser do *Dasein*, tem o caráter de um *em-função-de... de um em-virtude-de...* E que o mundo se constitua enquanto este essencial *em-função-de... faz-se compreensível* somente na medida em que levamos em conta que *ter-de-ser (Zu-sein)* e *ser-sempre-seu (Jeweiligkeit)* diz do modo básico de ser do ente que, em transcendendo, ultrapassa o ente e é em um mundo, o *Dasein*. Na medida em que existe, o *Dasein* é um jogo de seu *poder-ser*.

Por meio de tudo que expusemos até aqui se confirma, assim, que é sempre na base de uma *abertura de mundo* que o comportamento humano em sentido geral se faz possível. Tanto o comportamento eminentemente “prático” ou ocupacional, no sentido da ocupação circunspectiva em seus desdobramentos possíveis, bem como o comportamento dito “teórico”, esse que é próprio de uma ciência como a física matemática, por exemplo. Pois tanto numa situação como na outra, o que temos são modos possíveis de comportamento, modos do *poder-ser* do *Dasein*. E cada um destes modos de comportamento – e cada padrão de compreensão de ser que os condiciona – depende já sempre da abertura e vigência prévia de *mundo* enquanto estrutura de *significância*. É desde uma tal totalidade significativa, a qual tem a sua vigência identificada com a própria consumação da transcendência da existência, que os comportamentos eles todos se fazem possíveis.

Mundo mostra-se, assim, como já mencionamos, enquanto o *perfeito a priori* do deixar-viger-conformação (*Bewendenlassen*) justamente porque é o *sempre-já-sido* desde onde o ente pode vir ao encontro, o horizonte mesmo em cujas bases se abre a possibilidade da *intramundandade* e, conseqüentemente, dos distintos modos de *ser... e comportar-se...* com o ente enquanto ente. *Mundo é a condição ôntico-ontológica de possibilidade do comportamento humano em sentido geral*. É por isso que Heidegger diz, no § 69 de *Ser e tempo*, que “tanto a descoberta guiada pela circunvisão quanto a descoberta teórica dos entes intramundanos fundam-se no ser-no-mundo” (SZ, p. 356). Significa dizer: a fim de que o

comportamento em geral se desdobre, é necessário que o ente tenha sido ultrapassado, deixado para trás. E não outra coisa, como vimos, é o que Heidegger entende por *transcendência*: a ultrapassagem do ente. Agora, que é essa *ultrapassagem do ente*, que é isso de *deixar o ente para trás*, senão a própria *irrupção do mundo*: o vigor da instância significativa, a consumação da transcendência, a abertura humana para os comportamentos em geral?

Mesmo a constituição do *objeto*, no sentido do objeto da pesquisa científica – ela mesma um modo humano de comportamento – depende da vigência de mundo, depende da transcendência do mundo. É por essa razão que *transcendência* não é nada que possa ser compreendido sob os termos de um certo *lançamento* na direção de objetos. O *objeto* de conhecimento científico, o ente compreendido num projeto tal em que ele vem ao encontro enquanto passível de averiguação e de determinação de suas propriedades, já sempre pressupõe, para a sua própria constituição, um “fora” essencial propiciado pela transcendência, o *mundo*. Porém – e isso é importantíssimo ter em conta – mesmo o comportamento chamado “prático”, o empenho ocupacional circunspectivo – do qual a tematização objetivante não senão um *modo* – é ele mesmo fundado e possível desde a transcendência da existência, desde a consumação do *mundo* como a instância eminentemente significativa onde se fundam os comportamentos.

Dito isso, temos condições de compreender um tanto melhor o elo intrínseco que envolve *mundo* e *ser*. Algo que permite inclusive compreender porque uma *analítica do mundo*, uma *fenomenologia do mundo*, é essencial com vistas à colocação da questão sobre o sentido do ser em geral, o projeto mesmo da ontologia fundamental. Na medida em que transcendência designa a ultrapassagem, dada na existência, do ente mesmo e na direção de *mundo* – o que implica na irrupção e vigência do *mundo* como a instância *significativa* desde a qual os comportamentos são possíveis – o que vige, rigorosamente falando, é a própria *compreensão de ser*. *Mundo* mostra-se, assim, como o ponto de consumação e acontecência da diferença ontológica no *Dasein*. *Mundo* é, assim, o *absolutamente outro* do ente: é *ser*, é *nada*. E é nesta base essencialmente ontológica que o comportamento em geral se funda e se faz possível.

A título de consideração final, vale mencionar que o presente trabalho, na medida em que não se dedica à tematização da *temporalidade originária* como a condição de possibilidade de mundo e, conseqüentemente, como a condição de possibilidade do

comportamento humano em sentido geral, permanece incompleto. O tratamento deste problema exigiria, certamente, um trabalho específico, e por essa razão excede os limites e as pretensões desta dissertação, preocupada muito mais com a especificação e fixação do papel do conceito e do fenômeno do mundo no contexto do projeto filosófico da ontologia fundamental.

Diante dessa limitação, vemo-nos obrigados a concluir como começamos: remetendo a um *enigma*. É que a estrutura de mundo enquanto um *em-função-de...* abre um horizonte de problemas específicos que não podemos tematizar aqui. Heidegger observa, na *Preleção sobre Leibniz*, que algo como um *em-função-de...*, um *em-virtude-de...* enquanto um certo *ter um sentido*, um *propósito*, um *desígnio*, um *motivo (Umwillen)*, somente se faz possível onde vige uma *voluntariedade (wo es einen Willen gibt; cf. HEIDEGGER, 1990, p. 238)*. E com isso ele quer remeter a um fenômeno que diz da estrutura básica da existência do *Dasein*, podendo mesmo ser compreendido como sinônimo de transcendência, a saber, a *liberdade (Freiheit)* – o *enigma* a que agora fazemos menção.

Somente uma explicitação do fenômeno da *liberdade* pode conduzir à compreensão decisiva do fenômeno do mundo em sua estrutura básica de um *em-função-de*: a compreensão do mundo em sua *condição de possibilidade* depende, em última instância, de uma compreensão do modo como *transcendência e liberdade* se identificam. O fato é que o questionamento sobre o sentido da *liberdade* do *Dasein*, por sua vez, remete ao fundamento da própria transcendência, a *temporalidade do Dasein*. Donde a tarefa do empreendimento de uma *fenomenologia do tempo* impor-se e permanecer aberta. É dela que depende, afinal, a explicitação do sentido em que “*a condição existencial e temporal de possibilidade do mundo reside no fato de a temporalidade, enquanto unidade ekstática, possuir um horizonte*” (SZ, § 69c, p. 365).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIEMEL, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. Paris: Vrin; Louvain: Nauwelaerts, 1950.

BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

BRAGUE, Remi. La fenomenología como vía de acceso al mundo griego: Nota sobre la crítica de la *Vorhandenheit* como modelo ontológico en la lectura heideggeriana de Aristóteles. *Revista de Filosofía*, Madrid, 3ª época, vol. IV, n. 6, p. 401-427, Editorial Complutense, 1991. Disponible em: www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/00348244/articulos/RESF9191220401A.PDF. Acesso em 16 de out. 2006.

BRANDOM, Robert. Heidegger's categories in *Being and Time*. In: DREYFUS, H. & HALL, H. *Heidegger: a critical reader*. Oxford: Blackwell, 1992.

CASSINARI, Flavio. *Mondo, esistenza, verità: ontologia fondamentale e cosmologia fenomenologica nella riflessione di Martin Heidegger (1927-1930)*. SWIF/TFO: 1996/97. Disponível em: http://lgxserve.ciseca.uniba.it/lei/tfo/public/17/flaviocassinari110_17.pdf. Acesso em 10 jun. 2006.

COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1990.

DERRIDA, Jacques. *Do espírito*. Tradução de Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990.

DEWALQUE, Arnaud. *Heidegger, Rickert, Nietzsche et la philosophie de la vie: sur le problème de la formation des concepts en philosophie*. [S.I.]: 2004. Disponível em http://www.pheno.ulg.ac.be/Arnaud_Dewalque_Conference_Messkirch_29_5_2004.pdf. Acesso em 20 jun. 2006.

GEHTMANN, C. F. *Dasein: Erkennen und Handeln: Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin: De Gruyter, 1993.

GRONDIN, Jean. Pourquoi réveiller la question de l'être? In: MATTÉI, J.-F. (Dir.), *Heidegger et l'énigme de l'être*. Paris: PUF, coleção "Débats", pp. 43-69, 2004. Disponível em http://mapageweb.umontreal.ca/grondinj/pdf/Grondin_Heidegger_et_la_quest_de.pdf. Acesso em 20 jun. 2006.

HEIDEGGER, Martin (1927). *Sein und Zeit*. Achtzehnte Auflage. Unveränderter Nachdruck der fünfzehnten, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

HEIDEGGER, Martin (1927). *Être et temps*. Traduction par Emmanuel Martineau. Paris, Authentica, 1985. Édition numérique hors-commerce. Disponível em <http://metataphysica.free.fr/Heidegger/Etre%20et%20Temps.pdf>. Acesso em 30 jun. 2007.

HEIDEGGER, Martin (1927). *Ser e tempo*. Tradução revisada de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Universidade São Francisco, 2006.

HEIDEGGER, Martin (1927). *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Madrid, Trotta, 2003. Disponível em <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/ser_y_tiempo.pdf>. Acesso em 30 jun. 2007.

HEIDEGGER, Martin (1928). Vom Wesen des Grundes. In.: HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Edição Bilíngüe. Lisboa: Edições 70, 1988.

HEIDEGGER, Martin (1929). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. 6., unveränderte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.

HEIDEGGER, Martin (GA 20; SS 1925). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Herausgegeben von Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

HEIDEGGER, Martin (GA 20; SS 1925). *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Translated by Theodore Kisiel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

HEIDEGGER, Martin (GA 24; SS 1927). *The Basic Problems of Phenomenology*. Translated by Albert Hofstadter. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1988b.

HEIDEGGER, Martin (GA 26; SS 1928). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. 2., durchgesehene Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

HEIDEGGER, Martin (GA 26; SS 1928). *The Metaphysical Foundations of Logic*. Translated by Michael Heim. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992b.

HEIDEGGER, Martin (GA 27; WS 1928/29). *Introducción a la filosofía*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Segunda Edición. Madrid: Ediciones Cátedra Unversitat de Valencia, 2001b.

HEIDEGGER, Martin (GA 29/30; WS 1929/30). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

HEIDEGGER, Martin (GA 32; WS 1930/31). *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington, Indiana University Press, 1988c.

HEIDEGGER, Martin (GA 56/57; KNS 1919). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Herder Editorial, 2005.

HEINZ, Marion. Philosophie und Weltanschauung: Die Formierung von Heideggers Philosophiebegriff in Auseinandersetzung mit der badischen Schule des Neukantianismus. In: *Studia Phaenomenologica*. Romanian Journal for Phenomenology. Ed.: Cercel, G./C. Ciocan, Vol. I, No. 3-4/2001, Bucharest, S. 249-274.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Marujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KANT, Immanuel. *Dissertação de 1770*. Tradução de Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda – F.C.S.H da Universidade de Lisboa, 1984.

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Bekeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993.

KISIEL, Theodore. *Why the first draft of Being and time was never published*. *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol. 20, No. 1, January 1989.

KRIJNEN, Christian. Le sens de l'être. Heidegger et le néokantisme. In: *Methodos: Figures de l'irrationnel*. 3 (2003). Disponível em: <<http://methodos.revues.org/document116.html>>. Acesso em 20 jun. 2006

MARX, Werner (1961). *Heidegger and the Tradition*. Translated by Theodore Kisiel and Murray Greene. Evanston: Northwestern University Press, 1971.

PORTA, Mario Ariel González (2005). “Zurück zu Kant”: Adolf Trendelenburg, la superación del idealismo y los orígenes de la filosofía contemporánea. In: *Dois pontos – Revista dos Departamentos de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos*, vol. 2, n. 2, p. 35-60 – especial semestral, out./2005.

PORTA, Mario Ariel González. *A filosofia a partir de seus problemas*. São Paulo: Loyola, 2002

REIS, Róbson Ramos. Modalidade existencial e indicação formal: elementos para um conceito existencial de moral. In. *Natureza Humana* 2(2): 273-300, 2000.

REIS, Róbson Ramos. Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger. In: *Veritas*, vol. 46, n. 4, p. 607-620, Porto Alegre, Dez./2001

REIS, Róbson Ramos. O conceito de natureza na fenomenologia hermenêutica. *Ciência & Ambiente*, Santa Maria, n. 28, p. 93-106, jan./jun. 2004.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Filosofía en Alemania: 1831-1933*. Tradução de Pepa Linares. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.

STEIN, Ernildo. Nota introdutória. In: HEIDEGGER, Martin, 1889-1976. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, Coleção “Os Pensadores”, 1979.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 2005.

VETTER, Helmuth. Dilthey statt Nietzsche – eine Alternative für Heidegger? Ein Beitrag zum Thema „Lebensphilosophie und Phänomenologie“. Helmuth Vetter (Hrsg.): *Nach Heidegger. Einblicke - Ausblicke*. Frankfurt a. M. u. a. 2003 (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie). Disponível em: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/archive/00000942/01/Vetter_Dilthey_statt_Nietzsche.pdf>. Acesso em 27 set. 2007.

WEATHERSTON, Martin. *Categories and Temporality: Heidegger's Interpretation of Kant*. A thesis submitted in conformity with the requirements for a Degree of Doctor of Philosophy in the University of Toronto, 1997. Disponível em: <<http://www.esu.edu/phil/mwthesis/ct-pref.html>>. Acesso em 27 set. 2007.