

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DOUGLAS FERREIRA DE LOURENZO

**O CONCEITO DE MUNDO EM "SER E TEMPO" DE
HEIDEGGER**

UBERLÂNDIA
2014

DOUGLAS FERREIRA DE LOURENZO

**O CONCEITO DE MUNDO EM "SER E TEMPO" DE
HEIDEGGER**

Dissertação apresentada à banca avaliadora do mestrado da Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Filosofia, Curso de Pós-Graduação em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Conhecimento

Orientação: Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu Soares.

UBERLÂNDIA

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

L892c Lourenzo, Douglas Ferreira de, 1987-
2014 O conceito de mundo em "Ser e tempo" de Heidegger / Douglas
Ferreira de Lourenzo. - 2014.
106 f.

Orientador: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976 - Teses. 3.
Existencialismo - Teses. I. Soares, Alexandre Guimarães Tadeu de. II.
Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

CDU: 1

RESUMO

O debate existente, na história da filosofia, que tem por pauta esclarecer o que seja de fato o ser, cada vez mais é recorrente. A explicação para tal ocorrência se dá pela gama de interpretações que se referem sobre essa temática. O intuito de clarificar uma dessas interpretações é a justificativa mais adequada para o estudo aqui em voga. A partir da filosofia heideggeriana, se investigará esse assunto tendo em vista não somente responder sobre o que seja o ser, mas principalmente como a resposta de estrutura tomando como ponto de partida a existência. Existência esta, que se estrutura como seu ser-no-mundo e que se dá no existir do *Dasein* junto ao mundo e na relação que esse estabelece com os instrumentos que nele se encontram possibilitando, portanto, o fenômeno da mundidão. *Dasein* é o termo utilizado por Heidegger para designar o ente desse ser, o qual, por sua vez, se refere a um ente que sendo, ou, existindo está sempre a interpretar o seu próprio ser. Um ente capaz de avaliar a estrutura que o faz se constituir em um ser. O entendimento de seu ser é uma determinação de ser do *Dasein*, e o ente que assim se comporta tem a sua essência fundada na existência. Uma vez que o *Dasein* descobre o seu ser como existente em um mundo, ou, em um contexto específico, nada mais lógico do que conceber o entendimento originário que lhe é característica, integrada a uma compreensão de mundo.

Palavras chave: *Dasein*, ser-no-mundo, existência, mundidão, fenômeno e estrutura do ser.

ABSTRACT

The existing debate in the history of philosophy, whose agenda clarify what is actually being increasingly recurs. The explanation for this occurrence is the range of interpretations that refer on this topic. The need to clarify one of these interpretations is the most suitable for the study here in vogue justification. From Heidegger's philosophy, if you will investigate this matter with a view to not only answer questions about what is being, but mainly as a response structure, taking as its starting point the existence. This existence , which is structured as their being in the world and which gives the existence of Dasein with the world and the relationship that establishes the instruments found therein, thus enabling the phenomenon of worldliness. Dasein is the term used by Heidegger to designate the being of this being, which, in turn, refers to an entity that is , or, if there is ever to interpret their own being. An entity capable of evaluating the structure that does constitute a being. Understanding your being is a determination of Dasein's being , and one who has thus behaves essentially based on the existence. Since Dasein discovers his being to exist in a world, or in a specific context, nothing more logical than to conceive the original understanding that it is characteristic to an integrated understanding of the world.

Keywords: Dasein, being-in-world existence, worldliness, phenomenon and structure of being.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
CAPÍTULO 1	13
1 O ESCLARECIMENTO DA QUESTÃO PELO SENTIDO DO SER	13
1.1 SER: A INTERROGAÇÃO CONTÍNUA	13
1.2 CONSTRUÇÃO DA PERGUNTA PELO SER: A TRANSPARÊNCIA DE SEUS MOMENTOS ESTRUTURAIS	17
2 A SUPREMACIA ÔNTICA E ONTOLOGICA DO SER	24
2.1 ASPECTO ONTOLOGICO: O DESFAZER-SE DA INGENUIDADE ...	24
2.2 O ASPECTO ÔNTICO: A DESCOBERTA PRÉ-ONTOLÓGICA DO <i>DASEIN</i> E O ESTRUTURAR DA EXISTÊNCIA	27
3. FENOMENOLOGIA: O CONTATO COM AS COISAS ELAS MESMAS	33
3.1 O ESPLÊNDOR DOS FENÔMENOS	33
3.2 LOGOS: COMO LER OS FENÔMENOS	39
3.3 FENOMENOLOGIA - O REVELAR DO OCULTO	42
CAPÍTULO 2	48
4. OS CONCEITOS DE MUNDO	48
4.1 A CONCEPÇÃO DE MUNDO CARTESIANA FUNDAMENTADA PELO PRINCÍPIO SUBSTANCIAL DA <i>RES EXTENSA</i>	48
4.2 CRÍTICA HERMENÉUTICA: ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DAS LIMITAÇÕES DO CONCEITO CARTESIANO DE MUNDO	58
CAPÍTULO 3	66
5. O CONCEITO HEIDEGGERIANO DE MUNDO	66
5.1 O MUNDO DO <i>DASEIN</i> ESPACIAL	66
5.2 A UTILIZABILIDADE COMO <i>CARÁTER-DE-SER</i> DA <i>TOTALIDADE-INSTRUMENTAL</i> CONSTITUINTE DO MUNDO AMBIENTE	74
5.3 O VER-AO-REDOR COMO VER PRIVILEGIADO CAPAZ DE ENTENDER A <i>TOTALIDADE-DE-CONJUNTAÇÕES</i> NA QUAL SE ABRE A SIGNIFICATIVIDADE DO MUNDO	81
5.4 O SINAL COMO ENTE ORIENTADOR DA ESPACIALIZAÇÃO DO <i>DASEIN</i> NO INTERIOR DE SUA SIGNIFICATIVIDADE	89
5.5 MUNDIDADE: AS ESTRUTURARAS DO FENÔMENO DO MUNDO A PARTIR DOS MODOS DEFICIENTES DA OCUPAÇÃO	100
6. CONCLUSÃO	109
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	112

INTRODUÇÃO

A ontologia fundamental, referente à análise do ser do homem e do ser em geral (ele mesmo), só é possível enquanto se apoia na análise da existência humana. Dessa forma, a ontologia proposta por Heidegger não se confunde com o seu conceito tradicional, da mesma que a concebe enquanto ciéncia universal (ciéncia das determinações mais gerais e a priori daquilo que é). Sua principal característica será distinguir a diferença entre ser e ente. A importância em saber essa diferença se encontra no fato de que será a partir dela que poderemos aceder ao ser e dizermos alguma coisa a respeito dele. Apenas ao homem é possível saber isso, pois ele é o único capaz de entender seu ser (preeminênciа ontológica). Ora, muita das vezes os homens se fazem valer da opinião de que é desnecessário discursar acerca de quem se é, justamente, devido à impossibilidade de definição que o próprio ser resguarda em si. No entanto, por considerarmos que o entendimento do ser de tal ente já seja completo, muita das vezes, em virtude de possuirmos esse entendimento pré-ontológico geralmente passamos por cima da concepção do ser e, por conseguinte, esquecemos de percebê-lo em meio as investigações ontológicas que realizamos a seu respeito. Os preconceitos que com essa suposição recaem sobre a pergunta a respeito do ser e de seu sentido perduram por séculos e tornam a questão limitada, ao levar em consideração apenas certos aspectos específicos do ser, como por exemplo, o ente. O ente é presente e anunciado nos fenômenos da vida cotidiana, as impressões de um mundo real com o qual nos deparamos todos os dias, possível de ser captado pelos sentidos e confinado em ideia representativa, detentora de características fundamentais e gerais aplicáveis a todos as espécies. Contudo, ele não denota uma exclusão total do ser, ao contrário, é o modo de ser mais usual no qual o ser se apresenta, aquilo com o qual nos confrontamos ao nos interrogarmos sobre o que o ser de fato é.

O obstáculo de fornecer a resolução consistente para a pergunta pelo ser e seu sentido não está apenas em desfazer os preconceitos a ela adjacentes, os quais, por sua vez, reafirmam cada vez mais a necessidade de uma resposta evidente, mas sim em realizar de forma não estruturada a pergunta exata que se quer externalizar. Perscrutar a respeito do ser e de seu sentido não é apenas questionar de forma displicente e sem critério, como se faz usualmente em relação a um assunto qualquer da rotina humana. no momento em que

se questiona sobre o que seja o ser força-se, por sua vez, o homem a entender a construção do próprio entendimento referente à estrutura que lhe afirma o fato de ser. Saber como equilibrar nesse entendimento é fundamental, pois é decifrar-lhe o sentido. O ser de início não está ao alcance do entendimento, o que a imediatização da vida cotidiana nos revela é seu entendimento *mediano* que, em outras palavras, nada mais é do que o entendimento-do-ser vigente que se mostra no presente, mas que, de forma alguma, é o suficiente para esgotar o conceito de ser. Isso sugere que é da existência humana que retiramos todos os nossos ensinamentos a respeito dos outros seres, o homem deve ser pensado a partir de sua maneira de existir e não determinado como sujeito, consciência ou presença. O ser do cotidiano que está sempre envolto de atividades que o ocupam e de pessoas que o preocupam. A analítica existenciária parte do cotidiano, pois o cotidiano é como o ser se encontra de repente e no mais frequentemente imergido. O Dasein toma consciência de sua existência a partir da análise existenciária, por isso é tão importante saber a ordem da série de existenciários a serem verificados pela investigação. O primeiro estágio dessa série corresponde ao ser-no-mundo que, em outras palavras, significa o simples fato de que eu encontro a mim já existente em um mundo.

Dasein, portanto, será como denominaremos o perguntante que se refere à questão-do-ser. É ele quem representa o encarregado de elaborar uma resposta para seu ser e, por conseguinte, se constitui naquele que deseja saber como seu ser se estrutura. O fato de que a essência do Dasein repouse na sua existência nos faz perceber o que representa a ontologia fundamental, tal disciplina permite que ele reflita acerca de si mesmo. O ser que será primeiro analisado pelo Dasein será sempre o seu. Qualquer um que escolha viver de uma forma particular faz essa possibilidade existencial por conta própria. Logo, o questionar acerca da *existência* não é uma ação artificial do Dasein, mas consiste no ato mais genuíno do homem de refletir a partir de si mesmo. Antes de qualquer teorização científica acerca do ente, precede o entendimento fundamental do ser que o constitui. O Dasein se relaciona então a todo momento com seu ser: todo poder ser é uma maneira de ligar seu ser e de o determinar de tal ou qual maneira. O ente sempre terá de ser e, portanto, deve decidir viver suas possibilidades de ser. Por isso, toda vez esse ente está em jogo com seu próprio ser. A tendência em abrir-se para entender quem se é consiste em uma ação exclusiva do *Dasein* e é o que o confere status especial em relação ao demais entes do interior do mundo.

A descoberta do ser que se é, ocorre somente sendo nele, sem que antes se faça necessário um estudo temático acerca do assunto. E o entendimento resultante dessa condição é a possibilidade do homem entender-se enquanto ser e reconhecer-se como o sendo. Nisso consiste a condição *pré-ontológica* que lhe é característica. O *Dasein* geralmente já está em posse de seu entendimento mais próprio, ou, nele está a transitar ou em relação a ele se considera um fugitivo. No entanto, a clarificação desses instantes realizar-se-á apenas no processo do existir e a estrutura revelada nesse nos fornecerá seu aspecto existencial. Aspecto que, apesar de por em liberdade o horizonte do entender quem realmente se é, não exaure do ser seu sentido geral. Para isso é preciso algo mais, é necessário saber como cada estrutura existencial se relaciona enquanto subestruturas de uma estrutura maior, a existência. Saber como cada subestrutura se interliga decifra a constituição da existência e o seu sentido geral de ser, fugir desse modo de interpretar é engessar aquilo que deve ser vivido, móvel ou até mesmo indefinido. Tal estruturar é imanente à existência e cada momento é um momento original, de suma importância. Tal forma de entender mostra que o acesso ao ser ocorre de modo horizontal e não vertical. O *Dasein* transita por todos eles com a mesma intensidade e sempre tem como norte, subjacente a esses instantes, a intenção de reencontrar-se com seu ser ele mesmo. O reencontro para ser realizado exige antes uma detalhada análise da constituição da existência, a qual tem por função identificar os *modos-de-ser* a partir dos quais se acessa o entendimento do ser do *Dasein*. A *existenciariedade* (*Existenzialität*) por se constituir nessa *analítica ontológica* (*ontologische Analytik*) e, portanto, por ser responsável em determinar o *Dasein* na sua existência já resguarda em si a possibilidade de entendimento do sentido de ser em geral.

Como a existenciariedade nos mostra a maneira pela qual o ser do *Dasein* se estrutura, nada mais correto do que concebê-la como a doadora do sentido de ser em geral. A possibilidade do homem abrir-se para o entendimento original de seu ser si mesmo ou encobrir-se em relação a tal, tomando a si por aquilo que não é, ressalta a necessidade de que a existência do *Dasein* deva ser esmiuçada em vista de esclarecer como essas estruturas se correlacionam no existir. Não é de hoje que as ciências e as demais ontologias (antiga, medieval e moderna) dotaram o ser de caracteres estáticos, ou, até o encerraram em dualismos radicais incumbidos de fornecer plenas explanações acerca de seu sentido. Contudo, o que não se apercebe é que ambas tendências do conhecimento redizem a

existência do *Dasein* à existência de um objeto qualquer passível de ser localizado em um ponto tridimensional no espaço real e cuja vivência pode ser mensurada pelo tempo numericamente determinado. Destoar, errar na forma de caracterizar o ser por intermédio de uma estruturação não *conforme-ao-Dasein* é abordá-lo apenas no aspecto *ôntrico*. Essa ação é, na maioria das vezes, efetuada sem que dela se tenha noção e reside especialmente no ente, na medida em que é homem. Forma presente assumida pelo ente que de tão imperativa, a princípio, faz-nos recair no malogro de entendê-lo apenas por meio desse viés, deste modo de ser específico. Porém, não se atenta para o fato de que o modo de configuração vigente é apenas uma das possibilidades de determinar o ser no seu estruturar. Visto a possibilidade de poder entender-se de maneira imprópria, o *Dasein* deixa transparecer no panorama geral da *analítica-existenciária* outra primazia característica que lhe é intrínseca: sua precedência *ôntrico-ontológica*.

A fenomenologia é então o *modo-de-tratamento* da pergunta pelo sentido de ser, tal não dita procedimentos a serem seguidos para a realização da análise do ser, mas lança as bases para uma análise sem preconceitos e regras que o submetam. Ela é reconhecida como nova possibilidade de conhecimento que, sendo por excelência ontológica, amplia o entendimento para uma perspectiva do saber nunca dantes explorada. À fenomenologia é possível tender o todo da investigação sem dividi-lo, justamente, por sua capacidade de trabalhar com o *modo-de-vir-de-encontro*, a forma direta, do que vivenciamos. Entende o que é adquirido na própria atividade de aquisição, sem ter de discriminá-la em fases diferentes, limites confusos ou em princípios evidentes. A forma fenomenológica de se conceber o fenômeno é o que orienta toda a pesquisa da fenomenologia. Essa significação se pauta sobre aquilo que na maioria das vezes não se manifesta de imediato, o que será de grande utilidade para clarificar o sentido da questão sobre o ser. Ao se debruçar sobre o que está escondido a fenomenologia tem o poder de trazer à tona tudo aquilo que a respeito do ser fora esquecido e, com isso, faz desvelar o que em relação ao seu sentido desconsiderávamos. Essa forma de construir o sentido do ser através daquilo que se desvela no homem somente é possível com base no novo horizonte interpretativo que se abre pela utilização da fenomenologia. Apenas a analítica existenciária do *Dasein* conseguirá ser o instrumento por meio do qual as mais variadas formas de eclosão serão captadas como apontamentos do aspecto ontológico do ser.

Portanto, ainda que a fenomenologia pretenda ser um instrumento, o método da ontologia exige, contudo, que ela necessite antes que se parta do aparecer do ente privilegiado (o *Dasein*) que servirá de apoio para o posterior surgimento da análise fenomenológica de seu ser. As estruturas desse ente serão analisadas para que se descubra o horizonte em que se afirma a questão do sentido do ser em geral.

Objetivar o ato perceptivo reside na dificuldade em extraír das sensações as vivências inauditas do *descobrimento* e em transpô-las para o *discurso* instituído do *fazer-ver*, através da fala, o que sempre estava velado nas atitudes cotidianas do *Dasein*. A fenomenologia tem por tema o seguinte pensamento: fazer revelar o *ser do ente*, nunca antes mostrado e apenas pressuposto, mesmo que para tanto seja preciso partir daquilo que lhe encobre. O próprio ser como fenômeno no sentido fenomenológico envolve em si os novos horizontes da fenomenologia. Ontologia, em sentido geral, segundo Heidegger, "é possível como fenomenologia", pois, por excelência, somente ao fenômeno também põe o que se mostra velado.

É, por isso, que o método fenomenológico que se aplica ao fenômeno no sentido fenomenológico, justamente, consiste em mostrar aquilo que, em seu próprio ato de manifestação, se vela. O que ele com isso quer transmitir é o que a autocrítica trabalhada pela fenomenologia constitui na analítica existenciária do *Dasein*, que por meio da hermenêutica realiza a interpretação da existência. A fenomenologia hermenêutica estabelece, portanto, a *veritas transcendentalis*, o horizonte de abertura que expressa a concretude do *Dasein*, que permite a interrogação pelo sentido, pela verdade do ser si mesmo. O fenômeno no sentido fenomenológico se instaura numa nova relação entre ser e homem, em que o ser não se diferencia de na sua manifestação. A verdade transcendental mergulha agora na verdade fenomenológica enquanto ontológica. É apenas transfigurado nesse entender que poderemos conceber o sentido fenomenológico de fenômeno atrelado ao exercício hermenêutico do *Dasein*.

O todo dessa estrutura tem como um dos modos-de-ser o *seu ser em um mundo* que se dá no existir do *Dasein* junto ao mundo e na relação que esse estabelece com os instrumentos que nele se encontram possibilitando, portanto, o fenômeno do mundo. Uma vez que o *Dasein* descobre o ser como existente em um mundo, ou, em um contexto específico, nada mais lógico do que conceber o entendimento originário que lhe é característico, integrada a um entendimento de mundo. Uma das maneiras de entender o

mundo, a de Descartes, vigorou por muitas décadas com a prerrogativa de que o mundo pode ser definido, propriamente dito, a partir de sua substância corporal, ou melhor, do fato de tal possuir extensão e, por conseguinte, comprimento, largura e profundidade. Nessa perspectiva o mundo é conhecido enquanto tal através do atributo da extensão, o qual caracteriza-o como algo corpóreo. Essa forma de caracterização concede ao mundo o status de *res corporea*, ou seja, aquilo que mesmo possuindo uma multiplicidade de configurações ainda assim permanece constante. Compreende-se então que a discussão sobre o pensamento de Descartes por Heidegger se apoia pouco sobre o mundo (já que o mundo em sua especificidade está na perspectivaposta por segundo Descartes), ela se apoia sobretudo sobre a concepção cartesiana do ser. Concepção tal que inibe Descartes de colocar em questão o problema do mundo e de o resolver.

A definição do corpo pela simples extensão é subentendida por uma idéia determinada de ser. O ser é a substancialidade, ou seja, para Descartes aquilo que para ser não necessita de outro ente. Descartes não elucida o sentido de caracterizar o ser pela ideia de substancialidade. Esta esquia equivale à recusa de elaborar uma ontologia fundamental, ou seja, uma teoria explícita das significações múltiplas do ser. Essa forma ôntica de entender o ser que substitui a maneira ontológica de concebê-lo faz parecer que o ser não é algo que nos afete ou que até mesmo possa ser constatado pelos sentidos na experiência. A significação ôntico-ontológica concedida a substância pelas demais teorias filosóficas tradicionais, inclusive a cartesiana, mostra segundo Heidegger, o quanto distante estão os filósofos da problemática do ser. Desse modo, quando Descartes afirma ser o mundo uma *res corporea e extensa*, para Heidegger, nunca se sabe com certeza se ele está se referindo ao seu aspecto ôntico ou ontológico.

A tentativa de anular, passar por cima dessa perspectiva mundana do mundo prova como que entender o mundo apenas como uma espécie de ideia de substancialidade passível de definição, ao invés de esclarecer, obscurece e confunde ainda mais o entendimento do mundo. Desconsiderar o fator de que a determinação de um ente subsistente, como a extensão, dependa diretamente do uso de um instrumento que possa ser utilizável no interior do mundo é ignorar a maneira primeira como os entes do mundo se anunciam para nós nas ocupações diárias. O conhecer matemático opera através de uma metodologia que tem por meta detectar princípios e conceitos que sejam firmes o bastante para não sofrerem nenhuma espécie de modificação. Ou seja, o modo de pensar

matemático quer sempre encontrar noções perpétuas que demonstrem dedutivamente aquilo que não se transforma em algo alheio com o passar do tempo. Em outras palavras, a subsistência contínua e idêntica ou o *remanescente perpétuo* que pode ser acessado pela matemática é que representa o ser do ente a respeito do qual queremos conhecer, do mundo. Para o universo matemático nisso consiste o sentido de ser próprio ao mundo, com a extensão o que se consegue apresentar é aquilo que sempre o mundo será mesmo que sua aparência venha a se transfigurar. Descartes não leva em conta esse modo-de-ser primeiro apresentado pelo ente do interior-do-mundo. Ele não se interessa pela utilizabilidade que esse ente pode oferecer ao sujeito.

A impossibilidade de lidar com o ente do mundo através das percepções impede que o modo-de-ser próprio da percepção se revele. Decidir colocar a ideia de ser no subsistente, além de igualar o modo de ser do mundo ao dos entes que compõe seu interior, torna-nos incapazes de perceber que os comportamentos do Dasein indicam uma abertura ontológica para o entendimento do ser. Isso acontece, pois, para Descartes o ser do "Dasein" é concebido ao modo da *res extensa*, isto é, como algo que sempre remanesce o mesmo. Esse algo na linguagem cartesiana denomina-se substância. Essa essência que permanece idêntica a si sob a multiplicidade dos acidentes ou das mudanças faz o indivíduo esquecer que ela é apenas um dos momentos estruturais que constitui o ser-no-mundo, um de seus modos de comportar, o que, por conseguinte, enriquece a investigação que tem por objetivo reconhecer em qual caráter do Dasein se funda qualquer tipo de percepção sensível ou intelectual. Dessa forma, a ontologia do mundo se encontra submetida a uma ontologia específica que tenha como objeto de análise um só ente do-interior-do-mundo, isso, consequentemente, impede que se veja por completo não só o fenômeno do mundo, mas também a expectativa de se ter uma abertura para o entendimento ontológico originário que no qual o *Dasein* se libera para o conhecimento.

Na interpretação hermenêutica de Heidegger, Descartes consolidou que o ser primário do ente pôde ser descoberto por seu aspecto ôntico, embora não tenha atingido de fato o ser da substância. O que Heidegger revela é que para além do entendimento teórico dos objetos há também um entendimento que guiado por aquilo que é empregável ou utilizável. Tentar enquadrar o mundo em definições para melhor concebê-lo seria tolher do Dasein a própria maneira como aquele lhe é revelado enquanto fenômeno. Denominá-lo de natureza em nada facilita o acesso ao fenômeno em sua originalidade, pelo contrário, o

afasta cada vez mais do entendimento do Dasein, na medida em que tenta remover do ambiente em que ele vive o caráter da surpresa. A eliminação do fator surpreendente apresentado pela estrutura mundo ocorre em virtude de transportá-lo para uma configuração exata (matemática), acessível à compreensão de todos os homens e que, vinculada à extensão, seja passível de conceitualização.

CAPÍTULO 1

1 O ESCLARECIMENTO DA QUESTÃO PELO SENTIDO DO SER

1.1 SER: A INTERROGAÇÃO CONTÍNUA

É impressionante como salta aos olhos dos homens a dificuldade em responder a seguinte indagação: Que é ser? Incontáveis foram as tentativas de interpretações lançadas sobre essa temática, porém, ainda em meados do século XX remanesce a dúvida: De fato, se conseguiu, de algum modo, encontrar a solução para tal questão? Na História da Filosofia, pode-se notar que tal pergunta foi posta de lado ao ser instituído sobre ela o dogma de que tanto o ser quanto o seu sentido¹ são conceitos por nós já entendidos e quando usados na linguagem deixam evidente o que com eles se quer significar. Como mostra a passagem seguinte: "Diz-se: ser é o conceito mais universal e mais vazio e, como tal, resiste a toda tentativa de definição [...] não requer também definição, pois cada um de nós o emprega constantemente e cada vez já entende o que visa com ele."²"

Os preconceitos que com essa máxima recaem sobre a pergunta a respeito do ser e de seu sentido perduram por séculos e tornam a questão limitada, ao se levar em consideração apenas o ente³. Afinal, toda reivindicação ontológica requer sua confirmação *ôntrica (Ontisch)*. O que, por conseguinte, retira dos seus fenômenos aquilo que os possibilita reconhecê-lo na sua originalidade. A ontologia fundamental, referente à análise do ser do homem e do ser em geral (ele mesmo), só é possível enquanto análise da

¹ A pergunta pelo ser é uma questão feita pela maioria dos pensadores e tem guiado a maioria de suas pesquisas filosóficas, inclusive a de Heidegger, como se torna evidente na seguinte passagem: "What can probably be claimed with more justification is that for most great minds there has been one question that guided their thinking or research. This certainly applies to Martin Heidegger, and the question that fascinated him throughout his long philosophic life can be stated simply: what is the meaning of being." (GUIGNON, 2006, p. 42.) Tradução: "O que pode provavelmente ser reivindicado com mais justificação é que para a maioria dos grandes pensadores tiveram uma questão que guiou seus pensamentos ou pesquisas. Isto certamente se aplica a Martin Heidegger e a questão que o fascinou ao longo de sua vida filosófica pode ser simplesmente estabelecida assim: qual é o sentido do ser."

² HEIDEGGER, 2012, p. 33

³"Contre cette entente de l'ontologie, Heidegger prévient son lecteur que les mots <<ontologie fondamentale>> donnent à croire que cette pensée qui vise la vérité de l'Être et non pas, comme toutes les ontologies, la vérité de l'étant, est une sorte d'ontologie, alors qu'elle a abandonné dès le début le domaine de l'ontologie au sens classique." (HUNEMAN; KULICH, 1997, p. 50) Tradução: "Contra esse entendimento da ontologia, Heidegger previne seu leitor que as palavras "ontologia fundamental" levem a crer que este pensamento que visa a verdade sobre o Ser e não, como todas as ontologias, a verdade do ente, é um tipo de ontologia que abandonou desde o início o domínio da ontologia no sentido clássico."

existência. Dessa forma, a ontologia proposta por Heidegger não se confunde com o seu conceito tradicional, que a concebe enquanto ciência universal (ciência das determinações mais gerais e a priori daquilo que é). Sua principal característica será distinguir a diferença entre ser e ente. A importância em saber essa diferença se encontra no fato de que será a partir dela que poderemos aceder ao ser e dizermos alguma coisa a respeito dele. Apenas ao homem é possível saber isso, pois ele é o único capaz de entender seu ser (precedência ontológica).

Ora, muita das vezes, os homens se valem da opinião de que é desnecessário discursar acerca de quem se é, justamente, devido à impossibilidade de definição que o próprio ser resguarda em si e, simplesmente, porque se comete o hábito de solucionar o questionamento como auxílio de um argumento tautológico: "Eu sou eu"⁴. De antemão, os indivíduos já pensam estar em plena posse do conhecimento de si mesmos e, a partir disso, deduzem saber por completo o sentido da existência, que se encontra encoberto e inexorável às suas variadas maneiras de ser. Ao se falar do ente automaticamente se pressupõe que estejamos também em posse do conhecimento do ser. O intuito principal da ontologia é conhecer o ente enquanto ente, isto é, é descobrir e conhecer o ser ele mesmo⁵. No entanto, por considerarmos que o entendimento do ser de tal ente já seja por nós totalmente entendido, muita das vezes, em virtude de possuirmos esse entendimento pré-ontológico, geralmente passamos por cima da concepção do ser e, por conseguinte, esquecemos de percebê-lo em meio as investigações ontológicas que realizamos a seu respeito. Em razão de ocuparmo-nos muito mais com a consideração das coisas do mundo, do homem, dos lugares e etc, deixamos de lado o interesse pela análise do ser que os constitui em proveito do ente que o encobre.

⁴ A respeito do assunto afirma Heidegger: " "Ser" é um conceito indefinível. É o que se infere de sua suprema universalidade. E, com razão - se *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. De fato, "ser" não pode ser concebido como ente; *enti non additur aliqua natura*: não se pode determinar o "ser" atribuindo-se-lhe ente. O ser não pode ser derivado por definição de conceitos superiores e não pode ser exibido por conceitos inferiores. Mas disso se segue que "ser" já não pode oferecer problema algum? De modo nenhum, e só pode se seguir que "ser" não é algo assim como um ente. De onde resulta que o modo de determinar o ente, que se justifica dentro de certos limites - a "definição" da lógica tradicional, cujos fundamentos estão eles mesmos na ontologia antiga -, não se pode aplicar ao ser." (HEIDEGGER, 2012, pp.37-39)

Continua ainda Heidegger: "O "ser" é o conceito que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo. Em todo conhecer, em todo enunciar, em cada comportamento em relação a ente, em cada comportar-se-em-relação-a-si-mesmo se faz uso de "ser" e a expressão é aí entendida "sem mais nada". Cada um de nós entende "o céu é azul"; "eu sou alegre" etc. Mas essa mediana possibilidade de entender demonstra somente falta de entendimento. Ela deixa manifesto que em cada comportamento ou em cada ser em relação ao ente como ente reside *a priori* um enigma." (Ibidem, p. 39)

⁵ HUNEMAN; KULICH, 1997

Mas, eis que se instala aí um paradoxo. Como se toma por compreendido ou entendido o ser de algo, sem que seja possível vinculá-lo à linguagem articulada capaz de expressá-lo? A complexidade de responder a pergunta pelo ser e seu sentido decorre também de um terceiro preconceito incidente sobre a temática:

1. O "ser" é o conceito "mais universal" [...] "Ser" não delimita a região suprema do ente, na medida em que o ente é conceitualmente articulado segundo gênero e espécie [...] A "universalidade" do ser *"ultrapassa"* toda universalidade genérica. "Ser", segundo a designação da ontologia medieval, é um "transcendente". A unidade desse transcendentalmente "universal", por oposição à multiplicidade dos conceitos-de-coisa que são os conceitos supremos de gênero [...]⁶

Ser não é passível de delimitação em categorias ou conceitos genéricos que, por sua vez, o reduzam a características essenciais que possam determinar, a seu respeito, uma região específica de conhecimento. Ser não é ser de um vegetal específico, ser de um animal determinado, ser de um mineral particular ou de qualquer classificação semelhante. Ao mesmo tempo em que este se remete a todos aqueles corpos animados e inanimados acima mencionados, não obstante, está para além destes, não dando margem assim, para ser referido como pertence exclusivo de uma espécie. Sua universalidade deveras abrangente jamais poderá ser confundida como substrato subsistente, no qual se sobrepõem determinações gerais igualmente reconhecíveis e destacáveis nos demais organismos existentes no mundo⁷. Ser ultrapassa os ingênuos dados da experiência imediata e a mera abstração de categorias essenciais que são retiradas do relacionar com as percepções da experiência. Esse meio de abordagem concebe o ser não por si mesmo mas, sim, como ente.

O ente é o anunciado nos fenômenos da vida cotidiana, as impressões de um mundo real com o qual nos deparamos todos os dias, possível de ser captado pelos sentidos e confinado em ideia representativa, detentora de características fundamentais e gerais aplicáveis a todos os espécies, criadoras de noções. Contudo, ele não denota uma exclusão do ser, ao contrário, é o modo de ser mais usual no qual o ser se apresenta, aquilo com o qual nos confrontamos ao nos interrogarmos sobre o que o ser de fato é. Por isso, constitui na maneira de ser que, por excelência, dá abertura para a definição. O homem e as coisas

⁶ HEIDEGGER, 2012, p. 35

⁷ Ibide m, p. 37.

do mundo, no caso, seria esse ente imbuído de uma aparência particular e situado em lugar determinado no espaço geométrico.

A dificuldade em reconhecer o que seja o ser, devido aos constantes preconceitos ora lançados contra a questão, ao invés de esmorecer as indagações filosóficas na busca por uma resposta em relação ao seu sentido, faz o contrário, reforça a necessidade dessa pergunta. Para Heidegger, aceitar o fato de que o ser deva ser compreendido como "*o-poder-ser-entendido-por-si-mesmo*"⁸ (*selbstverständliche*) denota insegurança acerca daquilo sobre o que se discute e, portanto, tal modo de proceder manifesta apenas o caráter dúvida do assunto. Diante disso, afirma Heidegger:

Mas a consideração dos preconceitos ao mesmo tempo pôs em claro que à pergunta pelo ser não falta unicamente uma resposta, mas que até a própria pergunta é obscura e não tem direção. Por isso, repetir a questão-do-ser significa elaborar de modo suficiente e de uma vez por todas o que é preciso para fazer a pergunta.⁹

Talvez o obstáculo para fornecer a resolução consistente para a pergunta pelo ser e seu sentido não esteja apenas em desfazer os preconceitos a ela adjacentes, os quais, por sua vez, reafirmam cada vez mais a necessidade de uma resposta evidente mas, sim, em realizar de forma não estruturada a pergunta exata que se quer externalizar. Dar uma orientação correta a essa pergunta é adentrar na visualização da própria estrutura do ser e nela distinguir o que de fato deve ser alvo de seu questionário. Somente reanalizando a questão é que nos será posto à mostra a autêntica possibilidade de aproximação da interpretação originária a respeito do ser.

⁸ HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo/Martin Heidegger**; tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. - Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, 1199p.

⁹ HEIDEGGER, 2012, p. 39

1.2 CONSTRUÇÃO DA PERGUNTA PELO SER: A TRANSPARÊNCIA DE SEUS MOMENTOS ESTRUTURAIS.

O bom perguntar se inicia, na maioria das vezes, quando o sujeito indagador consegue dispor com destreza, os elementos componentes da pergunta que deseja fazer, isto é, tem clareza na exposição da sua questão. Mas, perguntar não é simplesmente um ato vago destituído de uma intenção ulterior. Perguntar é já direcionar, de algum modo, a resposta a que se quer chegar. Assim afirma Heidegger: "Todo perguntar é um buscar. Toda busca tem sua direção prévia a partir do buscado"¹⁰. Por isso, esse ato representa tarefa árdua de ser realizada, pois exige do homem que o faz uma investigação que tenha, previamente estabelecido, a possibilidade de responder aquilo que se deseja buscar conhecer. Não há como nos perguntarmos por algo sem que saibamos *aquilo de que se perguntar (Gefragtes)*¹¹. Perscrutar a respeito do ser e de seu sentido não é apenas questionar de forma displicente e sem critério, como se faz usualmente em relação a um assunto qualquer da rotina humana. Mesmo na vida diária sobejam os exemplos correspondentes a esse modo de agir. Geralmente, no cotidiano somos assolados na convivência por perguntas repetitivas e indiferentes como: Como vai você hoje? Ou, está tudo bem com você? Está calor hoje, não? Na maioria dos casos, o que se quer transmitir com essas perguntas é apenas o estabelecimento de comunicação, de aproximação ou de educação no tratamento de algumas pessoas para com as outras. Todos as pessoas disso têm consciência. Não se espera obter como resposta a tais perguntas coisas do gênero: Não vou nada bem hoje, será que você poderia ajudar-me, ou, você está errado, o tempo hoje não está nada quente. Esse modo de perguntar é vago e não assinala distintamente o que alcançar. No entanto, no momento em que se questiona sobre o que seja o ser força-se, por sua vez, o homem a entender¹² a construção do próprio entendimento referente à estrutura que lhe afirma o fato de ser. Saber como equilibrar esse entender é fundamental, pois é decifrar-lhe o sentido. É desvendar no ente (no homem) o ser.

¹⁰ HEIDEGGER, 2012, p. 41

¹¹ Ibide m, p. 41.

¹² O verbo "*Vernstehen*" do alemão, segundo a tradução de Fausto Castilho, tem como significado correlato o verbo "entender" no português. Esse modo de traduzir o verbo remonta a uma ação sutil da mente, seria um despertar da mente para analisar o sentido da existência do Dasein. Um toque da mente para a maneira do ser se estruturar. Em contrapartida, a maneira francesa de traduzí-lo como "compreensão" faz menção a uma significação muito mais abrangente, capaz de abranger uma totalidade de entendimentos.

Ora, mas o que será que nós tanto desejamos compreender com essa pergunta? A tentativa de buscar entender a partir de si a estrutura que nos faz ser. Devido a esse fato é forçoso admitir a necessidade de atentarmo-nos tanto para questão. Afirma Heidegger:

"O perguntar como perguntar por... tem seu *aquilo de que se pergunta*. Todo perguntar por... é, de algum modo, um perguntar a... Afora aquilo de que se pergunta, ao perguntar pertence um *aquilo a que se pergunta*. Na investigação, isto é, na pergunta especificamente teórica, *aquilo de que se pergunta* deve ser determinado e conceituado. Em aquilo de que se pergunta reside, poís, como aquilo para que propriamente se tende, *aquilo que se pergunta*, no qual o perguntar atinge sua meta. Enquanto comportamento de um ente, do perguntante, o perguntar tem um caráter próprio de ser."¹³

Ao perguntarmo-nos pelo ser, consequentemente, se está a perguntar ao ente o que ele é, não obstante, o ente é parte constituinte dessa indagação e serve na interrogação como âncora a partir da qual o ser é apresentado. É fundamental ao homem a pergunta pelo seu ser e, por isso, ele representa o ponto de partida da investigação. Apenas assim, é que poder-se-á clarificar os estágios de entendimento da *questão-do-ser*¹⁴ (*Seinfrage*), na medida em que o ente torna transparente para si mesmo as etapas a respeito do seu próprio perguntar. O ser de início está ao alcance do seu entendimento *mediano*¹⁵ (*durchschnittliche*) que, em outras palavras, nada mais é do que o *entendimento-do-ser*¹⁶ (*Seinverständnis*) vigente que se mostra no presente, mas que, de forma alguma, é o suficiente para dar conta da problemática do ser na vida cotidiana. Isso sugere que é da existência humana que retiramos todos os nossos ensinamentos a respeito dos outros seres, o homem deve ser pensado a partir de sua maneira de existir e não determinado como sujeito, consciência ou presença. O ser do cotidiano que está sempre envolto de atividades que o ocupam e que o preocupam. Nesse estágio de concepção é que se canaliza a resposta, tanto para o sentido do ser quanto para sua possível exposição.

A *analítica existenciária* (*existenzial Analytik*) parte do cotidiano, pois o cotidiano é como o ser se encontra de repente e no mais frequentemente imergido. Gelven assere que o Dasein toma consciência de sua existência a partir da análise existenciária, por isso é tão importante saber a ordem da série de existenciários a serem verificados pela

¹³ HEIDEGGER, 2012, p. 41

¹⁴ Ibidem, loc. Cit.

¹⁵ Ibidem, loc. Cit.

¹⁶ Ibidem, loc. Cit.

investigação¹⁷. O primeiro estágio dessa série corresponde ao ser-no-mundo que, em outras palavras, significa o simples fato de que eu encontro a mim já existente em um mundo. Logo, aqui o mundo recebe o significado de ser o "em que" o Dasein é. Nós já nos encontramos nela incitados pelos outros ao nosso redor a existir como se comumente existe. O conceito do cotidianidade significa o ser de todos os dias. No cotidiano o ente se ocupa das coisas do mundo: faz comércio, conduz veículos, faz esportes, visita lugares turísticos, administra os recursos humanos como outros estoques de bens. O homem tem aliás a tendência de entender a si mesmo como uma coisa do mundo e assim de mal conhecer a diferença absoluta que separa a presença da coisa e a sua existência. Esta tendência da vida cotidiana torna-se a razão das formulações filosóficas tradicionais a propósito do homem, ao menos, não reconhecem a especificidade de sua maneira de ser¹⁸. O interessante é notar que analisar a estrutura da existência a partir da cotidianidade mediana é analisar um modo existencial totalmente indiferenciado e não concretizado pelos mais variados estudos filosóficos que levaram em consideração a questão da própria existência. Isso é algo inteiramente novo que Heidegger introduz com a sua filosofia.

O mero fato de não se poder delinear com clareza o sentido originário do ser, não é devido à impossibilidade de conceber tal conhecimento. Sua apreensão e, consequentemente, entendimento de início se dá de maneira camouflada e obscura. Geralmente, costuma-se tomar o ser do ente pelo ente ele mesmo e isso configura a armadilha mais corriqueira em que recaem as investigações filosóficas (ontológicas) da tradição. O ser não se reveste por um invólucro determinado e se faz deixar descobrir tão facilmente. Sobre esse assunto conceitua Heidegger: "O ser do ente não "é" ele mesmo um ente."¹⁹" Tanto *aquilo de que se pergunta* (*Gefragtes*), isto é, o ser que libera o ente para a pergunta a respeito de seu próprio entendimento, quanto *aquilo que se pergunta* (*Erfragte*), ou seja, o sentido do ser exigem um mostrar-se que lhe seja peculiar e autêntico. No entanto, para se mostrarem, devem necessariamente se apoiar no ente, pois através da vida concreta que por seu intermédio se realiza (em cada ato, vontade, discurso, comportamento, sentimento e etc.) é que ter-se-á a abertura do horizonte para a pesquisa do ser. Eis o que Heidegger comenta: "Na medida em que o ser constitui o perguntando - e ser

¹⁷ GELVEN, 1970, p. 52.

¹⁸ HUNEMAN, P.; KULICH, E., 1997.

¹⁹ HEIDEGGER, 2012, p. 43.

significa ser de ente - resulta que *aquilo a que se pergunta* [o perguntável] na questão-do-ser é o ente ele mesmo.²⁰"

Se o *perguntando* (*Gefragtes*) está vinculado ao *perguntável* (*Befragtes*), logo a *questão-do-ser* se põe a partir do ente (ele é interrogado a respeito de seu ser). Mas o que venha a ser esse ente? E qual o modo de acesso mais correto para, a partir dele, podermos descobrir o ser? Ele nada mais representa do que isso que nós somos, a estrutura física, biológica e psíquica etc. que se faz presente, seja qual for o domínio em que se encontra o corpo ambulante; nós que todo dia sentimos, pensamos, desejamos e submetemo-nos às mais variadas atividades ocupacionais na vida concreta. Isso é ente. O modo de acesso mais adequado para nele (no ente) explicitar o ser reside em cada ação que esse efetua em seu viver: o mero perguntar por quem se é, o simples calar-se, o ordinário deixar levar-se ou ser afetado por um sentimento, a oportunidade de escolher, criar conceitos e dispor-se para o entendimento de si mesmo são todos eles modos de ser de uma determinada existência que nos conduzem às aberturas de entendimento do ser e de seu sentido. Por esse motivo "elaborar a questão-do-ser significa tornar transparente um ente - o *perguntante* (*Frager*) - em seu ser.²¹" Perguntar por si ou pelo seu ser originário é já propriedade do ser e apenas o ente que resguarda em si essa possibilidade está hábil para descobrir-se. Acerca do tema declara Heidegger: "Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*.²²"

Dasein, portanto, será como denominaremos o perguntante no que se refere à questão-do-ser. É ele o encarregado de elaborar uma resposta para seu ser. Apenas *àquele que pergunta*²³ (*Frager*) é concedido a possibilidade de se colocar de fora de sua própria ocorrência no mundo e assim observar a si mesmo. Gelven diz ser característico ao *Dasein* considerar sua própria ocorrência já próprio acontecimento, nisso consiste sua essência. No entanto, soa um tanto quanto redundante aduzir que para se perguntar sobre o ser deve-se, primeiro, partir do ente que já está determinado nesse ser. A forma prévia que concebemos o ser, isto é, no seu *modo-de-ser mediano e cotidiano* não configura nenhum tipo de atraso na investigação, ele é apenas o primeiro e mais frequente modo como o *Dasein* se encontra

²⁰ HEIDEGGER, 2012, p.45.

²¹ Ibidem, pp. 45-47.

²² Ibidem, 2012, p.47

²³ Isto é, ao *Dasein*.

no seu ser; nele o ser é tomado como conceito subentendido, o qual, apesar de estabelecer o horizonte, onde se reúnem a gama de interpretações decorrentes dos mais variados modos-de-ser existentes, ainda assim, é tomado como mera estrutura secundária passível de ser apenas pressuposta²⁴. Ao perguntante, portanto, cabe a função de questionar a respeito de si mesmo (*de seu perguntando - aquilo de que se pergunta*) e o ponto de partida para o retirar dessa aflição se encontra pela configuração presente do *Dasein*, isto é, no homem inserido na rotina do *ser do cotidiano*. O fato de que a existência seja a essência do *Dasein* nos faz perceber o que representa a ontologia fundamental, tal disciplina permite que ele reflita acerca de si mesmo sem ser necessário definir o que se é. Por outro lado, Heidegger se afasta também da tendência existencialista que tenta ver o homem como ele é. Eis o que comenta Heidegger: "Essa vista dirigida ao ser provém do mediano entendimento-do-ser em que já nos movemos sempre e que pertence afinal à constituição essencial do *Dasein* ele mesmo."²⁵ A pergunta pelo sentido da existência é algo particular ao *Dasein*, os caminhos e as dimensões presentes nela é de interesse nosso. Essa é a razão que conduz a afirmação de que o termo *Dasein* não designa um gênero de coisa, a significação que ele carrega diz respeito a um ser que todos nós já tínhamos de ser, querendo ou não. O *Dasein* é algo sempre "meu" ou "teu" e não descreve assim uma quíldade universal aos homens²⁶.

A estrutura original da existência é uma implicação absolutamente inabalável de que o ser do *Dasein* se configura naquilo que ele tem de assumir no seu existir, devido a isso não podemos confundi-lo com o homem, pois tal termo designa-o enquanto gênero e apaga, por conseguinte, o caráter próprio constitutivo do *Dasein* de ser sempre esta unidade vivente pela primeira pessoa. A existência autêntica do *Dasein* apropriou-se de seu ser de *Dasein*. Enquanto poder ser essa unidade vivente têm diversas possibilidades a partir das quais pode existir, cada uma delas configura o que ele é de tal ou tal maneira. Basta para isso escolher. Isso significa que as vidas humanas, ao contrário daquelas dos outros criaturas, são capazes de manifestar individualidade. Enquanto cadeiras e mesas possuem apenas propriedades e essências, o *Dasein* contém apenas possibilidades e é isso que o permite se entender o que se é. A análise do caráter do ser do *Dasein* é algo que diz respeito apenas a essa entidade. A continuidade de sua vida e a forma que a vida assume o

²⁴ GELVEN, 1970.

²⁵ HEIDEGGER, 2012, p. 49.

²⁶ HUNEMAN; KULICH, 1997

confrontam com perguntas com as quais ele deve achar as respostas que então vive. O ser que será analisado pelo Dasein será sempre o seu. Qualquer entidade que escolha viver de uma forma particular faz essa possibilidade existencial por conta própria - esse modo de ser se torna o seu modo de ser, essa possibilidade torna-se sua própria atualidade *existencial* (*Existenzial*)²⁷. Logo, a questão da *existência* (*Existenz*) não é uma ação artificial do Dasein, mas consiste no seu ato mais genuíno, o de entender a partir de si mesmo.

Desde o nascimento até a morte temos atividades diversas de convivência com os outros mesmo que sintamos alheios em relação a tudo isso. Isso se configura em uma estrutura *existenciária* (*Existenziell*)²⁸. Como o Dasein só pode entendido a partir da sua existência não poderemos entender seu ser por meio da disjunção clássica entre essência e existência. Ela pressupõe o termo essência como a ideia de uma coisa dotada de propriedades. O Dasein, contudo, não possui precisamente propriedades, a forma como se apresenta revela suas maneira de ser, suas atitudes. Por isso a ele é conferido as possibilidades de ser, isto é, tipos de existência, o a poder-ser uma coisa entre outras²⁹. O mais importante de tudo é lembrar que o termo existência adotado por Heidegger obtém um significado diferente em relação ao termo *existentia* utilizado pela tradição filosófica. Diz Gelven: "O significado tradicional de existência tem a implicação de alguma coisa ocorrente no universo, ou algo com o qual se encontra ou se depara no mundo"³⁰. O termo *Existenz* em Heidegger vêm do Latim *existere*, o qual, em sua raiz semântica significa uma "tomada de posição" em relação a vida. Todos sabemos dessa imediatez da existência, do enfadonho perdurar do real que, ora ocupa-nos de tarefas corriqueiras para gastar o tempo³¹, ora obriga-nos a lidar com os demais humanos. Apenas dessa forma é que conseguir-se-á acessar o mostrar-se originário do *Dasein*, a base estrutural a partir da instituição do seu ser. O próprio sentido do Dasein é naquele que pode refletir sobre sua existência. Isso significa que não posso pensar o Dasein exceto em termos de possíveis

²⁷ MULHALL, S. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and Being and Time: Second Edition*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2005, 73p.

²⁸ Comenta Gelven: "Like categories, the existentials are *a priori*, and further, like categories, the existentials are necessary ways in which the mind operates. [...] Since the existentials, unlike the categories, are applicable to the self and not to things outside the self, the procedure of analysis or methodology by which the existentials are made available for rational scrutiny must be the internal, self-reflective activity described as hermeneutic phenomenology." (GELVEN, 1970, p. 50)

²⁹ HUNEMAN; KULICH, 1997

³⁰ " The traditional meaning of existence has the implication of something occurring in the universe, or something one encounters or comes across in the world." (GELVEN, 1970, p. 45)

³¹ Não lidarmos com nós mesmos, com nosso si mesmo. (*Nota do autor*)

formas de existência. Essa ação "*retroativa e projetiva*"³² permite ao ser perguntar por si mesmo ainda que esteja sob a tutela do ente. A respeito disso afirma Heidegger que "[...] isso significa somente que o ente do caráter do *Dasein* tem uma relação com a questão-do-ser ela mesma - que talvez seja até mesmo assinalada.³³"

Não que devamos considerar o *Dasein* como o modo exemplar pelo qual pode-se conhecer a que se pergunta verdadeiramente o ente, nem ao menos supor que seja no ente a estrutura que, por excelência, antecipa o entendimento-do-ser. Mas, pelo contrário, o ente é o modo de acesso mais adequado através do qual entender é possível, ele não é uma representação abstrata da mente, mas sim aquilo que deixa ser afetado pelo perguntar de seu ser. Em relação a isso o *Dasein* não pode exercer nenhuma negação ou indiferença.

³² HEIDEGGER, 2012, p. 49.

³³ Ibidem, loc. Cit.

2 A SUPREMACIA ÔNTICA E ONTOLÓGICA DO SER.

2.1 ASPECTO ONTOLÓGICO: O DESFAZER-SE DA INGENUIDADE.

A singeleza em se tomar o ser pelo seu ente resulta de uma certa covardia do em entender a si mesmo. Diz Heidegger:

Toda ontologia, por mais rica e firmemente articulado que seja o sistema de categorias à sua disposição, no fundo permanece cega e desvia de sua intenção mais própria, se antes, não elucidou suficientemente o sentido de ser e não concebeu essa elucidação como sua tarefa-fundamental.³⁴

A ontologia durante muito tempo se valeu de determinações específicas para garantir uma definição resoluta do que seria o ser. Sempre tentando coisificá-lo, reifica-lo ou até mesmo naturalizá-lo, isto é, reduzi-lo a uma região delimitada que expresse um de seus aspectos, sejam eles históricos, sociais, biológicos, físicos e etc. Em outras palavras, sempre se tentou dissecar o ser como se esse fosse um objeto de estudo científico, porém, não dotado de existência, sendo assim, apenas o substrato sobre o qual se edificam e reconhecem qualidades, quantidades e relações, isto é, caracteres universais. Tal ação passou a ser usual na medida em que, aproximávamos da objetividade científica e nos afastávamos da busca pelo sentido do que somos. Apostamos todas as fichas em garantir setores do entendimento acerca do homem que nos expusessem *domínios-de-coisas*³⁵ (tão bem delineados que se deixavam ser facilmente teorizados). No entanto, cobríamos os olhos para o que sempre foi o fundamental. Sob as tematizações diversas reside a priori o domínio do ser que subsidia e condiciona as distorções interpretativas que lhe são impróprias. Impróprias porque o consolidam em algo alheio a si mesmo. Logo, o descortinar dessas impropriedades nos fornecerá a possibilidade de ver adiante o que delega ao ser a sua propriedade e, assim, permite a pesquisa científica acessar suas degradações (os modos de ser), que mostram-se na realidade efetiva. "O perguntar ontológico é, sem dúvida, mais originário do que o perguntar ôntico das ciências positivas. Ele permanece, todavia, ingênuo e não transparente, se suas pesquisas pelo ser do ente deixam de discutir o sentido de ser em geral."³⁶"

³⁴ HEIDEGGER, 2012, p.57.

³⁵ Ibidem, p. 51.

³⁶ Ibidem, p. 57.

Não é de hoje, que se pode observar constantes crises ou até mesmo quebras de paradigmas teóricos nas ciências, cujos termos eram antes de conhecimentos imutáveis. Mas a decadência que nelas se instaura decorre de uma fundamentação desestruturada. O perguntar que, na maioria das vezes, o cientista realiza não visa descobrir a origem das coisas que estão sendo interrogadas, pelo contrário, se detém apenas ao âmbito ôntico da investigação. Âmbito esse que se caracteriza pela capacidade de circunscrever no ente regiões específicas do conhecimento que apresentam-nos modos-de-ser distintos referentes ao *Dasein*. Os *conceitos-fundamentais*³⁷ derivados dos *domínios-de-coisas* contribuem para o entendimento do ser, mas de forma alguma têm a potência de encerrar seu sentido. Apesar de configurarem o início da análise, deixam a desejar no tocante ao questionar ontológico, o qual, por sua vez, deve ser efetuado antes de qualquer ação investigativa. É através da ontologia que se disponibiliza o fundamento a partir do qual as ciências podem operar. O erro da ciência está em pressupor a esfera do entendimento ontológico como já sendo um conhecimento adquirido, como por exemplo: geralmente, na biologia o homem é referido como um ser vivo bípede, racional, cordata, recoberto por um tecido epitelial complexo, constituído de uma estrutura óssea e muscular resistente, revestido internamente por órgãos diversos responsáveis, por sua vez, de funções distintas para a manutenção do organismo. Mas nunca lhe perguntam como o corpo vivo de seu ser existe. Em outras palavras, não se pergunta ao *Dasein* sua biologicidade, isto é, como o ente do ser estrutura e entende seu ser biológico na existência. Tal fato é evidente nas demais áreas científicas existentes, sejam elas exatas ou humanas. De nada adianta saber que o homem é um corpo vivo, ou, um agente histórico ou um conjunto de elementos químicos sem que antes se saiba o que é esse homem que tem por destino ser. Eis o que o excerto de Heidegger nos apresenta:

Assim, por exemplo, o filosoficamente primeiro não é uma teoria da formação-do-conceito no conhecimento histórico e não o é também a teoria da história como objeto de conhecimento histórico, mas a interpretação do ente propriamente histórico em sua historicidade.³⁸

³⁷ HEIDEGGER, 2012, p. 51.

³⁸ Ibidem, p. 55.

Antes de qualquer teorização científica acerca do ente, precede o entendimento fundamental do ser que o constitui. "O mundo da facticidade do ser-aí era, para Heidegger, a área em que se impunha o problema do ser se se quisesse fugir de um objetivismo ingênuo"³⁹. A facticidade faz com que o ser do Dasein não esteja constantemente à luz de uma transparência reflexiva e dar preferência a isso é lançar mão do aspecto ontológico da existência. Diante da ontologia toda ingenuidade científica de tomar o ser por conceitos objetivos que o reduzem a meras definições e objetos, se desfaz por completo. O véu de maia sobreposto em cada transfiguração (modos-de-ser) do Dasein deve ser rasgado em virtude de romper a superficialidade com que se concebe o ser.

³⁹ STEIN, 2004, p. 152

2.2 O ASPECTO ÔNTICO: A DESCOBERTA PRÉ-ONTOLÓGICA DO DASEIN E O ESTRUTURAR DA EXISTÊNCIA.

"O *Dasein* não é um ente que só sobrevenha entre outros entes. Ao contrário, ele é onticamente assinalado, pois para esse ente está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo."⁴⁰

A existência está sempre em jogo para o do Dasein e a intensificação do jogo incorre, seja voluntária ou involuntariamente, na apercepção da entendimento daquilo que nos torna seres autênticos, isto é, do que nos faz reconhecer a estrutura da originalidade do ser. Voluntário porque a posse desse entendimento já se encontra disponível no homem. É uma das estruturas constituintes do ser. Concordar que a essência do Dasein consiste em ele ter de poder ser suas possibilidades é dizer o mesmo que sua existência reside na sua própria essência⁴¹. Tomar a existência segundo o domínio do existencial recobre as principais estruturas da existência do Dasein. O Dasein se relaciona então a todo momento com seu ser: todo poder ser é uma maneira de ligar seu ser e de o determinar de tal ou qual maneira. O ente sempre terá de ser e, portanto, deve decidir viver suas possibilidades, de ser. Por isso, toda vez para esse ente está o seu próprio ser está em jogo.

Para tanto, basta que este esteja atento ao jogo da vida em todas as nuances e figurações que ela apresenta no tempo; no entanto, involuntário, porque o existir ao proporcionar a abertura originária da vida, acaba por engendrar naquele que a reconhece o medo capaz de fazer com que o próprio fuja daquilo que lhe é mais singular. O surpreendente é que mesmo a fuga sendo empreendida, tal fuga ainda pressupõe algo do qual se foge e, por isso, deixa remanescer em aberto no ser uma perspectiva incompreendida. A parcela incompreendida de uma das facetas da existência, vítima da fuga, em um momento ou outro, virá novamente à tona na medida em que o *Dasein* altera seus humores. Os quais rompem com a monotonia do cotidiano e nos concedem novas aberturas ontológicas. A tendência em abrir-se para entender quem se é consiste em uma ação exclusiva do *Dasein* e é o que o confere status especial em relação ao demais entes do interior do mundo. Ressalta ainda Mulhall que "Uma consideração da cotidianidade

⁴⁰ HEIDEGGER, 2012, P. 59.

⁴¹ HUNEMAN; KULICH, 1997

mediana do Dasein é utilizada para demonstrar que o ser do Dasein é ser-no-mundo, o qual é uma essência unitária ou holística fenomenal.⁴²"

Ele é, por exceléncia, o único hábil de entender na sua forma ôntica (ente) o seu expressar ontológico (ser). Em outras palavras, só nos entendemos como ser sendo homens e, por conseguinte, só sendo nos conheceremos enquanto ser. "[...] O entendimento-do-ser é ele mesmo uma determinidade-de-ser do Dasein"⁴³. Significa dizer que é intrínseco ao *Dasein* o ser-ontológico (*Ontologisch-sein*), o interagir com a abertura mais original de seu ser. Nisso consiste a condição pré-ontológica (*vorontologisches*) que lhe é característica. Frede assume a posição de que "O alvo da descrição fenomenológica de nossa cotidianidade de Heidegger é tornar explícito quais estruturas básicas assinala esse pré-entendimento. Se a chave para todo entendimento do ser repousa na abertura de mundo do Dasein, então uma análise do Dasein deve preceder a toda "ontologia fundamental"⁴⁴. A descoberta do ser que se é, ocorre somente sendo nele, sem que antes se faça necessário um estudo temático acerca do assunto. E a compreensão resultante dessa condição é a possibilidade do homem entender-se enquanto ser antes mesmo de reconhecer-se como o sendo. A noção *a priori* que obtemos do ser, de início, é apenas vivenciada e pressentida no silêncio da existência, mas ao tentarmos condensar tal situação em uma definição nos afastamos da esfera de seu entendimento. Assinalada característica que ressoa pelos modos de ser que o *Dasein* desempenha no estender-se do tempo. E na delonga dúvida do descobrir-se é que tecemos a teia da existência, o jogo sério do viver no mundo, que nos desperta sentimentos de estranheza, medo, angústia e contentamento. Jogo sublime que de tão radical e intenso se polariza em duas instâncias do entender, a abertura e o fechamento. Ernildo Stein acerca disso diz:

A análise do ser-aí como ser-no-mundo deveria mostrar como ele, em sua determinação ontológica, jamais se esgota na pura objetivação. O ser-aí já vem sempre envolto na autenticidade e inautenticidade, na verdade e na não-verdade, no velamento que acompanha todo o desvelamento.⁴⁵

⁴² "An account of Dasein's average everydayness is used to demonstrate that the Being of Dasein is Being-in-the-world, which is an essentially unitary or holistic phenomenon." (MULHALL, 2005, pp. 25-26)

⁴³ HEIDEGGER, 2012, p. 59.

⁴⁴"The aim of Heidegger's phenomenological description of our every dayness is to make explicit what basic structures underlie this preunderstanding. If the key to all understanding of being lies in Dasein's disclosedness of the world, then an analysis of Dasein must precede to all general "fundamental ontology". (GUIGNON, 2006, p. 55)

⁴⁵ STEIN, 2004, p. 153.

Heidegger, porém, não busca resolver em sua analítica existenciária a ambivalência do ser por adoção a esses dois polos do Dasein, sua tentativa maior é tentar mostrar que o sinal de que o esteja submetido a uma finitude se destaca ao ressaltar que a compreensão de seu sentido se encontra limitada à facticidade da existência. A finitude da compreensão do ser em que se movimenta o Dasein se revela precisamente no seu modo de acesso ao ser e no modo de acesso do ser a ele. No entendimento do ser prevalece o fechamento e é justamente esse próprio velamento que nos coloca na condição de finito. Mas, essa finitude do entendimento não quer dizer que haja uma impossibilidade do conhecimento do sentido do ser. A incapacidade de se alcançar por completo o conhecimento do ser na sua totalidade deixa claro que é por essa razão que o ser deva ser analisado por nós. "O *Dasein* sempre se entende a si mesmo, a partir de sua existência, a saber, a partir de sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser si mesmo.⁴⁶" O fato do Dasein ora abrir-se, ora fechar-se para o entendimento de seu ser original incita-o, de algum modo, a querer conhecê-lo.

Decisão é atitude esperada do *Dasein*, decidir entre a possibilidade de abrir-se para o seu conhecimento e a oportunidade de trancar-se nos calabouços da indiferença em relação a qualquer chance de reconhecimento, decidir entre *ser-no-mundo* e *ser-do-mundo*, decidir estar estranho ou ser complacente ao cotidiano, escolher ser verdadeiro ou encobrir-se, optar por querer viver ou morrer para si mesmo, enfim, decidir entre se achar e perder-se. Tais atividades ainda que sejam escolhas distintas confluem a um mesmo caminho: o entendimento de si mesmo por parte do *Dasein*. Embora, em certas circunstâncias, esse entendimento autêntica de si lhe seja velado, de forma alguma o entendimento originário do ser é descartado; mas sim, se encontra subjacente a quaisquer estruturas da existência. O *Dasein* geralmente já está em posse de seu entendimento mais próprio, ou, nele está a transitar ou em relação a ele se considera um fugitivo. No entanto, a clarificação desses instantes realizar-se-á apenas no processo do existir e a estrutura revelada nesse nos fornecerá seu aspecto existencial. Aspecto que apesar de pôr em liberdade o horizonte do entender quem realmente se é não exaure do ser seu sentido geral. Para isso é preciso algo mais, é necessário saber como cada estrutura existencial se

⁴⁶ HEIDEGGER, 2012, p. 61.

relaciona enquanto subestruturas de uma estrutura maior, a da existência no seu fato. Adverte Heidegger:

Damos o nome de *existenciariedade* à conexão dessas estruturas. Sua analítica não tem o caráter de um entendimento existencial, mas *existenciário*. A tarefa de uma analítica existenciária do *Dasein* quanto a sua possibilidade e a sua necessidade já está prefigurada na constituição ôntica do *Dasein*.⁴⁷

Sentimos a todo instante que estamos no ser, nele vivenciamos a existência no tempo, porém, árduo é reconhecer neste os seus momentos de expressão, de se ausentar ou descobrir-se. O entender existenciário nos permite justamente essa façanha. Ele não solidifica em sistemas, teses ou hipóteses o existir do si mesmo. Tal maneira de analisá-lo é vê-lo simplesmente por seu aspecto existencial. Nem sempre o ser se encontra disposto na sua autenticidade, no seu comportamento verdadeiro em relação a si. Momentos distintos de o ser se revelar estão presentes na existência indicando, com isso, que ser é muito mais do que apenas si mesmo. Ser é a totalidade de uma estrutura que se apresenta na existência. Saber como cada subestrutura se interliga decifra a constituição da existência e o seu sentido geral de ser, fugir desse modo de interpretar é querer teorizar e, por conseguinte, engessar aquilo que deve ser vivido, móvel ou até mesmo indefinido. O interessante é notar que o estruturar do existir não se dá à maneira de edificar, ou seja, não parte de um fundamento ou base cuja característica seja mais importante e acima da qual adicionam-se ou soerguem-se andaimes de saberes complementares a respeito do ser. Pelo contrário, tal estruturar-se é imanente à existência e cada momento é um momento original, de suma importância. Tal forma de entender mostra que o acesso ao ser ocorre de modo horizontal e não vertical. O *Dasein* transita por todos eles com a mesma intensidade e sempre tem como norte, subjacente a esses instantes, a intenção de reencontrar-se com seu ser ele mesmo. O reencontro para ser realizado exige antes uma detalhada análise da constituição da existência, a qual tem por função identificar os *modos-de-ser* a partir dos quais se acessa o entendimento do ser do *Dasein*. A *existenciariedade* (*Existenzialität*) por se constituir nessa *analítica ontológica* (*ontologische Analytik*)⁴⁸ e, portanto, por ser

⁴⁷ HEIDEGGER, 2012, p. 60.

⁴⁸ Ibidem, p. 61.

responsável em determinar o *Dasein* na sua existência já resguarda em si a possibilidade da compreensão do sentido de ser em geral.

Como a existenciariade nos mostra a maneira pela qual o ser do *Dasein* se estrutura, nada mais correto do que concebê-la como a doadora do sentido de ser em geral. A possibilidade do homem abrir-se para o entendimento original de seu ser si mesmo ou encobrir-se em relação a tal, tomando a si por aquilo que não é, ressalta a necessidade de que a existência do *Dasein* deva ser esmiuçada em vista de esclarecer como essas estruturas se correlacionam no existir. Percorrer entre tais nos fornece o panóptico dos comportamentos recorrentes que o ser desenvolve no tempo e, por conseguinte, deixa-nos contemplá-lo na sua forma geral de se apresentar. Geralmente, o ser enquanto transfigurado em homem vislumbra a importância dessa análise e, não obstante, percebe *a priori* a possibilidade de realizá-la; no entanto, prefere se ater apenas à perspectiva ôntica do entendimento de seu ser.

Pelo fato de existir em um mundo, o *Dasein* lida com o ambiente que o circunda, inclusive, com os seres que nele estão inseridos. Tanto o mundo quanto os seres intramundanos não são estruturados à sua maneira, desse modo, o *Dasein* por se ver na obrigação de lidar com o que lhe é alheio passa a conceber-se como aquilo que ele próprio não é. Acertadamente comenta-se ao dizer que o modo de ser do *Dasein* é interpretado de forma errônea ao se erguer a estrutura ontológica que lhe pertence sobre égide da substância e do objeto em geral. Acostumamos entender o ser através de uma essência sobre a qual se edificam certas características, dessa maneira, consideramos também como idênticos a qualquer tipo de entidade que habita o mundo⁴⁹. O engano de ser do mundo ocorre porque é indissociável ao *entendimento-do-ser* (*Seinsverständnis*)⁵⁰ do *Dasein* o esconder-se de si mesmo, esse encobrimento de si, apresenta um dos modos-de-ser a ele pertencente e mesmo que de forma negativa contribui para aprimorar a descoberta do ser.

Não é de hoje que as ciências e as demais ontologias (antiga, medieval e moderna) dotaram o ser de caracteres estáticos, ou, até o encerraram em dualismos radicais incumbidos de fornecer plenas explanações acerca de seu sentido. Contudo, o que não se apercebe é que ambas tendências do conhecimento assemelham a existência do *Dasein* à existência de um objeto qualquer passível de ser localizado em um ponto tridimensional no espaço real e cuja vivência pode ser mensurada pelo tempo numericamente determinado.

⁴⁹ MULHALL, 2005.

⁵⁰ HEIDEGGER, 2012, p. 59.

Destoar, errar na forma de caracterizar o ser por intermédio de uma estruturação não *conforme-ao-Dasein*⁵¹ é abordá-lo apenas no aspecto *ôntrico* (*Ontisch*). Essa ação é, na maioria das vezes, efetuada sem que dela se tenha noção e reside especialmente no ser, na medida em que esse possui o infortúnio de ser homem. Forma presente assumida pelo ser que de tão imperativa, a princípio, faz-nos recair no malogro de entendê-lo apenas por meio desse viés, deste modo de ser específico. Porém, não se atenta para o fato de que o modo de configuração vigente é apenas uma das possibilidades de determinar o ser no seu estruturar. Visto a possibilidade de poder entender-se de maneira imprópria, o *Dasein* deixa transparecer no panorama geral da *analítica-existenciária* outra primazia característica que lhe é intrínseca: sua precedência *ôntrico-ontológica*⁵². Huneman e Kulich a respeito desse tema adotam uma posição interessante ao proferirem que "É ôntico o que concerne ao ente, é ontológico o que se reporta ao ser do ente. Por isso, para Heidegger, a diferença do ser e do ente se dirá diferença ôntico-ontológica."⁵³ Além da habilidade de abrir-se para apreender o si mesmo, embora lançado na sua forma ôntica, o *ser-ai*⁵⁴ ainda resguarda a função de chancelar o entendimento do ser e, por isso, está apto a escolher por entender-se como um ente do interior do mundo. Fato que só faz aumentar a certeza de que, na arquitetônica dos questionamentos ontológicos, o *Dasein* ocupa o *locus* primeiro. Ele deve ser indagado antes de todo e qualquer ser existente, pois tem cravado no âmago da existência os vestígios de ser filósofo, paleontólogo das profundezas de si e ao qual é possível verter a indagação de ser em resposta.

⁵¹ HEIDEGGER, 2012, p. 63

⁵² Ibide m, loc. Cit.

⁵³ "Est ontique ce qui relève de l'etant, est ontologique ce qui se rapporte à l'être de l'étant. C'est pourquoi pour Heidegger la différence de l'être et de l'étant se dira différence ontico-ontologique."(HUNEMAN; KULICH, 1997, p. 48)

⁵⁴ Neste sentido usado como tradução do termo alemão *Dasein*.

3. FENOMENOLOGIA: O CONTATO COM AS COISAS ELAS MESMAS.

3.1 O ESPLÊNDOR DOS FENÔMENOS.

Eis as questões que se interpõe, após as investigações acima realizadas: Como adentraremos no entendimento do ser para aí reconhecer o que nele há de originário? Mesmo que o *Dasein* seja, por excelência, o ente filosófico⁵⁵ com destreza o suficiente para questionar a si ontologicamente, de que maneira esse obtém acesso à singularidade de ser *si-mesmo*? Logo, vê-se que o método mais apropriado para reconhecer o modo como cada coisa se revela naquilo que de fato é, só poderá ser ocupado pela fenomenologia a qual permite o acesso "às coisas elas mesmas"⁵⁶ (*zu den Sachen selbst*). A respeito disso aduz Heidegger:

O termo "fenomenologia" exprime uma máxima que pode ser assim formulada: "*às coisas elas mesmas!*", em oposição a todas as construções que flutuam no ar, aos achados fortuitos, à assunção de conceitos só em aparência demonstrados, às perguntas só aparentemente feitas e que são transmitidas com frequência ao longo das gerações como "problemas".⁵⁷

A fenomenologia é então o *modo-de-tratamento*⁵⁸ da pergunta pelo sentido de ser, mas, de maneira alguma, podemos confundi-la com uma corrente filosófica específica que dita as regras para um correto conhecer. Para destacar o ser do ente e para, depois, se perguntar pelo sentido de ser em geral e explicar o ser ele mesmo, não é justo concebê-lo como sendo assunto de uma disciplina filosófica cujo caráter se enquadraria na ontologia tradicional⁵⁹. Tanto o ser do ente quanto o sentido do ser em geral são concebidos como os objetos temáticos que concernem à investigação da pergunta pelo ser. O que é necessário ao método de análise para a compreensão desse ser é seguir as exigências que a coisa analisada impõe para deixar ser descoberta. Não é mister à fenomenologia heideggeriana caracterizar o conteúdos dos objetos da pesquisa filosófica, mas somente apontar para o "como" a filosofia deve concebê-los na análise da existência⁶⁰. É forçoso saber como

⁵⁵ HEIDEGGER, 2012, pp. 63 e 129

⁵⁶ Ibidem, p. 101.

⁵⁷ Ibidem, loc. Cit.

⁵⁸ Ibidem, loc. Cit.

⁵⁹ Ibidem, 2012.

⁶⁰ STEIN, 2004.

abordá-los. Por isso, a fenomenologia é denominada por Heidegger de *conceito-de-método*⁶¹, pois tal não dita procedimentos a serem seguidos para a realização da análise do ser, mas lança as bases para uma análise sem preconceitos e regras que o submetam. Esse é o motivo para que se proclame que "[...]a fenomenologia de Heidegger se torna uma meditação da finitude. A ideia de verdade e não-verdade, de velamento e desvelamento, aponta para essa incompletude de toda a compreensão do ser e da verdade, à medida que se dá na facticidade do ser-aí."⁶² Ela é reconhecida como nova possibilidade de conhecimento que, sendo por exceléncia ontológica, amplia o entendimento para uma perspectiva do saber nunca dantes explorada. Diz Heidegger:

"Fenomenologia" não nomeia o objeto de suas pesquisas, nem caracteriza seu conteúdo-de-coisa. A palavra somente informa sobre o *como* do mostrar e o modo de tratar *aquilo* de que se deve tratar nessa ciência. Ciência "de" os fenômenos significa: uma apreensão de seus objetos de *tal* maneira que tudo o que esteja em discussão a seu respeito deve ser tratado numa mostração direta e numa demonstração direta.⁶³

À fenomenologia é possível entender o todo da investigação sem dividi-lo, justamente, por sua capacidade de trabalhar com o *modo-de-vir-de-encontro*⁶⁴ (*gebracht werden soll*), a forma direta, do que vivenciamos. Compreende o que é adquirido na própria atividade de aquisição, sem ter de discriminá-la em fases diferentes, limites confusos ou em princípios evidentes. Entretanto, antes que se parta para a análise desse ir ao encontro das coisas elas mesmas, é notório desmembrar o termo para que se possa evidenciar afinal o modo de interpretação daquilo que deve ser encontrado.

A vida não ocorre somente diante das aparências do mundo visto pela janela da alma. Elas são espectros que velam o autêntico e suntuoso âmbito no qual a existência estabelece contato com o ser ele mesmo⁶⁵. Não que as aparências sejam de todo ínfimas, elas apenas nos mostram o que menos deve ser observado ou levado em consideração na tentativa de entendê-lo. O ente pode parecer aquilo que realmente não é. Tal maneira se chama o "parecer". Desse modo, o sentido de *phainomenon* aponta para o que parece, o

⁶¹ HEIDEGGER, 2012, p. 101

⁶² STEIN, 2004, p. 154

⁶³ HEIDEGGER, 2012, p. 121

⁶⁴Ibidem, pp. 120-121

⁶⁵ Diz ainda Ernildo Stein: "A fenomenologia é, portanto, o instrumento e método que dá acesso, não ao fenômeno no sentido vulgar, mas ao fenômeno no sentido fenomenológico. Este é o que primeiramente e o mais das vezes não se dá como manifesto. A este se dirige a fenomenologia." (STEIN, 2004, p. 167)

"aparente", a "aparência". Denota tipos de *modos-de-ser*, aparenta ser aquilo que na verdade não é. Ater-se a ela seria reduzir a atuação do ser ao momento presente e, em especial, focalizá-lo em suas atividades ocupacionais corriqueiras. Acerca disso comenta Ernildo Stein:

O fenômeno-índice pode ter quatro sentidos. Primeiro ele é o anúncio daquilo que não se manifesta. Todos os sintomas, símbolos, indicações e apresentações possuem a estrutura fundamental formal do fenômeno-índice nesse primeiro sentido. Em segundo lugar é o anúncio enquanto ele próprio é um fenômeno - aquilo que, na sua manifestação, indica o que não se manifesta. Em terceiro lugar fenômeno-índice pode ser usado para designar o sentido autêntico do fenômeno, entendido como manifestação de si. Em quarto lugar fenômeno-índice pode ter o sentido de puro fenômeno. Isto acontece quando o anúncio fenomenal, que, na manifestação de si, indica o não-manifesto, é alguma coisa que surge ou emana do não-manifesto, de tal maneira que o não manifesto é pensado enquanto aquilo que é essencialmente incapaz de manifestar-se.⁶⁶

Mesmo que tenhamos tantos significados para o termo fenômeno e mesmo que essas ocupações façam parte da estrutura existêncial e, portanto, colaborem para a compreensão do sentido de ser, elas não abarcam ainda o entendimento originário do ser-no-mundo. No trabalho, no lazer, no estudo, nos relacionamentos, dentre outras ações realizadas diariamente o Dasein camufla a parcela do entendimento que lhe expõe sua condição própria de ser⁶⁷. A cotidianidade à qual se encontra submetido provoca no Dasein o ocultamento do entendimento e o concede a apenas uma concepção superficial do seu ser. Assim, o fenômeno-índice torna-se sinônimo de produção ou coisa produzida, sem que estas constituam o verdadeiro ser do que se produz. Isso acontece quando este, enquanto anúncio fenomenal, implica a sua constituição, um fenômeno que pode transformar-se privativamente numa aparência. É mister do ente aparente fazer-se de desentendido perante aquilo que lhe é originário. Fato marcante é que no cotidiano somos sempre impelidos a manter as aparências, forçados a fingir disposições, coagidos pela indiferença; quando apaixonados é-nos habitual forjar comportamentos estranhos que

⁶⁶ STEIN, 2004, p. 164.

⁶⁷ Sobre isso afirma Huneman e Kulich: "Un ananas, un tracteur, un homme, le Lichtenstein, tout ce dont on peut dire "il est", sont des étant. Maintenant, le fait qu'un étant est, c'est ce que veut dire le mot "être". Ainsi, si l'étant connote plutôt une chose, l'être est à prendre au sens verbal du mot "être" plutôt qu'en son sens substantif ("un être")... Les étant ont chacun une façon d'être qui les distingue les uns des autres. On comprend par là comment la phénoménologie a pu être pour Heidegger une voie d'accès neuve à la question aristotélicienne de la multiplicité des sens de "être"." (HUNEMAN; KULICH, 1997, p. 48)

camuflem a paixão febricitante que dilacera-nos; veste-se a couraça da normalidade para que nada pareça tão empolgante ou inédito e para que não se conceda espaço à vazão do sentimento capaz de interpretar e conceber tudo o que há no mundo como submetido ao princípio de união. Quantas vezes angustiados temos de disfarçar nosso *estado-de-ânimo* para passar a impressão de que tudo transcorre bem na vida; trabalha-se, estuda-se, diverte-se e até mesmo usa-se da arte para nela expressar o manifesto, mas simplesmente em virtude de fugir aquele sentimento que nos atordoa

"Se, no conceito de fenômeno enquanto aquilo que se mostra em si mesmo, fica indeterminado qual o ente que é tido como fenômeno e se não se decide se o que se mostra é um ente ou o caráter ontológico de um ente, então temos conquistado o sentido puramente formal do conceito de fenômeno."⁶⁸ No entanto, apenas através da análise desse sentido formal de fenômeno que poderemos fixar qual é a diferença entre significar o fenômeno de maneira vulgar ou fenomenológica. A forma fenomenológica de se conceber o fenômeno é o que orienta toda a pesquisa da fenomenologia, essa significação se pauta sobre aquilo que na maioria das vezes não se manifesta de imediato, o que será de grande utilidade para clarificar o sentido da questão sobre o ser. Ao se debruçar sobre o que está escondido, a fenomenologia tem o poder de trazer à tona tudo aquilo que a respeito do ser fora esquecido e, com isso, faz desvelar o que em relação ao seu sentido desconsiderávamos. A indicação de como tratar aquilo que deve ser tratado, ou seja, o que em relação ao ser permanece velado, dissimulado ou às vezes se apresenta de maneira distorcida é a tentativa de saber "[...]como aquilo que se oculta no que se manifesta e, contudo, constitui o fundamento e sentido de tudo o que se manifesta"⁶⁹ possui a capacidade de tornar o ser em fenômeno no sentido fenomenológico. Essa forma de construir o sentido do ser através daquilo que se desvela no homem somente é possível com base no novo horizonte interpretativo que se abre pela utilização da fenomenologia. Apenas a analítica existenciária do Dasein conseguirá ser o instrumento por meio do qual as mais variadas formas de eclosão serão captadas como apontamentos do aspecto ontológico do ser.

⁶⁸ STEIN, 2004, p. 165.

⁶⁹ Ibidem, , p. 169

Portanto, ainda que a fenomenologia pretenda ser um instrumento, o método da ontologia⁷⁰ exige, contudo, que ela necessite antes que se parta do aparecer do ente privilegiado (o Dasein) que servirá de apoio para o posterior surgimento da análise fenomenológica de seu ser. As estruturas desse ente serão analisadas para que se descubra o horizonte em que se afirma a questão do sentido do ser em geral. À luz da análise do Dasein é que fenomenologia poderá assumir a condição de hermenêutica explicitadora do sentido original de ser.

O *aparecimento* (*Erscheinung*)⁷¹ do ser é algo esplêndido, se dá no clarão, no vespertino do entendimento para *o-que-se-mostra-em-si-mesmo*⁷² (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*), não dando margem a possibilidade de engano. Mas a iluminação resultante não se despende da razão, ela é antes sentimental; o homem ao fazer contato com ele mesmo sente no âmago do peito o vigor e o frisson da autenticidade de si; o verbo não acompanha o sentimento de clareza que acompanha a abertura do entendimento, a descrição do fato sucumbe à intensidade da originalidade do ser e a descoberta acontece então no silêncio. Heidegger conduz, assim, o pensamento a uma dimensão original. Falando da fuga do pensamento em que se movimenta o homem moderno, ele distingue dois tipos de pensamento: o pensamento que calcula e o pensamento que medita. O pensamento que medita o sentido é o pensamento não-científico. É somente esse pensamento que pode buscar o sentido do ser. Portanto, se a fenomenologia visa ao desvelamento do sentido do ser, é desse pensamento que ela se alimentará. É a originalidade de si mesmo que aí se expressa. O reconhecimento do ser é inegável a partir do momento em que o sentir de seu expressar faz-se manifesto. Aparecer naquele caso é mero *parecer ser*⁷³ (*Scheinen*), neste *mostrar-se*. Ambas conotações do aparecer, ainda que contrárias, são complementares na medida em que o ente aparente se apresenta como anunciante do que lhe faz ser. Essas significações receberão a titulação de fenômenos, não por serem manifestações idênticas, mas por serem as mesmas apenas derivações distintas de um mesmo termo. A primeira apresenta uma perspectiva privativa e derivada, enquanto a segunda se coloca sobre um

⁷⁰ Acerca disso disserta também Huneman e Kulich: "La phénoménologie n'est pas une doctrine mais une méthode. Précisément ce qui (le phénomène), immédiatement et le plus appartient essentiellement à ce que si montre de façon à en constituer le fond, ce fond invisible à partir duquel la manifestation apparaît et capte le regard en occultant celui-ci. Ce fond-là, ce n'est pas tel ou tel étant, c'est *l'être de l'êtant*. En ce sens, si l'on entend par ontologie le discours sur l'être, l'ontologie n'est possible qu'en tant que phénoménologie." (HUNEMAN; KULICH, 1997, p. 48).

⁷¹ HEIDEGGER, 2012, p. 107.

⁷² Ibídem, p. 103.

⁷³ Ibídem, p. 105.

ponto de vista original e positivo. É por ter possibilidade de mostrar-se que o ente possui a alternativa de trilhar o caminho da aparência e, portanto, tomar-se por um ator cuja função seria a de interpretar personagens de diversas ocupações. E isso apresenta a relação intrínseca entre ser e ente, ou, entre *mostrar-se*⁷⁴ (*Sichzeigen*) e *aparecer*⁷⁵ (*Erscheinen*).

⁷⁴HEIDEGGER, 2012, p. 107

⁷⁵Ibidem, loc. Cit.

3.2 LOGOS: COMO LER OS FENÔMENOS.

Mas, afinal, como nos livrar do miasma evocado pelos espectros da aparência que turvam a visão do ser. Para o feitiço do encobrimento é necessário o antídoto específico que seja capaz de desvendar o que se encontra velado, o que se esconde por detrás. E não seria diferente no caso dos fenômenos. Ao contrário do que se pensa habitualmente, o desvelar do ser não está em definições abstratas, em enunciados lógicos denominados juízos, os quais, por sua vez, tenham por obrigação afirmar ou negar atributos a um ente qualquer. A fala por mais que exerce a função de *fazer-ver*⁷⁶ (*Sehenlassen*) não encerra no discurso que é fruto de um cálculo racional responsável por discriminar essência de aparência, o descobrir do *ser-verdadeiro*⁷⁷ (*Wahrsein*) que subjaz ao ente que o encobre. Diz Heidegger:

Em sentido grego, "verdadeira" e sem dúvida mais originária do que o referido λόγος, é a αἰσθησις, a simples percepção sensível de algo. Na medida em que uma αἰσθησις visa cada vez os seus ιδία, isto é, o ente que só genuinamente acessível *por* ela e *para* ela, por exemplo, o ver para as cores, então o perceber é sempre verdadeiro. Isso significa: ver descobre sempre cores, ouvir descobre sempre sons. "Verdadeiro", no sentido mais puro e mais originário - isto é, no sentido de que somente descobre e jamais pode encobrir - é o puro *voετு*, o perceber simples que vê as mais simples determinações-de-ser do ente como tal. Essa *voετу* nunca pode encobrir, nunca pode ser falso, pode permanecer no máximo um *não-perceber*, *άγνοετу*, insuficiente para um acesso simples e adequado.⁷⁸

Comunicar por meio da fala articulada o que de fato é verdadeiro, a respeito do ente, deve antes estar submetido ao crivo da percepção sensível e, ademais, retirar dela a validade de sua veracidade. No perceber revela-se o autêntico, pois em tal ato abre-se o descobrimento dos variados modos de ser que o ente pode desempenhar na existência. Isso ocorre porque o perceber além de ser o que há de mais simples - para a compreensão - sua imediatez é tamanha que se torna impossível ludibriá-lo. Não se pode dizer à visão que o enxergado não é exatamente o que de fato ela vê, nem a qualquer percepção postular que todo sentir seja um engano. As possibilidades de erro são da parte do sujeito. O erro é apenas fruto de um mal perceber, de um apressar-se para conhecer onde acaba-se por tomar a parte pelo

⁷⁶ HEIDEGGER, 2012, p. 115.

⁷⁷ Ibidem, loc. Cit.

⁷⁸ Ibidem, p. 117

todo. Geralmente, o erro é cometido devido a um não demorar-se junto à coisa que se percebe, tão acometidos pela fugacidade do tempo não temos paciência para mantermo-nos diante as infindáveis possibilidades de vivenciar o mesmo evento perceptivo, não deixamos vir de encontro as mais diversas facetas dos fenômenos. Abandonamos nossa ingenuidade que nos torna tão principiantes na vida e que nos concede a vantagem de aperceber nas vivências novas percepções, transfigurando o que antes achávamos o mesmo fato em algo totalmente inusitado. Para perceber não basta realizar a ação somente uma vez, é preciso repeti-la continuamente e cada novo perceber será outro revelar. A simplicidade do ser é árdua de se conceber, esconde-se na complexidade do ente anunciente. São tantas as variações que o ente assume para esboçar sua ação fugidia, realizada em relação ao ser, que este se recobre de qualidades, quantidades, relações, ações, estados e dentre outras categorias mais para aparentar a impressão de que há muito mais para ser conhecido nele, antes que se possa investigá-lo o ser. Mas nada escapa à percepção. Mutações aparentes são os símbolos de que há um ser que existe junto ao ente que se anuncia de diversas formas e a sensibilidade de captá-lo está resguardada na percepção. Nela o ser se descobre.

Objetivar o ato perceptivo reside na dificuldade em extraír das sensações as vivências inauditas do *descobrimento* e em transpô-las para o *discurso* instituído do dever de *fazer-ver*⁷⁹, através da fala, o que sempre estava velado nas atitudes cotidianas do ente. Mesmo quando a significação fundamental é reduzida ao discurso, *logos* não é explicado, em seu sentido radical, a não ser pela determinação do que se entende por discurso. "O *logos*, pelo fato de fazer ver, pode ser verdadeiro e falso. O verdadeiro elemento original da *aletheia* não se encontra na adequação."⁸⁰ O termo grego *alétheia*, na verdade, quer aqui significar verdade. Mas a significação aqui sugerida não desempenha o mesmo sentido da verdade como *veritas*. Eis o que nos diz Comte-Sponville em relação a essa diferença:

Com frequência, desde Heidegger, é colocado em oposição a *veritas*, que é seu nome latino e escolástico. A *alétheia* é do ser: é seu desvendamento, ou antes, é o próprio ser, como ser não velado. A *veritas* é do espírito ou do discurso: é a correspondência, a conformidade entre o que é pensado ou dito e o que é. Distinção cômoda e legítima.⁸¹

⁷⁹ Heidegger quer utilizar o termo *logos* de acordo com o seu sentido próprio, assim como nos relata Huneman e Kulich na passagem seguinte: "Celui-ci explicite la signification de la phénoménologie dès le début d'*Être et temps* (cf. ET, §4). Il utilise pour cela la référence aux termes grecs que composent le mot, *phainomenon* et *logos*, débarrassés de leur acception courante. Il distingue le phénomène de son apparition au sens propre." (HUNEMAN; KULICH, 1997, p. 47)

⁸⁰ STEIN, 2004, p. 166.

⁸¹ COMTE-SPONVILLE, 2003, p. 22.

Note-se entretanto que nem os gregos nem os latinos a faziam nesses termos. E que fazê-la não autorizaria rejeitar uma dessas duas acepções, que remetem uma a outra. A *alétheia* é a verdade da apresentação; a *veritas* demonstra a verdade como representação. Assim, a *alétheia* é que é primeira e, por isso, já nos encontramos em meio ao que é verdadeiro a respeito do ser. Stein com a afirmação acima mostra que certo é que, para os gregos, o verdadeiro reside na *aisthesis* mais originalmente, enquanto apreensão sensível de alguma coisa. É nela, no *noein*, incapaz de encobrir, que se dá o verdadeiro descobrimento.⁸²

⁸² STEIN, 2004.

3.3 FENOMENOLOGIA - O REVELAR DO OCULTO.

Quão sutil é o pensamento heideggeriano. Mas, a tendência interpretativa habitual o julga como filosofar rígido, bruto, esotérico; o qual exige daquele que deseja entendê-lo um enorme esforço do raciocínio e esquece-se, por completo, de abordar a sensibilidade da vida. Porém, não nos enganamos, pois o que há de mais sensível do que revelar o que está oculto no ente? O que é isso senão voltar-se para a análise existenciária do *Dasein*? A fenomenologia tem por tema o seguinte pensamento: fazer revelar o lado oculto do *ser do ente*, não mostrado e apenas pressuposto, mesmo que para tanto seja preciso partir daquilo que o encobre⁸³. Assim afirma Heidegger:

Mas o que, em sentido excepcional, permanece *encoberto* ou volta a se *encobrir* ou só se mostra sob *disfarce* não é este ou aquele ente mas, como as precedentes considerações mostraram, é o *ser* do ente. Ele pode estar tão amplamente encoberto que fica esquecido e já não se faz a pergunta por ele e por seu sentido. Aquilo que, a partir de seu conteúdo-de-coisa mais-próprio e em um assinalado sentido, exige sua conversão em fenômeno, a fenomenologia o "tomou" tematicamente por objeto.⁸⁴

Mesmo que essa invisibilidade seja inexorável à forma como o *Dasein* se encontra de "pronto ou no mais das vezes"⁸⁵ (*zunächst und zumeist*), não se deve por isso deixar crescer a intenção de que se debruçar por sobre tal matéria seria tarefa de pouca importância. O conhecimento do *oculto*⁸⁶ (*verborgen*), ao contrário do que se pensa, não restringe a pensamentos teosóficos, xamânicos, ou até mesmo ocultistas; aqui o oculto passa a ser investigado pela própria ontologia que em posse da fenomenologia dispõe da ferramenta mais adequada para revelar o que de fato se esconde. É preciso observar o fato de que Heidegger liga sua fenomenologia ao problema do pensamento. Pensar, para ele, é, entretanto, pensar o ser. O verdadeiro, o único pensamento essencial, é o pensamento do ser. "O ser enquanto fenômeno no sentido fenomenológico é determinante do pensamento. É o fenômeno do ser que nos faz pensar e é o único digno de ser pensado."⁸⁷ O decisivo

⁸³ Em relação a esse assunto confirma Ernildo Stein: "A fenomenologia perpassa a obra de Heidegger, mesmo quando nominalmente silenciada, porque o filósofo sustenta, em sua meditação, aquela que é a suprema possibilidade em seu movimento de velamento e desvelamento, de retração e presença, de retenção e oferta.' (STEIN, 2004, p. 182)

⁸⁴ HEIDEGGER, 2012, p. 121.

⁸⁵ Ibide m, loc. Cit.

⁸⁶ Ibide m, loc. Cit.

⁸⁷ STEIN, 2004, p. 179.

então se tornava a análise e meditação do próprio sentido do ser. Nessa meditação, a fenomenologia tomou a força nova e silenciosamente orientou a lenta progressão da discussão do próprio sentido de ser. O próprio ser como fenômeno no sentido fenomenológico envolve em si os novos horizontes da fenomenologia. Ontologia, em sentido geral, segundo Heidegger, "é possível como fenomenologia"⁸⁸ pois, por excelência, somente ao fenômeno é dado o direito de opor-se ao que se mostra velado; detectar no *Dasein* os fenômenos de seu ser é saber-lhe as derivações, atuações, sentidos e transfigurações. A ontologia é fenomenologia, pois o ser é aquilo que se manifesta a partir dos velamentos ocasionados no ente. O ser somente se manifesta quando, a partir de si, é mostrado assim como em si mesmo se mostra: "isto é, *apophainesthai ta phainomena*"⁸⁹. O ser é fenômeno no sentido fenomenológico: mostra-se, portanto, ocultando-se.

A ocorrência do *encobrimento*⁹⁰ (*Verdeckung*) se dá de várias maneiras e dentre elas duas se sobressaem: o não descoberto e a *decadência*⁹¹ (*Verfallen*). No primeiro caso, indica que há a possibilidade de desconhecimento total a respeito do fenômeno e, nesse caso estamos falando acerca de algo que não foi possível ser conhecido e, por isso, muito menos ignorado já que a respeito dele somos plenamente néscios. No entanto, o segundo tipo de encobrimento reside em uma espécie de "*disfarce*" (*verstellt*) que de forma ininterrupta lança por sobre o fenômeno aparências diversas, numerosas o bastante para engendrar confusões responsáveis por inviabilizar a constatação da sua fonte original; esse modo de encobrimento torna mais perigoso a pesquisa na medida em que nele instalam-se recorrentes ambiguidades interpretativas do ser e as quais pressupõem ainda o intimidar-se pela perspectiva fenomênica descoberta cuja força da verdade amedronta os homens e fá-los fugir da responsabilidade de pô-lo em evidência. O momento acima descrito além de simbolizar uma das estruturas existenciárias do *Dasein*, põe em liberdade simultaneamente como este é indiferente e dissimulado no trato com o aspecto original da existência. O decair supõe aspectos fenomênicos dantes descobertos que podem ser visíveis e postulados como autênticas expressões de ser. Contudo, essa estrutura existenciária insiste em fazer do homem um míope diante das circunstâncias, cuja defasagem visual seja tão acentuada que viabilize julga-las por meras aparências. O porquê de tamanho desdém ocorre devido ao

⁸⁸ HEIDEGGER, 2012, p. 123.

⁸⁹ STEIN, 2004, p. 178

⁹⁰ HEIDEGGER, 2012, p. 123.

⁹¹ Ibide m, loc. Cit.

constrangimento de sermos incapazes de suportarmo-nos no angustiante entendimento do Dasein, em não estar resoluto no *ser-decidido*⁹² (*Die Entschlossenheit*) e deixar vagar o entendimento à deriva das más escolhas estipuladas pelo anonimato do *a-gente*⁹³ (*das Man*), da caracterização imparcial e subsistente do ente. Tudo isso é senão encobrimento.

Porém, a simples enunciação fenomenológica dos encobrimentos não é o suficiente para delinear sua possível definição. Ao contrário do que se pensa, tal ação apenas reforça a amplitude do mal entendido que assola o tema vigente. Demonstrar é a via comum de acesso a todas as verdades científicas. "Heidegger enfoca a questão a partir da afirmação de que a ciência não pensa. Mas, o não-pensar (a ciência) é-lhe uma vantagem, que lhe assegura um acesso possível ao domínio dos objetos, que corresponde a seus modos de pesquisa. Ainda que a ciência não pense, contudo, ela nada pode sem o pensamento."⁹⁴ Mostrar, porém, simplesmente podemos poucas coisas. Somente essas podem ser liberadas através de um ato indicador que as convida a vir ao nosso encontro. Mas essas coisas não são apenas raras. Raramente elas se deixam mostrar assim. Aquilo que faz o homem pensar é o ser, o ser no estranho modo de entrar em relação com ele, pois seu descobrimento próprio é ocultar-se. É por isso que o método fenomenológico que se aplica ao fenômeno no sentido fenomenológico, justamente, consiste em mostrar aquilo que, em seu próprio ato de manifestação, se vela. Redige Heidegger:

Cada um dos conceitos e proposições fenomenológicos, originariamente obtidos, pelo fato mesmo de serem enunciações comunicadas, expõe-se à possibilidade de degeneração. São difundidos em um entendimento vazio, perdem sua estabilidade sobre o solo e se transformam em teses flutuando no ar. A possibilidade de solidificação e de que se torne inapreensível o que na origem estava "ao alcance da mão" reside no trabalho concreto da própria fenomenologia. E a dificuldade dessa pesquisa consiste precisamente em que se torne crítica em relação a si mesma, em um sentido positivo.⁹⁵

⁹² HEIDEGGER, 2012, p. 811. A explicação desse fenômeno não é tão importância para a compreensão que se segue, por isso, não há necessidade para se delongar em sua explicação. Essa espécie de fenômeno apesar de fazer parte da filosofia heideggeriana presente no *Ser e Tempo* não é parte fundamental para a apreensão da temática apresentada nessa seção. A intenção maior aqui é apenas apontar para aquilo que Heidegger concebe como sendo uma manifestação contrária ao encobrimento do ser.

⁹³ Ibide, p. 365.

⁹⁴ STEIN, 2004, P. 177.

⁹⁵ HEIDEGGER, 2012, p. 125.

Ser, no sentido fenomenológico, não se atém ao "ver" ocasional, "imediato" e *impensado*⁹⁶ da vida cotidiana que encaramos, ver que tenta enrijecer as características concernentes a este e enquadrá-lo em definições restritas. A gama de significações adotadas para melhor descrevê-lo obstrui o entendimento claro do que deveras está sendo descoberto, a diversidade sinaliza o abalo do fundamento próprio sobre o qual soerguem-se as descrições do ser, as quais, na verdade, dizem mais a respeito do ente. Partir do ente para entender o ser é buscar no fenomênico o fenomenológico. Afirma Stein:

[...] essa diferença (entre presença e presentar-se do ser) já sempre se comunicou ao homem, ainda que ocultamente. À medida que o homem é homem ele ouve essa mensagem. o homem, mesmo sem prestar atenção, ouve essa mensagem. Ele é obrigado a ouví-la. Assim, o homem está numa relação hermenêutica em sentido novo.⁹⁷

O que ele com isso quer transmitir é que a autocrítica trabalhada pela fenomenologia constitui na analítica existenciária do *Dasein* aquilo que por meio da hermenêutica realiza a interpretação da existência. Interpretação que tem por função não somente a possibilidade de instituir o *sentido-do-ser* (*Sinn von Sein*) e das estruturas-fundamentais do *Dasein* (*Grundstrukturen Dasein selbst*)⁹⁸, mas também estabelecer a elaboração das condições da possibilidade de toda investigação ontológica⁹⁹ exercida em relação a qualquer ente. Essa analítica da existência, ou ontologia fenomenológica configura-se em Heidegger na ação filosófica, a qual tem por princípio fundamental e suspender o juízo acerca do que antes pensávamos conhecer de maneira tão evidente. O que esteve um dia diante dos olhos com a silhueta definida (o homem) não basta para suprir os anseios da existência humana e demanda assim o retorno às bases originais.

O retorno engendrado pela filosofia faz ver que o conhecimento do ser é um processo que acontece na *transcendentalidade*¹⁰⁰, não que isso signifique que o mesmo seja condição para se estabelecer o conceito do que é real, mas antes porque tal saber precede e possui primazia sobre todo conhecimento acerca do ente existente. A

⁹⁶ HEIDEGGER, 2012, p. 125.

⁹⁷ STEIN, 2004, pp. 176-77.

⁹⁸ HEIDEGGER, 2012, p. 127.

⁹⁹ Ibidem, loc. Cit.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 129.

transcendência do ser-aí implica privilegiadamente a possibilidade e necessidade da individuação mais radical. Comenta Stein:

Conhecimento transcendental é aquele que parte do ser-aí. Assim, o estudo e a análise do transcendente por excelência é transcendental, isto é, se individualiza na transcendência do ser do ser-aí. A verdade fenomenológica que é o desvelamento fenomenológico do ser somente é possível a partir do desvelamento das estruturas do ser-aí e é, por isso, verdade transcendental.¹⁰¹

A fenomenologia hermenêutica estabelece, portanto, *a veritas transcendentalis*, o horizonte de abertura que expressa a concretude do Dasein, que permite a interrogação pelo sentido, pela verdade do ser si mesmo. O fenômeno no sentido fenomenológico se instaura numa nova relação entre ser e homem, em que a existência assume sua própria manifestação, fazendo com que o próprio homem o ser atinja como fenômeno. A verdade transcendental mergulha agora na verdade fenomenológica enquanto ontológica. A abertura transcendental surge na clareira do próprio ser, enquanto velamento e desvelamento. A verdade, o sentido, a abertura, a esfera de projeto do próprio ser, fazem do homem seu mensageiro. O descobrimento das estruturas existenciárias que compõem a existência do Dasein encontra as condições em que na transcendência do ser-aí surge a transcendência do ser. Isto, porém, não é uma análise abstrata da origem da transcendência. É uma análise que concerne ainda à facticidade da vivência, a dimensão fenomenológica da existência, em seu acontecer concreto. Aquilo que é assim descoberto pelo olhar fenomenológico apresenta-se como fenômeno no sentido fenomenológico. É apenas transfigurado nesse entender que poderemos conceber o sentido fenomenológico de fenômeno atrelado à configuração hermenêutico do Dasein.

O ser é o *horizonte (Horizont)*¹⁰² no qual o ente transita e ao qual deve regredir para entender-se. Mas esse horizonte já estava sempre aberto, porém, muita das vezes, esquecido ou ignorado por nós. Nele o Dasein já sempre esteve presente e imerso em sua originalidade, em sua propriedade de ser. É a esse horizonte que somos reenviados ao nos fazermos a seguinte pergunta: Quem somos? Devido à sua antecedência na trajetória do entendimento-de-ser e, por conseguinte, de seu sentido é que deve-se considerá-lo

¹⁰¹ STEIN, 2004, p. 172.

¹⁰² HEIDEGGER, 2012, p. 129.

transcendental. O *Dasein* para conseguir visualizar a abertura que lhe revela o ser tem de ultrapassar todos os limites impostos pelos dados da experiência e, mais, abster-se de qualquer julgamento que tenha por objetivo proferir definições acerca dele e do mundo, apenas assim ele poderá através de um *olhar de fora* compreender a constituição de sua história, dos condicionamentos e das situações diversas que o circunscrevem. O mostrar e manifestar do fenômeno se apresenta, aqui, como traço especificador e fundamental do pensamento. A fenomenologia coincide com o próprio binômio velamento-desvelamento do ser. Pensar o que se apresenta enquanto se retira é coincidir com o ser enquanto fenômeno.¹⁰³ Todo pensamento se exerce, portanto, diante daquilo que se apresenta a nós enquanto se retrai. Esse apresentar-se do ser se dá sempre no movimento de velamento, de reserva. Ele sempre permanece enigma porque sua plenitude mais reserva em si do que mostra. O homem está envolto e atraído por aquilo que se mostra o que se esconde. A essência do homem consiste em mostrar no ente o ser que nele se desvela e nele se retrai. Por essa razão é que "[...]a relação sujeito-objeto está superada e a dimensão hermenêutica brota do próprio ser e assume o homem como mensageiro."¹⁰⁴ Isso requer um recolher-se para dentro de si em virtude de aí defrontar-se consigo mesmo, esse processo de individualização é que possibilita acessá-lo na sua verdade.

¹⁰³ STEIN, 2004.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 176

CAPÍTULO 2

4. OS CONCEITOS DE MUNDO

4.1 A CONCEPÇÃO DE MUNDO CARTESIANA FUNDAMENTADA PELO PRINCÍPIO SUBSTANCIAL DA *RES EXTENSA*.

O todo dessa estrutura da existência constitui-se em três modos: no *seu ser em um mundo* que se dá no existir do *Dasein* junto ao mundo e na relação que esse estabelece com os instrumentos que nele se encontram possibilitando, portanto, o fenômeno da *mundidão* (*Weltlichkeit*); segundo, na sua maneira de se mostrar cotidianamente enquanto *ser-no-mundo*, isto é, no modo como o *Dasein* se apresenta em relação ao seu ser *si-mesmo* (*selbst*) tanto no que concerne a sua *propriedade* (*Eigentlichkeit*) quanto *impropriedade* (*Uneigentlichkeit*); e, por fim, no *ser-em* (*in-sein*) como tal que consiste no momento em que se evidencia quais são as características fundamentais capazes de distinguir o *ser-no-mundo* de um *ser-do-mundo*. Momentos, entretanto, que não podem ser concebidos isoladamente, mas sim vistos como integrados e contidos em uma estrutura total, isto é, no *ser*¹⁰⁵. *Dasein* é o termo utilizado por Heidegger para designar o ente que tem esse modo de ser, o qual, por sua vez, se refere a um ente que sendo, ou, existindo está sempre a interpretar o seu próprio ser. Até mesmo Mulhall relata em suas anotações a importância de se estabelecer essa diferença, como fica claro na passagem seguinte: "O uso de

¹⁰⁵ Segundo Heidegger, a expressão *ser-no-mundo*, apesar de se apresentar como um fenômeno de unidade ou de totalidade, não exclui a possibilidade de haver nele uma pluralidade de momentos existenciais responsáveis por sua estruturação e constituição. A respeito desses momentos afirma Heidegger: "Se o examinarmos, mantendo firme a prévia consideração do fenômeno em seu todo, é possível distinguir:

1. O "*em-o-mundo*": em relação a esse momento põe-se a tarefa de interrogar a estrutura ontológica do "mundo" e determinar a ideia da *mundidão* como tal (cf. terceiro capítulo desta seção)."
2. O *ente* que é cada vez no modo do ser-em-o-mundo. Como ele se busca o que é perguntando no "quem?". Mostrando fenomenologicamente, deve-se chegar a determinar quem é no modo da mediana cotidianidade do *Dasein* (quarto capítulo desta seção).
3. O *ser-em* como tal; a constituição do ser-em ele mesmo deve ser posta à mostra (cf. quinto capítulo desta seção). Todo pôr em relevo de um desses momentos constitutivos significa o pôr-em-lrelevo os outros, a saber: ter cada vez uma vista do todo do fenômeno. O *ser-no-mundo* é sem dúvida uma constituição do *Dasein* necessária *a priori*, mas longe está de ser suficiente para determinar-lhe plenamente o ser. Antes de efetuar a análise temática individual dos três fenômenos postos em relevo, deve-se tentar uma caracterização que oriente o momento constitutivo nomeado por último. (HEIDEGGER, 2012, pp. 170 - 171)

Heidegger do termo Dasein, com seu sentido literal de aí-ser ou ser-aí, para denotar o modo de ser do humano enfatiza que a existência humana é essencialmente ser-no-mundo; com efeito, isso afirma uma relação interna entre ser humano e mundo.¹⁰⁶ Um ente capaz de avaliar a estrutura que o faz se constituir em um ser. O ente que cada um de nós somos a todo instante, aquilo que em si mesmo possui a possibilidade de se auto-entender. É o que, dito de forma diversa, na medida em que é consegue, simultaneamente, se relacionar com a sua própria maneira de ser¹⁰⁷. Afirma Heidegger:

O ser ele mesmo, em relação ao qual o *Dasein* pode comportar-se e sempre se comporta desta ou daquela maneira, é por nós denominado *existência*[...] O *Dasein* sempre se entende a si mesmo, a partir de sua existência, a saber, a partir de sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser si mesmo[...] A existência é decidida cada vez só pelo próprio *Dasein* ou no modo de uma apropriação da possibilidade de um deixar que se perca. A questão da existência só pode ser posta em claro sempre pelo existir ele mesmo. O entendimento que conduz *então* a si mesmo, nós o denominamos entendimento *existencial*[...] A pergunta pela estrutura da existência visa à exposição do que constitui a existência. Damos o nome de *existenciaridade* à conexão dessas estruturas.¹⁰⁸

Ao existir esse ente se abre para o entendimento de seu ser, o qual só é descoberto durante o próprio existir. O entendimento de seu ser é uma determinação de ser do *Dasein* e o ente que assim se comporta tem a sua essência fundada na *existência* (*existenz*). A dimensão que abarca essa forma de abordagem é de tamanha amplitude para o entendimento do ser que, segundo Heidegger, jamais poderá ser tomada como uma questão de segunda ordem. Isso representa o que de mais original pertence ao ser, e, não obstante, revela o *Dasein* como ente que deve ser ontologicamente, antes de qualquer outro, interrogado sobre sua constituição. Segundo Heidegger, o *Dasein* se mostra como o ente que possui sobre todos os outros um primado tanto ôntico quanto ontológico, por isso, é viável ressaltá-lo:

“O *Dasein* tem, por conseguinte, uma múltipla precedência diante de todo outro ente. A primeira precedência é ôntica: esse ente é determinado em seu ser pela existência. A segunda é ontológica: sobre o fundamento de sua determinidade-de-existência, o *Dasein* é em si mesmo “ontológico”. Mas ao

¹⁰⁶“Heidegger's use of the term '*Dasein*', with its literal meaning of 'there-being' or 'being-there', to denote the human way of being emphasizes that human existence is *essentially* Being-in-the-world; in effect, it affirms an internal relation between 'human being' and 'world'. (MULHALL, 2005, p. 40)

¹⁰⁷ Diz Heidegger: “Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades -de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*.” (HEIDEGGER, 2012, p.47)

¹⁰⁸ Ibidem, pp. 59-61

Dasein pertence, todavia, de modo igualmente originário - como constituinte do entendimento-da-existência - um entendimento do ser de todo ente não-conforme ao-*Dasein*. Por isso, tem ele uma terceira precedência como condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Assim, o *Dasein* se mostrou como o ente que, antes de todo outro ente, deve ser em primeiro lugar ontologicamente interrogado.”¹⁰⁹

Somente o *Dasein* expressa esse modo de ser capaz de observar e interpretar a sua existência a partir do próprio existir. Visto que o *Dasein* descobre o ser como existente em um mundo, ou, em um contexto específico, nada mais lógico do que conceber o entendimento originário que lhe é característico, integrado a um *entendimento de mundo*¹¹⁰. Só o *Dasein*, o ser a quem um entendimento de ser pertence, pode tocar uma parede no sentido de poder entendê-la enquanto tal. “A visão de Heidegger é que o modo de ser do humano é similarmente incompreensível quando isolado da compreensão do mundo no qual ele vive.”¹¹¹ O qual, por sua vez, perfaz uma extensa parcela de sua existência. Jamais a existência poderá escapar a estas situações; a de estar inserido em um mundo e a de lidar com os entes que se tornam acessíveis em seu interior. Vê-lo isolado não é uma opção, seu entendimento só é possível na medida em que permeia o todo da existência e o relacionar-se com mundo pertence a esse processo de entendimento. Mas, afinal, o que é o mundo para o *Dasein*? Não seria ele apenas a natureza que nos cerca e a qual fixamos morada, ou a soma de todos os “objetos” (coisas) que nele estão inseridos?

As respostas almejadas por essas perguntas antes de passarem pelo olhar heideggeriano foram submetidas ao crivo de diversas teorias ontológicas acerca do mundo, que fazem parte da tradição filosófica. Uma delas, a de Descartes, vigorou por muito tempo, com a ideia de que o mundo pode ser definido, propriamente dito, a partir de sua substância corporal, isto é, do fato de ela possuir extensão e, por conseguinte, comprimento, largura e profundidade. Diz Descartes:

¹⁰⁹ HEIDEGGER, 2012, p. 63.

¹¹⁰ Acerca disso expõe Heidegger: “Ao contrário, o *Dasein*, conforme ao seu próprio modo-de-ser, tem a tendência de entender o seu próprio ser *do* ente em relação ao qual ele, de modo constante e imediato, se comporta essencialmente: a partir do “mundo”. É no próprio *Dasein* e assim em seu próprio entendimento-do-ser que reside o que mostraremos como a reverberação ontológica do entendimento-do-mundo sobre a interpretação-do-*Dasein*.” (Ibidem, pp. 69-71)

¹¹¹ “Heidegger's view is that the human way of being is similarly incomprehensible in isolation from a grasp of the world which in it 'is'. (MULHALL, 2005, p. 41)

E, certamente, é a partir de um atributo, não importa qual, que uma substância é conhecida, mas é uma só, no entanto, a propriedade principal de cada substância, a qual constitui a natureza e a essência da mesma e à qual todas as outras são referidas. A saber, a extensão em comprimento, largura e profundidade constitui a natureza da coisa corpórea[...]¹¹²

Nessa perspectiva o mundo é conhecido enquanto tal através do atributo da extensão, o qual caracteriza-o como algo corpóreo. Assim como observa corretamente Zarader "A distinção de base de Descartes é a distinção entre coisa pensante e coisa corporal. A propriedade da coisa pensante é o "Eu penso", a propriedade da coisa corporal é a extensão"¹¹³. Esse atributo a ele concedido faz perceber que há uma coisa existente que de alguma forma está presente, ainda que não se saiba o que esteja encoberto por ela. O fato do mundo possuir dimensão ou tamanho permite sobrepor-se a ele figuras, movimentos variados¹¹⁴. Apesar de modificar suas feições o mundo ainda permanece ali intacto no seu alcance, na sua importância, dentro dele nos encontramos imersos, envoltos por objetos. Entretanto, por mais que esqueçamos de considerá-lo por meio de sua *propriedade precípua*¹¹⁵ somos, mesmo assim, forçados a considerar a extensão na descrição científica do mundo. Essa forma de caracterização concede ao mundo o status de *res corporea*¹¹⁶, ou seja, aquilo que mesmo possuindo uma multiplicidade de configurações ainda assim permanece constante. As determinações que tentam especificar as *propriedades de-ente*¹¹⁷ de sua coisa corpórea e extensão podem ser destacadas da matéria sem que se altere aquilo que o mundo verdadeiramente é. Elas não constituem o ser próprio daquilo que lhes possibilitam estarem em alguma coisa, por essa razão, são somente modificações da extensão que ora estão de uma maneira, ora de outra. Eis o exemplo dado por Descartes:

Fazendo isso, perceberemos que a natureza da matéria, ou do corpo considerado em geral, não consiste no fato de ser uma coisa dura ou pesada ou colorida ou que a afeta os sentidos de alguma outra maneira, mas tão-somente no fato de ser uma coisa extensa em comprimento, largura e profundidade. Pois, quanto a dureza, o sentido não nos indica outra coisa sobre ela senão que as partes dos corpos duros

¹¹² DESCARTES, 2002, p. 69.

¹¹³"La distinction de base de Descartes est la distinction entre chose pensante (*res cogitans*) et chose corporelle (*res corporea*). La propriété de la chose pensante est le Je pense (*ego cogito*), la propriété de la chose corporelle est l'étendue. (ZARADER, 2012, p. 163)

¹¹⁴ Descartes afirma: "Pois tudo o mais que pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão e é apenas um certo modo da coisa extensa." (DESCARTES, 2002, p. 69)

¹¹⁵ HEIDEGGER, 2012, p. 267.

¹¹⁶Ibidem, loc. Cit.

¹¹⁷Ibidem, p. 269.

resistem ao movimento de nossas mãos quando entram em contato com elas. Se, com efeito, sempre que nossas mãos se moverem em direção a alguma parte, todos os corpos aí existentes retrocederem na mesma velocidade com que elas se aproximam, jamais sentiremos dureza alguma.¹¹⁸

O fato de a dureza ser relativa nos corpos duros, quando esses estão na mesma velocidade que a mão que os toca e, por isso, desaparecer no ato do contato só mostra quanto o mundo e as coisas extensas não firmam o seu ser sobre especificações que não permanecem constantes. A porção de espaço que cada um desses corpos ocupam é a *substância* que possibilita considerá-los enquanto seres e entes. A determinação do corpo pela extensão está fundada sobre uma ideia determinada de ser (que Descartes recebeu da ontologia antiga): a substancialidade, embora redefinida. De nada adiantaria saber as quantidades, as qualidades, as relações, os estados que são propriedades de certo ente sem que houvesse um corpo extenso sobre o qual elas pudessem se estabelecer e que subsistisse aquém de toda determinação categórica. Como a substância, para Descartes, consiste em ser um ente que não tem necessidade de nenhum outro para ser, vê-se que toda a análise do ser disponível (onde o ente é senão para e por um outro) está explicitamente destinada a descrever e a justificar um modo de ser do ente substancial¹¹⁹. Greisch evidencia isso na ontologia cartesiana ao declarar que "Rene Descartes transmite a toda filosofia posterior a distinção *ego cogito = substância pensante/coisa corporal=coisa extensa*. Ela tem sua raiz em uma concepção ontológica precisa da substância. Toda substância pode ser definida ao menos em seus atributos. Ora, a propriedade fundamental da substância corporal é a extensão. Todos os outros atributos dela derivam. Donde a necessidade, claramente afirmada na célebre passagem do "pedaço de cera" na segunda *Meditação metafísica*, de traçar uma distinção tão clara como possível entre as qualidades secundas (dureabilidade, cor) e a extensão como qualidade primeira, que só garante a *permanência constante* da coisa corporal. É ela e somente ela que garante a *mesmidade* da coisa"¹²⁰. Descartes

¹¹⁸ DESCARTES, 2002, p. 107.

¹¹⁹ ZARADER, 2012.

¹²⁰ "René Descartes transmet à toute la philosophie postérieure la distinction *ego cogito = substance pensante/chose corporelle=chose étendue*. Elle a sa racine dans une conception ontologique très précise de la substance. Toute substance peut être définie au moyen de ses attributs. Or, la propriété fondamentale de la substance corporelle est l'étendue. Tous les autres attributs en dérivent. D'où la nécessité, clairement affirmée dans le célèbre passage du <<morceau de cire>> dans la deuxième *Méditation métaphysique*, de tracer une distinction aussi tranchée que possible entre les qualités secondes (dureté, poids, couleur, etc) et l'étendue comme qualité première qui, seule, garantit la *permanence constante* de la chose corporelle. C'est elle seule qui est garantie de la *même* de la chose. (GREISCH, 2003, p. 143)

considera o ente intramundano exclusivamente nele mesmo e a partir dele mesmo. Desse modo, a partir do ponto de vista cartesiano se está condenado a não alcançar o mundo. Simplesmente porque o mundo é uma estrutura do Dasein e não uma coisa neutra e independente do ser que a habita. Se não se parte do Dasein e se não se aborda os entes do ponto de vista de sua manifestação ao Dasein, ou seja, se não se procede de maneira fenomenológica, não se poderá jamais conseguir alguma coisa como uma mundidade (ou seja, a maneira cujo o mundo se desenha, se estrutura ou se configura) e de se fazer do mundo um "mundo" (entre aspas) natural. Isto é, que se estará inevitavelmente condenado a forjar o mundo que será senão a totalidade dos entes subsistentes¹²¹. Por se constituir em uma *res corporea* que sempre permanece a mesma o mundo passa, por conseguinte, ao status de *res extensa* que o garante estabilidade e identidade.

A ideia de substância que caracteriza o mundo como *res extensa* fornece a impressão de que "o ser de uma "substância" é caracterizado por uma não necessidade"¹²². Compreende-se então que a discussão de Descartes por Heidegger se apoia pouco sobre o mundo (já que o mundo em sua especificidade está ausente segundo Descartes), ela se apoia sobretudo sobre a concepção cartesiana do ser. Concepção tal que inibe Descartes de colocar em questão o problema do mundo e de o resolver. Ou seja, a *res extensa* não precisa de outro ente para existir, a *res extensa* é ela mesma um ente que é por si só. Mas dotá-lo de tal definição é concebê-lo como um ente perfeito, algo que o mundo não pode ser, pois tal ente configura-se apenas em uma criação de outro ente que o antecede e que de bom grado o conserva. Este ente é Deus¹²³. Afirma Heidegger:

O que em seu ser não necessita pura e simplesmente de um outro ente e satisfaz em sentido próprio a ideia de substância - esse ente é o *ens perfectissimum*[...] Todo ente que não é Deus necessita da produção em sentido mais amplo e da conservação. Produção do subsistente, ou a não necessidade de produção, constitui o horizonte no interior do qual o seu "ser" é entendido. Todo ente que não é Deus é *ens creatum*.¹²⁴

¹²¹ ZARADER, 2012.

¹²² HEIDEGGER, 2012, p. 273.

¹²³ Adverte Descartes: Por "substância" não podemos entender senão a coisa que existe de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa para existir. E, de certo, só há uma única substância que se pode entender como absolutamente independente de qualquer outra coisa, a saber, Deus. Todas as outras, porém, percebemos que não podem existir a não ser graças ao concurso de Deus. (DESCARTES, 2002, p. 67)

¹²⁴ HEIDEGGER, 2012, p. 275.

A extensão do mundo, portanto, parece ser, através do que acima fora exposto, uma derivação da ação divina de Deus, porém, Descartes entende ambas sob um mesmo significado. Essa mesma significação utilizada para delimitar o que seja a extensão é válida também, segundo Descartes, para designar a substância pertencente às coisas feitas por Deus. Nos *Princípios da Filosofia* Descartes afirma que: "Assim também o que nunca se acha de modo diverso nas coisas criadas, como a existência e a duração na coisa que existe e dura, deve ser dito, não qualidade ou modo, mas atributo."¹²⁵ Entretanto, Heidegger alerta para o equívoco que essa maneira unívoca de concepção pode proporcionar à investigação que tem por objetivo tentar conhecer o ser referente ao mundo. Quando enunciamos que "*Deus é*" e "*o mundo é*"¹²⁶ notamos que existe uma diferença imensa de sentido no que concerne ao termo "*é*". No primeiro caso, ele é empregado para definir o ser de um ente infinito, enquanto que no segundo, ele descreve o ser de um ente finito e, por sua vez, fruto da criação de Deus. Se levarmos em conta que o significado de "*é*" está orientada de maneira unívoca estaremos, segundo Heidegger, por igualar a criatura ao criador. Ou, talvez rebaixaríamos Deus à condição de criatura. Ao julgarmos tanto Deus quanto o mundo como entes iguais, estaremos a considerar que o ser de ambos se apresenta por meio de um conceito comum. Concordar com tal preceito é passar por cima da diferença infinita que se interpõe entre Deus e suas criaturas. As substâncias referentes a cada um desses entes, portanto, seriam idênticas.

A definição do corpo pela simples extensão é subentendida por uma ideia determinada de ser. O ser é a substancialidade, ou seja, aquilo que para ser não necessita de outro ente. É fácil de ver que essa definição se aplica de início a Deus, ao lado dele há apenas duas outras substâncias, a coisa pensante e a coisa extensa. Descartes não elucida o sentido de caracterizar o ser pela ideia de substancialidade, esta esquiva equivale à recusa de elaborar uma ontologia fundamental, ou seja, uma teoria explícita das significações múltiplas do ser. Para Descartes, a substancialidade é inacessível, donde a necessidade de se ter dela as propriedades essenciais tais como pensamento e extensão¹²⁷. O erro grave de Descartes ao levar adiante esse modo de pensar e de se esquivar, portanto, do problema de conferir ao conceito de ser "*a função de mero homônimo*"¹²⁸ demonstra o quão o filósofo

¹²⁵ DESCARTES, 2002, p. 73

¹²⁶ HEIDEGGER, 2012, p. 275.

¹²⁷ GREISCH, 2003.

¹²⁸ HEIDEGGTER, 2012, p. 275.

francês teme em se perguntar acerca da origem do que seja esse ser da substância ela mesma do qual ele tanto aborda e, ademais, de como podemos aplicar o mesmo sentido de ser a entes completamente diversos um do outro. A filosofia medieval, assim como a filosofia antiga (de Aristóteles), tentam resolver o dilema da significação do ser ao sustentar seu significado positivo. Expõe Heidegger:

A Escolástica apreende o sentido positivo do significado de "ser" como significado "análogo", o que difere de unívoco ou de somente homônimo. Em Aristóteles, assim como no início da ontologia grega em geral, o problema se prefigura e diversos modos da analogia são fixados, segundo os quais também as "escolas" se diferenciam na concepção da função-de-significar-ser.¹²⁹

Apesar de a analogia criar uma identidade de relações que exponha alguma semelhança existente entre dois ou mais entes, esse modo de abordagem ainda não é o suficiente para desfazer os constrangimentos envolvidos no significado que o conceito ser expressa. As analogias decorrentes da experiência que se utilizam das determinações categorias da relação e, portanto, são princípios *a priori* do entendimento humano servem apenas como reguladoras. Elas não apresentam o que seja o ser ele mesmo, mas apenas indicam as regras para procurá-lo na experiência. Por meio de relações como permanência, sucessão e simultaneidade elas tornam possível encontrar na experiência ligações necessárias entre esses entes, no entanto, não provam se de fato a substância que permite o mundo ser como ele corresponde à mesma da de Deus. Embora a analogia seja uma forma mais acessível para se compreender a substância extensiva que compõe o mundo, ela ainda não nos proporciona um entendimento distinto do que seja realmente o ser ele mesmo. Essa forma de pensar tem como ponto de partida a caracterização da substância a partir de uma concepção de ser não elucidada, a suposição de que ser seja "*algo-que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo*"¹³⁰ vigora como fundamento de toda ontologia tradicional. Essa negligência para com o significado de ser ocorre porque, para a ontologia tradicional, o ser muitas vezes se confunde com a própria substância. Dessa forma, o ente se configura no ser e vice-versa.

Essa forma ôntica de compreender o ser que substitui a maneira ontológica de concebê-lo faz parecer que o ser não é algo que nos afete ou que até mesmo possa ser

¹²⁹ HEIDEGGER, 2012, p. 277.

¹³⁰ Ibidem, loc. Cit.

constatado pelos sentidos na experiência. O modo de acesso correto ao ente é por assim dizer prescrito: não pode ser a sensação (a qual tem acesso apenas as qualidades secundárias, então não pode dar acesso ao ser da coisa), é necessariamente a intelecção (que só poderá conhecer a permanência), ou seja, o conhecimento, logo o modelo da época de Descartes é o conhecimento matemático. A respeito disso confirma Descartes:

Contudo, a substância não pode vir a ser reconhecida simplesmente por ser uma coisa existente, uma vez que isso por si só não nos afeta. Mas, facilmente a reconhecemos a partir de qualquer um de seus atributos, mediante aquela noção comum segundo a qual o nada não tem quaisquer atributos, isto é, quaisquer propriedades ou qualidades. Com efeito, pelo fato de percebermos que algum atributo está presente, concluímos que alguma coisa existente, ou uma substância, à qual pode ser atribuído, também está necessariamente presente.¹³¹

A inacessibilidade da substância (que aqui no caso também é a do ser), de não podermos conhecê-la de maneira palpável justifica a exclusão da problemática do ser, ao optar por caracterizá-lo segundo propriedades que o definam. A ação de descrever o ser por meio de seus atributos é uma tentativa ôntica que diz respeito ao ente que o encobre. Escreve o filósofo francês:

Existem dois atributos substanciais, são eles: o pensamento e a extensão. Assim como afirma Descartes: A saber, a extensão em comprimento, largura e profundidade constitui a natureza da substância corpórea, e o pensamento constitui a natureza da substância pensante. Pois tudo o mais que pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão e é apenas um certo modo da coisa extensa; assim como todas as coisas que encontramos na mente são apenas diversos modos de pensar.¹³²

Nessa determinação da substância através dos atributos do ente, por excelência, substancial, o que se encontra é uma ambiguidade tremenda em relação ao termo substância. A suposta facilidade de se alcançar o conhecimento da substância trazida pela delimitação da propriedade precípua da extensão pertencente ao ente, ao invés de ajudar no entendimento do ser do mundo acaba por dificultá-la ainda mais. Essas atribuições só são válidas para designar a substância das coisas, poís tais satisfazem a exigência do "sentido

¹³¹ DESCARTES, 2002, p. 69.

¹³² Ibidem, p. 60.

de ser e da substancialidade que se pressupõe de forma inexpressa.¹³³ Ou seja, elas representam justamente aquilo que para existir não necessita de nenhum outro ente e, por isso, dão a impressão de serem idênticas à substância ou ao ser. Todavia, o que esses atributos provocam é mais confusão na hora de determinarmos o que seja esses conceitos, quando se parte dos caracteres ônticos da substância no intuito de se definir o ser o que se faz é substituir o seu sentido ontológico por seu aspecto ôntico. Zarader expõe bem essa confusão com o seguinte pensamento:

Na medida em que a subsistência não é somente a modalidade originária de ser (mas somente uma modificação secundária, que se obtém por visão privativa), se se parte de uma pressuposição do ser enquanto pura subsistência - se se toma a subsistência como solo e como paradigma - jamais se sucederá de deixar emergir de sua especificidade e sua positividade os outros modalidades do ser.¹³⁴

Esta discussão se articula em duas críticas fundamentais: uma sobre a concepção de ser do ente intramundano, a outra sobre a concepção de ser do sujeito. Por isso, ao usarmos o termo substância não sabemos ao certo se ele se refere àquilo que concerne ao ente, ou, ao contrário, àquilo que concerne ao ser. A significação *ôntrico-ontológica*¹³⁵ concedida à substância pelas teorias filosóficas tradicionais, inclusive a cartesiana, mostra segundo Heidegger, o quanto distante está Descartes da problemática do ser. Desse modo, quando Descartes afirma ser o mundo uma *res corporea e extensa*, para Heidegger, nunca se sabe com certeza se ele está se referindo ao seu aspecto ôntico ou ontológico.

¹³³ HEIDEGGER, 2012, p. 279.

¹³⁴ Dans la mesure où la subsistance n'est nullement la modalité originnaire de l'être (mais seulement une modification secondaire, qui s'obtient par voie privative), si l'on part d'une présupposition de l'être como pure subsistance - se l'on prend la subsistance comme sol et comme paradigme - on ne parviendra jamais à laisser émerger dans leur spécificité et leur positivité les autres modalités d'être. (ZARADER, 2012, p. 164)

¹³⁵ HEIDEGGER, 2012, p. 279.

4.2 CRÍTICA HERMENÊUTICA: ANÁLISE FENOMENOLÓGICA DAS LIMITAÇÕES DO CONCEITO CARTESIANO DE MUNDO.

A ontologia cartesiana fornece um aspecto (ôntrico) do ser do mundo, contudo, isso não é suficiente para que se contemple o fenômeno que lhe concerne na sua totalidade. O extenso é um ente que apenas pode ser averiguado na vida prática do homem, no relacionar-se do Dasein com os entes intramundanos é que se descobre o corpo extenso e essa relação pressupõe uma utilização de algo para se realizar determinado feito. "O mundo de Descartes é um mundo "sob anestesia geral"! É justamente nisso que consiste o extremismo de sua concepção do mundo.¹³⁶" Poderemos dizer, continuando a fiar a metáfora da mão, que o sujeito cartesiano não tem mais as mãos que apalpam, manipulam, acariciam, alcançam o ser mesmo da coisa. Desconsiderar o fator de que a determinação de um ente subsistente, como o extenso, dependa diretamente do uso de um instrumento que possa ser utilizável no interior do mundo é ignorar a maneira primeira como os entes do mundo se anunciam para nós nas ocupações diárias¹³⁷. Assim como diz o filosofo alemão:

[...] Descartes não somente dá algo assim como uma defeituosa determinação ontológica do mundo, mas que sua interpretação e os fundamentos desta levaram a que se *saltasse por sobre* tanto do fenômeno do mundo como do ser do ente de pronto utilizável do interior-do-mundo.¹³⁸

A tentativa de anular, passar por cima dessa perspectiva mundana do mundo, prova como que entender o mundo apenas como uma espécie de ideia de substancialidade passível de definição, ao invés de esclarecer, obscurece e confunde ainda mais o entendimento do mundo ao tentar estabelecer uma solução plausível para o que seja. Mesmo que se tente encerrá-lo em conceitos como o de *Natureza*¹³⁹, a interpretação ontológica cartesiana do

¹³⁶ Le "monde" de Descartes est un monde "sous anesthésie générale"! C'est précisément en cela que consiste l'extrême de sa conception du monde. (GREISCH, 2003, p. 146)

¹³⁷ HEIDEGGER, 2012.

¹³⁸ Ibidem, p. 281.

¹³⁹ Ibidem, p. 279.

mundo sofreria ambiguidades, poís o sentido de ser dele traria também em si um caráter de subsistente.

O modo adequado de se penetrar no fenômeno do mundo e poder revelá-lo integralmente requer antes uma análise detalhada de qual foi o ponto-de-partida do qual Descartes estabeleceu a fim de afirmar que a extensão fosse deveras o ente que, por excelência, manifesta e mostra o ser do mundo. A convicção de certeza que Descartes confere a essa caracterização do mundo faz menção a um modo de conhecer fundado no conhecimento físico-matemático. A extensão não muda, ela subsiste em permanência. A ideia de ser que sustem a ontologia cartesiana é então aquela da presença constante ou ainda aquela de ser subsistente de maneira permanente. Não basta criticar a concepção cartesiana de mundo, simplesmente considerando-a como falsa e substituindo-a por uma melhor. É preciso antes que se faça um debate hermenêutico em vista de interpretarmos como essa concepção avalia o fenômeno da mundanidade no sentido de ser-no-mundo. A crítica cartesiana das qualidades sensíveis tem sua raiz na ideia de ser definida como permanência constante. Os sentidos não nos apreendem quais corpos existem neles mesmos. Suas funções são puramente utilitário-pragmáticas e não podem descobrir o ser mesmo das coisas. A concepção cartesiana do mundo repousa sobre o primado incontestado do conhecimento, mais precisamente do conhecimento científico: o mundo de Descartes é o mundo (igual à natureza) da física matemática.¹⁴⁰ O estar seguro de que se alcançou concretamente o ser do ente que se quer apreender é uma das impressões causadas por essa modo de conhecer. Eis o que afirma o filósofo alemão:

Aquilo que, segundo seu modo de ser, é tal que satisfaz o ser acessível no conhecimento matemático, é em sentido próprio. Esse ente é o que sempre é o que é; por isso o ser próprio do ente experimentado no mundo está constituído por aquilo do qual se pode mostrar que tem o caráter do *constante permanecer*, isto é, como *remanens capax mutationum*.¹⁴¹

O conhecer físico-matemático opera através de uma metodologia que tem por meta detectar princípios e conceitos que sejam firmes o bastante para não sofrerem nenhuma

¹⁴⁰ GREISCH, 2003.

¹⁴¹ HEIDEGGER, 2012, p. 283.

espécie de modificação. Ou seja, o modo de pensar matemático quer sempre encontrar que possam servir para aquilo que não se transforma com o passar do tempo. Em outras palavras, a subsistência contínua e idêntica ou o *remanescente perpétuo*¹⁴² que pode ser acessado pela matemática é que representa o ser do ente a respeito do qual queremos conhecer, do mundo. Para o universo matemático, nisso consiste o sentido de ser próprio ao mundo. Com a extensão o que se consegue apresentar é aquilo que sempre o mundo será mesmo que sua aparência venha a se reconfigurar. Descartes não leva em conta o primeiro modo-de-ser apresentado pelo ente do interior-do-mundo. Ele não se interessa pela utilizabilidade que esse ente pode oferecer ao sujeito.

Porém, a origem e a legitimidade da subsistência não é algo que possa ser provado por Descartes. Por ser uma dedução ela parte de proposições verdadeiras ou supostas (princípios ou premissas) e chega a uma ou várias outras que por sucessão delas decorrem necessariamente. A apreciação por parte da matemática de estabelecer princípios, para que depois se chegue ao conhecimento de suas consequências, faz perceber que a ideia de ser desenvolvida por Descartes para designar o entendimento ontológico do mundo apenas trocou a maneira ontológica de tratar o mundo pela "*moderna física-matemática e para seus fundamentos transcendentais*"¹⁴³.

A herança da ontologia tradicional de acessar o entendimento do que seja o ente pertencente ao mundo por meio da intelecção em contraste com a sensação, que se constitui em outra forma acesso ao ente é reutilizada por Descartes ainda nos tempos modernos. A sensação, segundo o filosofo francês, não nos transmite as informações necessárias para que possamos inferir o ser do ente que subsiste às coisas do mundo. De início, as sensações não permitem captarmos o ser próprio de um ente porque justamente elas se atêm, segundo Descartes, sobre características que possam vir a se modificar nas coisas nas quais elas se encontram. Aos sentidos cabe apenas apreender a cor de um objeto, o sabor de uma refeição, a dureza de um sólido, a temperatura de um ambiente, o som de um instrumento. Eles anunciam a serventia e o prejuízo que as *coisas externas*¹⁴⁴ podem causar quando entram em contato com o corpo humano. O exemplo da dureza fornecido na seção anterior deixa bem claro essa temática:

¹⁴² HEIDEGGER, 2012, p. 283.

¹⁴³ Ibidem, p. 285

¹⁴⁴ Ibidem, loc. Cit.

A dureza é apreendida como resistência. Mas nem esta, nem aquela se entendem em sentido fenomênico como algo experimentado em si mesmo, podendo ser determinado em tal experiência. Para Descartes, resistência significa algo assim como não sair do lugar, isto é, não sofrer nenhuma mudança de lugar.¹⁴⁵

A impossibilidade de lidar com o ente do mundo através das percepções impede que o modo-de-ser próprio da percepção se revele. Explicita Greisch:

[...] para Descartes tudo se passa como se a dureza assim como a resistência quisessem dizer a mesma coisa: a impossibilidade de mudar de lugar[...] Em tal mundo, onde há as velocidades relativas dos corpos uns em relação aos outros, aí pode haver colisões, às vezes violentas entre dois corpos; mas não haverá contato, nem toque porque esse fenômeno é inconcebível. Tudo se explica pelo simples mecanismo da ação e da reação mecânica. "Saia daí, que eu aí me ponho". A mão é uma coisa extensa que se movimenta (ou seja, muda de posição) antes de ser impedida por uma coisa que lhe resista, que consiga em fazê-la mudar de posição."¹⁴⁶

Para Descartes, tanto a dureza quanto a resistência não são passíveis de serem propriamente percebidas na experiência cotidiana e conhecidas em si mesmo, a única forma de concebê-las é entendê-las à luz do conceito de extensão. A dureza e a resistência são apenas modos dessa extensão que permanece a mesma em sua identidade. O que Descartes esquece em sua análise ontológica é de considerar que a dureza e a resistência existem somente em virtude de um Dasein que as possa tocar e não são assim propriedades que dependam de velocidades distintas entre duas coisas corporais. Ao entender o ser do ente do mundo por meio da ideia-de-ser veiculada pela extensão, o que ocorre é priorizar, na investigação ontológica, uma região de acesso determinada do ente ele mesmo. Ou seja, prioriza-se o seu aspecto ôntico. Comenta Heidegger:

¹⁴⁵ HEIDEGGER, 2012, p. 287.

¹⁴⁶"[...] pour Descartes, la dureté aussi bien que la résistance voulaient dire la même chose: l'impossibilité de bouger de place[...] Dans un tel monde, où il n'y a des vitesses relatives des corps les uns par rapport aux autres, il peut y avoir des collisions, parfois même violentes, entre deux corps; mais il n'y aura pas de contact, ni de toucher, parce que ce phénomène est inconcevable. Tout s'explique par le simple mécanisme de l'action et de la réaction mécanique. Nous sommes dans logique du "ôte-toi de là, que je m'y mette!". La main est une chose étendue qui se meut (c'est-à-dire change de position) avant d'être soit arrêtée par une chose qui lui résiste, soit réussir à la faire changer de position." (GREISCH, 2003, p. 146)

A ideia de subsistência constante não motiva unicamente uma determinação extrema do ser do ente do-interior-do-mundo e sua identificação com o mundo em geral, mas impede ao mesmo tempo que se tornem visíveis comportamentos do Dasein ontologicamente adequados.¹⁴⁷

Decidir colocar a ideia de ser no subsistente, além de igualar o modo de ser do mundo ao dos entes que compõe seu interior, torna-nos incapazes de perceber que os comportamentos do Dasein indicam uma abertura ontológica para o entendimento do ser. Eis o que nos diz Zarader a esse respeito:

"Esta concepção do ser como substancialidade, ou seja, como ser subsistente em permanência não serve somente para determinar o ser do ente intramundano (conduzindo a privilegiar nele a extensão, que é só permanente), ela determina igualmente o ser do Dasein (conduzindo a privilegiar nele a subjetividade entendida no sentido de upokeimenon, isto é, como suporte permanente)".¹⁴⁸

Isso acontece, pois, para Descartes o ser do "Dasein" é concebido ao modo da *res extensa*, isto é, como algo que sempre remanesce o mesmo. Esse algo na linguagem cartesiana denomina-se *substância*¹⁴⁹. Essa essência que permanece idêntica a si sob a multiplicidade dos acidentes ou das mudanças faz-nos esquecer que ela é apenas um dos modos de ser intramundano, o que, por conseguinte, enriquece a investigação que tem por objetivo reconhecer em qual caráter do Dasein se funda qualquer tipo de percepção sensível ou intelectual. No Ser e Tempo há uma mudança de foco em relação à tradicional epistemologia. Os protagonistas de Heidegger são mais atores do que espectadores e suas narrativas sugerem que confiança exclusiva sobre a imagem do espectador distorceu seriamente as caracterizações filosóficas da existência no mundo. Descartes explora a natureza da observação do mundo externo como se o observador fosse destacado do mundo, ao invés de considerá-lo enquanto um ator que age junto a ele. "É claro que

¹⁴⁷ HEIDEGGER, 2012, p. 289.

¹⁴⁸Cette conception de l'être comme substantialité, c'est-à-dire comme être subsistant en permanence ne sert pas seulement à déterminer l'être de l'êtant intramondain (conduisant à privilégier en lui l'étendue, qui est seule permanente), elle détermine également l'être du Dasein (conduisant à privilégier en lui la subjectivité entendue au sens de l'upokeimenon, c'est-à-dire comme support permanent). (ZARADER, 2012, p. 164)

¹⁴⁹ HEIDEGGER, 2012, p. 289.

nenhum filósofo tradicional iria negar que a vida humana é vivida com um mundo de objetos físicos. Se, porém, esses objetos são imaginados primariamente como objetos da visão, então esse mundo é imaginado primariamente como um espetáculo - uma série de quadros ou uma peça de teatro encenada diante de nós; e o mundo de uma peça do qual o público está essencialmente excluído¹⁵⁰. Mulhall com essa comparação explicita que a exclusão das possibilidades do ser-no-mundo e a adoção do conceito de *res extensa* como designação do ser próprio dos entes corporais mostra que a interpretação ontológica de Descartes foi justamente a de fornecer, de uma vez por todas, uma solução definitiva para a problemática do mundo. A maneira de conceber o mundo como espetáculo faz parecer que a básica relação humana com os objetos é aquela da mera contiguidade espacial, essas pessoas e objetos são justapostas umas sobre as outras assim como um objeto deve estar justaposto a outro. Dessa forma, a ontologia do mundo se encontra submetida em uma ontologia específica que tenha como objeto de análise o ente do-interior-do-mundo. Isso, consequentemente, impede que se veja por completo não só o fenômeno do mundo, mas também a expectativa de se ter uma abertura para o entendimento ontológico originário que no qual o *Dasein* se libera para o conhecimento próprio. "Como Heidegger põe, seria como se o ser humano estivesse no mundo assim como uma quantidade de água está em um copo¹⁵¹".

Não que isso seja de todo prejudicial, com a melhor das intenções Descartes estabeleceu o modo de se caracterizar os entes intramundanos pela descrição da *natureza material*¹⁵² que lhes pertence e sobre essa categorização mostrou a maneira como se constrói toda a realidade efetiva do interior do mundo. Assim como confirma Heidegger:

Fundam-se de imediato na coisa extensa como tal as determinidades que se mostram sem dúvida como qualidades, mas são "no fundo" modificações quantitativas do *modi* da *extensio* ela mesma. Sobre essas qualidades redutíveis elas mesmas, apoiam-se então as qualidades específicas do belo, do não-belo, do adequado, do inadequado, do empregável, do não-empregável; essas qualidades, em orientação primária para a coisidade, devem ser apreendidas como predicados-

¹⁵⁰ "Of course, no traditional philosopher would deny that human life is lived within a world of physical objects. If, however, these objects are imagined primarily as objects of vision, then that world is imagined primarily as a spectacle - a series of tableaux or a play staged before us; and the world of a play is one from which its audience is essentially excluded - they may look in on the world of the characters, but they do not participate in or inhabit it. (MULHALL, 2005, pp. 39-40)

¹⁵¹ As Heidegger puts it, it will be as if human being are 'in' the world in just the way that a quantity of water is in a glass. (Ibidem, p. 40)

¹⁵² HEIDEGGER, 2012, p. 291.

de-valor não quantificáveis, pelos quais a coisa, de imediato somente material, recebe o selo de um bem.¹⁵³

A partir da extensão tudo o mais pode se fazer presente, determinações como a qualidade, encontram o substrato sobre o qual podem se firmar. Essas modificações da extensão expõem os vários modos que essa assume nos mais diversos entes do mundo e, ademais, dão espaço para que sobre elas se instituam valores qualitativos capazes de indicar a relevância que cada coisa possui no ambiente em que se encontra situada. Porém, mesmo que tais valores e determinações categoriais forneçam a nós uma estrutura segura da *coisa-na-natureza*, ainda assim elas não dão nada que possa ser considerado como referência do entendimento sobre o ser próprio do ente. Todas essas determinações de coisa, sejam elas valorativas ou não, fundam-se no *modo-de-ser* da subsistência. Na interpretação hermenêutica de Heidegger, Descartes consolidou que o ser primário do ente pôde ser descoberto por seu aspecto ôntico, embora não tenha atingido de fato o ser da substância. Heidegger em momento nenhum sugere com isso que Descartes não ignora a natureza compreensiva das relações humanas com os objetos - além do que, Descartes acredita que a mente humana seja capaz de alcançar a essência da realidade. O que Heidegger revela é que para além da compreensão teórica dos objetos há também uma compreensão prática que guiada por aquilo que é empregável ou utilizável nos diz algo a respeito deles.

Comenta Mulhall:

Ele não discute, entretanto, que a primazia que tal filósofo concede ao conhecimento teórico e da presença-à-mão deveria ao contrário conceder ao conhecimento prático uma manualidade - como se construir uma cadeira fosse mais imbuído do ser do Dasein do que sentar nela para contemplar um pedaço de cera. Prontidão-para-mão não é metafisicamente prioritário em relação à presença-à-mão. Ele adverte apenas para o fato de que focar exclusivamente na contemplação teórica tende a obscurecer alguns aspectos ontologicamente significante daquele modo de atividade que se impõe mais claramente em outros tipos de caso[...]¹⁵⁴

¹⁵³ HEIDEGGER, 2012, p. 291.

¹⁵⁴"He does not argue that the primacy such philosophers accord to theoretical cognition and presence-at-hand should instead be accorded to practical cognition and handiness - as if building a chair were more imbued with the Being of Dasein than sitting in it to contemplate a ball of wax. Readiness-to-hand is not metaphysically prior to presence-at-hand. He *does* claim that focusing exclusively on theoretical contemplation tends to obscure certain ontologically significant aspects of that mode of activity which stand out more clearly in other sorts of case[...]" (MULHALL, 2005, p. 42)

Alguns recursos intrínsecos à cognição teórica nos induz a mal interpretar a verdadeira natureza do mundo, negligenciar o fato de que é uma espécie de atividade, uma forma modificada de engajamento prático com o mundo, portanto, apenas possível para seres ambientados, seres cujo ser é ser-no-mundo. Mas, negligenciando nosso mundanismo, negligenciamos algo ontologicamente concernente ao humano. E se essa noção do mundo fundamenta a possibilidade de conhecer teoricamente os objetos subsistentes, isso não pode ser conceitualmente explicado como o constructo, a partir do qual, levanta-se uma matriz de propriedades puramente subsistente e de uma sequência de projeções de valor. A verdadeira importância ontológica do considerar o ente do mundo como algo utilizável é que uma análise cuidadosa disso pode revelar o elemento crucial ausente dessas mal interpretações ruins- o fenômeno do mundo. Heidegger afirma que o lidar com o mundo geralmente nos absorve e nos fascina. O conhecimento teórico enquanto conhecimento de entes subsistentes deveria, por conseguinte, ser entendida como uma modificação de tal interesse, como uma alternativa de se conceber o mundo por meio de um diferente tipo de atitude. Conhecer é uma atividade realizada em um contexto particular, por razões que derivam de outra atividade humana em outro contexto prático. Conhecer é simplesmente um modo específico da atividade humana construída por uma sociedade ou cultura particular.¹⁵⁵

¹⁵⁵ MULHALL, 2005.

CAPÍTULO 3

5. O CONCEITO HEIDEGGERIANO DE MUNDO

5.1 O MUNDO DO DASEIN ESPACIAL.

É habitual do homem elaborar teorias e definições que possam apontar objetivamente ou subjetivamente para o que seja mundo, no entanto, há uma séria tendência na linguagem em reduzir o sentido do que seja vivê-lo, nele existir¹⁵⁶. A prova disso aparece quando constantemente nos mostramos confiantes na familiaridade com o lugar em que vivemos e, de repente, somos surpreendidos em relação a um fato que antes desconhecíamos. O surpreender-se com algo dantes nunca visto no ambiente em que existimos já denota o quanto diverso, cambiante e inacabado o mundo se faz para o Dasein. Tentar enquadrá-lo em definições para melhor concebê-lo seria tolher do Dasein a própria maneira como aquele lhe é revelado enquanto fenômeno. Diz Heidegger:

A descoberta do espaço que, livre do ver-ao-redor, só descobre o espaço considerando-o diretamente neutraliza as regiões do mundo-ambiente em pura dimensões. Os lugares-próprios e a totalidade-dos-lugares-próprios do instrumento utilizável, orientados pelo ver-ao-redor, afundam numa multiplicidade-de-lugares para coisas quaisquer. Com isto, a espacialidade do utilizável do-interior-do-mundo perde o seu caráter-de-conjuntação. O mundo perde o que tem de especificamente ambiental e o mundo-ambiente se torna mundo-da-natureza. O "mundo", como todo-instrumental utilizável, espacializa-se numa conexão de coisas extensas não mais do que subsistentes. O homeônico espaço-da-natureza só se mostra pelo caminho de um modo-de-descoberta do ente que-vem-de-encontro, o qual tem o caráter de uma específica *desmundificação* da conformidade-a-mundo do utilizável.¹⁵⁷

Denominá-lo de natureza em nada facilita o acesso ao fenômeno em sua originalidade, pelo contrário, o afasta cada vez mais do entendimento do Dasein, na medida em que tenta remover do ambiente em que ele vive o caráter da surpresa. A possibilidade do mundo surpreender-nos concede a ele o status da indefinição, a qualquer instante seus espaços poderão estar distribuídos de maneira distinta, tudo depende de como o Dasein irá utilizá-

¹⁵⁶ HEIDEGGER, 2012.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 327.

los. A eliminação do fator *surpreendente* (*Auffallenlassens*)¹⁵⁸ apresentado pela estrutura mundo ocorre em virtude de transportá-lo para uma configuração exata (matemática), acessível à compreensão de todos os homens e que, vinculada à extensão, seja passível de conceitualização. Natureza¹⁵⁹ é o primeiro exemplo que melhor se encaixa nessa maneira de proceder, ela é apenas um dos aspectos possíveis para a configuração do mundo, mas de forma alguma constitui o modo exclusivo de expressão desse fenômeno.

O homem deseja estabelecer um estatuto para o mundo devido à incapacidade de admitir o seu despreparo diante do conhecimento que verse acerca de si mesmo. Conhecer o mundo, consequentemente, exige de quem o conhece sobretudo um conhecimento de si. Sobre esse assunto comentam Huneman e Kulich:

Este sistema de reenvios e de utilidade que é o mundo circundante (ambiente), a atitude teórica o suspende para dar lugar a um mundo de objetos presentes. Mas se paramos aí, enquanto ele é o sentido original do que é um mundo ambiente, vê-se que ele implica essencialmente uma instância que comprehende a utilidade de cada um dos entes e, por isso, os orienta, lhes dá sua significação. A relação originária dos entes ambientes como entes disponíveis é aquela da destinação[...] Esses reenvios iriam, entretanto, ao infinito se não houvesse um ente que fosse uma espécie de origem destes reenvios, que os encerra nele sendo ele senão uma espécie de *destinado a si-mesmo*. Este ente é o Dasein[...] É sobre o horizonte de seus projetos que pode aparecer um mundo ambiente como sistema significante de reenvios entre entes disponíveis.¹⁶⁰

Além de mera constatação científica, o mundo é antes uma descoberta da abertura ontológica do Dasein, o que permite dizer que para apreendê-lo é necessário que se saiba qual será a relação por aquele estabelecida com o existir próprio do ser-no-mundo. A passagem do conceito matemático de série ao conceito fenomenológico de "mundo" não é em função do número de objetos. É necessário então que à simples série de objetos venha se adicionar ainda um outro fator "qualitativo": a condição mínima para que haja "mundo"

¹⁵⁸ HEIDEGGER, 2012, p. 223.

¹⁵⁹ Comenta Jean Greisch: A atitude puramente cognitiva (inteiramente feita de curiosidade teórica) a respeito de um mundo que torna-se então um puro objeto de investigação teórica não é somente "natural". Ela supõe ao contrário que já tenha feito a abstração de um certo número de preocupações "práticas", de 'ocupações' que caracterizam o comércio "normal" e "natural" com o mundo. (GREISCH, 2003, p. 126)

¹⁶⁰ "Ce système de renvois et d'utilité qu'est le monde environnant, l'attitude théorique le suspend pour faire place à un monde d'objets présents. Mais si l'on s'y arrête, en tant qu'il est le sens origininaire de ce qu'est un monde environnant, on voit qu'il implique essentiellement une instance qui comprenne l'utilité de chacun des étants et, par là, les oriente, leur donne leur signification[...] Ces renvois iraient cependant à l'infini s'il n'y avait pas un étant qui soit, en quelque sorte, l'origine de ces renvois, qui les close em n'étant, lui, qu'em quelque sorte *destiné à lui-même*[...] C'est sur l'horizon de ses projets que peut apparaître um mundo enveloppant comme système signifiant de renvois entre étants disponibles." (HUNEMAN; KULICH, 1997, p. 57)

é que cada utensílio reenvie de uma maneira ou de outra a todos os outros, o usuário (por exemplo, o habitante da casa ou faxineira) sendo aquele que detém o segredo desses reenvios. A natureza é somente uma das espécies desse relacionar, tanto que tal forma de entendê-lo é admitida por quem tem como profissão ou *ocupação (Besorgen)*¹⁶¹ o lidar com a natureza. Huneman e Kulich mostram a importância da dimensão prática para o entendimento do mundo dizendo que:

Mas levemos em consideração: a relação ao mundo constituiva do Dasein não é de nenhuma maneira teórica; ao contrário, a atitude teórica assim como o modo de ser que constitui o objeto teórico são derivados em relação às atitudes imediatas do Dasein se ocupando dos entes. Pois o mundo do Dasein, preocupado pelos entes, agente e fabricante, é plenamente positivo, no sentido em que ele não é visto como não fundado, como necessitante de investigações teóricas. Heidegger assinala aliás o caráter derivado do conhecimento fornecendo uma gênese do modo de ser característico do objeto do conhecimento. Este ser é aquele do objeto: o objeto está presente, está em nossa face, com suas características e somos neutros em relação a eles tanto quanto eles são para nós (ele não depende de que nós desejamos e fazemos)¹⁶².

No entanto, para um empresário que, por sua vez, o mundo terá outra conotação. Será o mundo dos negócios e pouco importará a natureza, a não ser que ela também faça parte de seus negócios. Ora, a forma de ser do objeto que o Dasein encontra no mundo não é essa do ser presente à mão neutro e independente, mas o ser que oferece a nós como suscetível de retornar a nossos modos de manipulá-lo, portanto, o que se conhece a partir de sua função para nós. O nosso relacionamento primordial com o mundo ocorre através do uso. Ele sempre está disponível à nossa mão. Por isso, pensá-lo como composto de coisas independentes, despojadas do caráter de utilizabilidade, é considerá-lo de forma derivada¹⁶³. Tal é também o modo de ser do mundo circundante familiar onde existe o Dasein: horizonte de entes disponíveis que apenas se anuncia quando deles sentimos falta.

¹⁶¹ HEIDEGGER, 2012, p. 311.

¹⁶² "Mais prenons garde: le rapport au monde constitutif du *Dasein* n'est en aucune façon théorique; au contraire, l'attitude théorique tout comme le mode d'être qui constitue l'objet théorique sont dérivés par rapport aux attitudes immédiates du *Dasein* s'occupant des étants. Car le monde du *Dasein*, préoccupé par les étants, agissant et fabriquant, est pleinement positif, au sens où il ne se vit pas comme nonfondé, comme nécessitant des investigations théoriques. Heidegger souligne d'ailleurs le caractère dérivé de la connaissance en fournissant une genèse du mode d'être caractérisant l'objet de la connaissance. Cet être est celui de l'objet: l'objet est présent, il est en face de nous, avec ses caractéristiques, et nous sommes aussi neutres par rapport à lui que lui par rapport à nous (il ne dépend pas de ce que nous souhaitons et faisons)." (HUNEMAN E KULICH, 1997, p. 56)

¹⁶³ GELVEN, 1970

É somente quando um ente não está em seu lugar que isso se evidencia em sua identidade de ente e que ela adquire o modo de ser da subsistência, aquele de um objeto garnecido de uma identidade representável. Somente então começa o conhecimento. Conceber os objetos do mundo como objetos que estejam simplesmente lá, sem considerar suas funções, valores e usos configura-se na figura do mundo fornecida pela ciência. Essa forma secundária e altamente estilizada de se relacionar com o mundo está fundada em uma outra maneira de se relacionar com universo que se baseia no uso dos objetos do mundo. Tal relacionar é anterior ao científico.

Em virtude disso é mister o Dasein *arrumar*¹⁶⁴ (*Einräumen*) o ambiente em que vive. Nessa ação o que ele faz nada mais é do que dar *espaço* para o ente *do-interior-do-mundo* que venha a seu encontro, isto é, determinar-lhe a espacialidade. "Estar no espaço é uma característica do Dasein, mas a "espacialidade" do Dasein não é um espaço científico objetivo, nem é o espaço puramente "subjetivo" proposto por Kant. Ao contrário, é um espaço gerado pela maneira através da qual o Dasein percebe coisas como "perto" ou "longe"¹⁶⁵. O espaço formal e objetivo não corresponde ao espaço sentido pelo Dasein, o que quer dizer que o espaço concernente a nosso mundo é primordial em relação ao espaço abstrato dos objetos. A espacialidade do Dasein não é uma questão de se o Dasein está no espaço (ou mesmo se o espaço esteja no Dasein), mas sim de que ser no espaço é a forma necessária de o Dasein ser no mundo. Essa concessão de lugares-próprios consiste em um fenômeno *a priori* que o habilita orientar-se na existência; tal arrumação ora poderá ser desfeita, ora reorganizada ou até mesmo ser ponto de partida a partir do qual o ser-no-mundo se autoconhece. "Uma vez admitida a aprioridade da estrutura existenciária, então tais considerações ônticas como a natureza externa dos objetos nunca pode minar o trabalho da ontologia fundamental"¹⁶⁶. O espaço arrumado no qual o mundo se situa se relaciona então com a *ocupação* do Dasein exerce em seu cotidiano. Proximidade e distância, nesse sentido, dizem respeito à utilidade e inutilidade dos entes; a disposição espacial de um múltiplo de objetos que ocupam meu meio é determinada pela sua utilizabilidades para minhas atividades correntes. Por isso, concebe Heidegger:

¹⁶⁴ HEIDEGGER, 2012, p. 325.

¹⁶⁵ "To be in space is a characteristic of Dasein; but the "spatiality" of Dasein is not an objective scientific space, nor is it the purely "subjective" space as seen by Kant. Rather, it is a space generated by the way in which Dasein sees things as "close" or "far away". (GELVEN, 1970, p. 62)

¹⁶⁶ "Once one admits the apriority of the existential structure, then such *ontic* considerations as the nature of external objects can never undermine the work of fundamental ontology." (Ibidem, p. 55)

O espaço só pode ser concebido em referência ao fenômeno do mundo. O espaço também não se torna acessível unicamente pela desmundificação do mundo-ambiente, a espacialidade só pode ser descoberta em geral sobre o fundamento de mundo e isto de modo que o espaço *coconstitua*, no entanto, o mundo, em correspondência com a essencial espacialidade do *Dasein* ele mesmo quanto a sua constituição fundamental do ser-no-mundo.¹⁶⁷

Embora seja preferível que a descoberta do espaço, onde cada objeto esteja disposto, se dê com base na constituição fundamental do *ser-no-mundo*, isto é, de como o *Dasein*, a partir daquilo que ele é, abre espaço para os *instrumentos* que compõe seu mundo, nem sempre ela acontece de acordo com essa originalidade de ser. A tendência em *desmundificar* (*Entweltlichen*) o mundo para então entendê-lo é o hábito mais frequente do homem. A atitude que mantém essa tendência concretiza-se à medida que o homem estipula lugares determinados para todo ente que esteja no interior-do-mundo. Ao fixar esses lugares ele torna o espaço homogêneo e, portanto, diminui a importância que os diversos locais do mundo desempenham para o *Dasein*. Lugares determinados que se localizem separados e distantes entre si faz o mundo perder sua perspectiva ontológica e *existenciária*, substituindo-a assim pelo aspecto *ônico* e *subsistente* (*Vorhandenheit*)¹⁶⁸. Subsistência aqui remete-se a algo que existe de forma permanente e estável, ou seja, algo que existe separadamente e resiste na sua identidade. O mundo entendido dessa maneira é um ente distinto do *Dasein* e, por isso, passa a querer não mais depender do entendimento-do-ser respectivo ao ser-no-mundo.

Na filosofia heideggeriana o mundo não poderá ser visado enquanto fenômeno que é se o mesmo for analisado com base na pressuposição da substância isolada que subsiste de modo independente a todas as outras coisas. Contemplá-lo de acordo com a substancialidade, extensão e materialidade dá-nos somente seus aspectos ônticos e faz perder de vista o que nele há de ontológico. Acerca disso é válido observar a posição de Gelven em relação a essa temática:

¹⁶⁷ HEIDEGGER, 2012, p. 329

¹⁶⁸ Ibidem, p. 203.

Na verdade, existem pelo menos três níveis dos quais Heidegger parece aqui estar ciente: 1) O uso do mundo com instrumento, o qual é ver o mundo enquanto já-à-mão; 2) a objetivação do mundo e seus objetos pela qual concebemos as coisas enquanto objetos existentes independentemente, a qual é ver o mundo como presente-à-mão; e 3) o considerar o mundo enquanto um existenciário de si no qual os modos do presente-à-mão e do já-à-mão são diferentes (e incompleto) maneiras de entendê-lo.¹⁶⁹

A maneira de proceder através da caracterização ôntica revela apenas o aspecto substancial das *coisas-da-natureza* ao conferir-lhes a denominação de *coisidade* (*Dinglichkeit*)¹⁷⁰. Denominação que tenta mostrar e fixar, ao mesmo tempo, em conceitos categoriais tanto o ser do ente subsistente do interior-do-mundo quanto o próprio mundo. Isso, segundo Heidegger, é que significa desmundificar o mundo: destituí-lo de sua relação com o ser do ente que nele existe. Considerar os entes como subsistentes é um modo de fazer, a partir das relações com objetos, uma espécie de descontextualização relativa e provisória, a qual não leva em conta o caráter prático que esses podem vir a assumir.

Mundo subsistente é uma derivação do mundo entendido enquanto momento existenciário do Dasein e, apesar desse modo de interpretação ser o mais habitual dentre os homens, configura-se, entretanto, no modo menos próximo do fenômeno do mundo. Qualquer análise que se refere à subsistência requer uma descrição do mundo, mas qualquer descrição que comece pela fonte conceitual fornecida pelo encontro com objetos substanciais já pressuporia o fenômeno do mundo¹⁷¹. Vê-lo como subsistente recai na interpretação tradicional de que o mundo se assemelha ao modo da *res extensa*. No entanto, confundí-lo com esse conceito faz dele um objeto existente qualquer. Não deixa-o se mostrar propriamente para o Dasein. Nessa forma de tratar o espaço anula-se a possibilidade originária de acesso a ele, para abordá-lo através de uma perspectiva contemplativa que o conceba na consideração pura do objeto. Através do objeto descobre-se o espaço, todavia, na verdade, o espaço é descoberto porque o objeto foi espacializado. Mundo e espaço então são dois fenômenos que se relacionam e, por conseguinte, se codeterminam. Para Mulhall, determinar as características e a posição do mundo de forma

¹⁶⁹ "Actually, there are at least three levels of which Heidegger here seems to be aware: (1) the use of the world as equipment, which is to see the world as ready-at-hand; (2) the "objectification" of the world and its objects by which we see things as independent existing objects, which is to see the world as present-at-hand; and (3) the seeing of the world as na existential of the self in which the modes of present-at-hand and ready-at-hand are but different (and incomplete) ways of seeing ". (GELVEN, 1970, p. 58)

¹⁷⁰ HEIDEGGER, 2012, p. 197.

¹⁷¹ MULHALL, 2005.

absoluta incorre em não saber como o espaço é distribuído, como se torna evidente no excerto adiante:

Na terminologia de Heidegger, o espaço cartesiano é uma abstração do nosso entendimento do espaço como uma região ou conjunto de regiões, uma totalidade interligada de lugares e objetos que pertencem a uma totalidade instrumental o mundo circundante da ocupação. Objetos são em primeira instância úteis ou inúteis e é sua significância a esse respeito - ao invés de um sistema puro de coordenadas- que mais fundamentalmente os põe um em relação ao outro e ao Dasein. Espaço e espacialidade não estão nem no sujeito nem no mundo, mas, ao contrário, é revelada pelo Dasein em sua revelação do mundo; o Dasein existe espacialmente, ele é espacial.¹⁷²

O mundo particular que cada homem contém em si amplia-se ou reduz-se na medida em que o indivíduo dá ou tira espaço para o que habita no interior dele. Logo, se a concessão e redução do espaço depende de um Dasein para tanto nada mais razoável do que admitir que o espaço, assim como o mundo, dizem respeito a um entendimento ontológico que apenas poderá ser de um ente que seja, por exceléncia, espacial. Como ser no espaço é um modo da existência do Dasein no mundo, conclui-se que tal modo, que concebe o mundo como criado para o uso da mão, pressupõe um relação a priori que torna as ferramentas e os instrumentos disponíveis, trazendo-os assim para perto de si. A instituição do mundo está calcada à projeção precedente do espaço e, portanto, para compreendê-lo bem, é necessário primeiro saber como o Dasein deverá lidar com o espaço.

Sendo o Dasein espacial por exceléncia (sentido originário), ou seja, é justamente ele quem ao existir abre espaço para, o mundo torna-se evidente que será ele quem irá instituir seu próprio mundo. No entanto, não se pode conjecturar que o espaço seja o modo em que o Dasein é: "*Nem o espaço está no sujeito, nem o mundo está no espaço*"¹⁷³. Ele deve ser considerado à luz das possibilidades de ser que o Dasein expressa, para então ser posto em liberdade enquanto fenômeno, ele mesmo e, assim, não ser tomado apenas como mera medição de lugares que certas coisas ocupam. Trazê-lo para a questão

¹⁷² "In Heidegger's terminology, Cartesian space is an abstraction from our understanding of space as region or set of regions, an interlinked totality of places and objects that belong to an equipmental totality and an enveloping work-world. Objects are in the first instance handy or unhandy, and it is their significance in that respect - rather than a pure coordinate system - that most fundamentally places them in relation to one another and to Dasein. Space and spatiality are thus neither in the subject nor in the world, but rather disclosed by Dasein in its disclosure of the world; Dasein exists spatially, it is spatial. (MULHALL, 2005, p. 53)

¹⁷³ HEIDEGGER, 2012, p. 325.

do ser em geral nos fornecerá um novo prisma por meio do qual poderemos abordá-lo. Essa detalhada análise fenomenológica do Dasein de Heidegger como ser-em-o-mundo corresponde perfeitamente à sua caracterização inicial do Dasein como o ser cujo ser está em jogo consigo mesmo. Conclui-se que, para ser existente, não é suficiente somente viver, mas também realizar atividades. Isso, em contrapartida, pressupõe que o Dasein existe em um mundo - que ele encontra um múltiplo de objetos materiais como um campo para tal atividade prática. Se, então, a relação prática do Dasein para com sua própria existência é essencial para o seu ser, sua relação prática para com o mundo que ele habita deve também ser essencial.

5.2 A UTILIZABILIDADE COMO CARÁTER-DE-SER DA TOTALIDADE- INSTRUMENTAL CONSTITUINTE DO MUNDO AMBIENTE.

Em razão do espaço se encontrar sempre referido ao fenômeno do mundo e o mundo ser o ambiente em que o Dasein habita, a descoberta daquele se desenvolverá à proporção que adentrarmos na discussão de como o Dasein significa se habitar. As articulações relacionais estabelecidas entre ser e mundo fornecem o quadro em que acontece a existência do Dasein, orientam-no para onde deslocar-se na cotidianidade ao transparecerem o sentido em virtude do qual se direcionam suas ocupações diárias. *De pronto e no mais das vezes*¹⁷⁴ o Dasein encontra-se no interior de algo que o cinge, que o limita. Nesse espaço ele confere lugares aos entes *do-interior-do-mundo*, os quais, por sua vez, são também constituintes do habitat que o rodeia. Mas o que são esses entes que o rodeiam? Para o Dasein eles se revelam fenomenologicamente como em *instrumentos* (*Zeuge*)¹⁷⁵, termo que designa não somente aquilo que pode ser usado no cotidiano e possui uma serventia específica, mas também indica todo ente que esteja próximo a nós ou ao alcance da mão. Para apreendermos o fenômeno do mundo necessitamos o explicitar um tipo de interação que lance luz sobre seu próprio ambiente. Heidegger foca-se sobre uma forma de atividade na qual possamos fazer uso das coisas, concebendo-a não como objetos de contemplação especulativa, mas como equipamentos, ou, como ferramentas ou utensílios.¹⁷⁶

"Encontrar objetos como para-a-mão (e como referido para uma possibilidade particular do ser do Dasein) é o solo fundamental do ser-no-mundo do Dasein"¹⁷⁷. Desde que os encontros com tais instrumentos sejam modos legítimos da existência do Dasein e desde que o Dasein seja necessariamente ser-no-mundo, eles também devem ser entendidos como fenômenos essencialmente mundanos. Concentrar sobre eles pode conduzir-nos para compreender o caráter mundial de nossa existência. Qualquer determinação de utilizável está já sempre envolvida em uma (atual ou potencial) tarefa para qual ele deve servir, em virtude de possibilitar a realização de uma obra maior. Essa

¹⁷⁴ O que significa o mesmo que dizer *cotidianidade*. (Nota do autor)

¹⁷⁵ HEIDEGGER, 2012, p. 209.

¹⁷⁶ MULHALL, 2005.

¹⁷⁷ "Encountering objects as ready-at-hand (and so as referred to a particular possibility Dasein's Being) is the fundamental ground of Dasein's Being-in-tho-world". (Ibidem, p. 52)

maneira de conceber o ente que nos *vem-de-encontro* (*begegnende*) na e para a *ocupação* desvela o aspecto pragmático que lhe é respectivo. Assim diz Heidegger:

Denominamos instrumento o ente que-vem-de-encontro no ocupar-se. No trato pode se encontrar o instrumento para escrever, para costurar, para trabalhar [ferramenta], para viajar [véículo], para medir. O modo-de-ser de instrumento deve ser posto em relevo. Isso ocorre pelo fio-condutor da prévia delimitação do que faz do instrumento um instrumento, da instrumentalidade.¹⁷⁸

Continua Heidegger:

O trato afeito cada vez ao instrumento é onde ele pode unicamente se mostrar genuinamente em seu ser, por exemplo, o martelar com o martelo, não *apreende* tematicamente esse ente como uma coisa ocorrente, nem o empregar sabe algo assim como a estrutura-de-instrumento enquanto tal. O martelo não tem um saber unicamente acerca do caráter instrumental do martelo, senão que se apropriou desse instrumento do modo mais adequado possível. Em tal trato de emprego, o ocupar-se submete-se ao para algo constitutivo do instrumento correspondente, pois, quanto menos a coisa-martelo é somente considerada, quanto mais o martelo é empunhado no seu emprego, tanto mais originária será a relação com ele e menos encoberto será o modo por que virá-de-encontro tal qual é, como instrumento.¹⁷⁹

O *caráter-de-ser* (*Der Seinscharakter*) mais evidente do instrumento consiste em sempre estar remetido para algo¹⁸⁰, o reenviar para o qual irá desempenhar uma serventia. Por estarem encerrados no interior do contexto do mundo tais entes são assim vistos como *seres-do-mundo* (*innerweltlich Seine*). O Dasein ao caminhar, ao viver já sempre esteve na presença de outros entes que lhe são estranhos aos olhos. Animais, plantas, minerais, rios, oceanos, ferramentas, edifícios, cidades, veículos e dentre outros elementos que compõem o mundo da vida nos *vem-de-encontro*¹⁸¹, mesmo que em relação a eles sejamos apáticos. É uma estrutura ineliminável da existência do Dasein esse lidar com os instrumentos que lhe são circundantes.

O entreter-se com o mundo como ocupação reside em ser uma estrutura (modo-de-ser) do Dasein que põe-em-liberdade um dos momentos existenciários vinculados ao ser-do-mundo. Mas esse ocupar-se descobre apenas os instrumentos a serem utilizados e não o ser do mundo na sua originalidade, saber da existência de entes que poderão ser por

¹⁷⁸ HEIDEGGER, 2012, p. 211

¹⁷⁹ Ibidem, p. 213

¹⁸⁰ "A estrutura do "para algo(*Um-zu*)" mostra como o instrumento é entendido a partir da "remissão de algo a algo". (Ibidem, p. 211.)

¹⁸¹ Ibidem, loc. Cit.

nós usados não basta para pressupor o fenômeno do mundo como sendo algo que se possa entender por si mesmo. O mundo transcende a qualquer objeto-instrumento visto na sua singularidade. A mensagem carregada pelo o fenômeno do instrumento mostra que o objeto aparece para o Dasein a partir de um *modo-de-ser* (*Seinsart*) do que é *utilizável* (*Zunhanden*), isto é, daquilo que pode ser utilizado e considerado instrumento para realizar determinada atividade. A *utilizabilidade* por ser a maneira de se designar o ser do instrumento corresponde então àquilo que está à mão. Esta utilizabilidade é descoberta na prática orientada em direção a uma coisa e, portanto, se dá através do uso e não pela pura contemplação teórica. Esse ser "*para-algo* (*Wozu*)", porém, faz ver que o instrumento, para executar a sua função respectiva deve se ligar a algum outro ente que o possibilite realizá-la de maneira plena. Afirma Mulhall:

A noção de para-a-mão traz consigo uma fundamentação conceitual complexa [...], a ideia de uma isolada parte de equipamento não faz nenhum sentido. Nada poderia funcionar como uma ferramenta na ausência do que Heidegger denomina de 'totalidade instrumental' dentro da qual o instrumento encontra seu lugar [...] a utilidade do instrumento pressupõe algo *para que* ele é utilizável, um produto final [...] Esse direcionamento é o 'em direção a-que' do instrumento. Tal ocupação pressupõe a disponibilidade da matéria-bruta [...] o produto final terá destinatários, pessoas que dela farão uso.¹⁸²

O ente que nos vem de encontro de inicio na experiência imediata não é a coisa, mas sim o que os gregos denominaram de *pragmata*¹⁸³, isto é, instrumento. É instrumento em geral tudo o que pertence ao uso, tudo do qual se pode servir. Um instrumento é assim necessariamente alguma ente cuja a serventia é constituída pela multiplicidade de referência ou de atribuições de relações que definem seu lugar dentro de uma totalidade-instrumental e da prática de seu emprego. O simples fato de que, para se entender por que determinado ente do-interior-do-mundo se localiza em um espaço específico, seja necessário primeiro conhecer qual é a interligação que esse possui com os

¹⁸² "The notion of readiness-to-hand brings with it a fairly complex conceptual background [...], the idea of a single piece of equipment makes no sense. Nothing could function as a tool in the absence of what he calls an 'equipmental totality' within which it finds a place [...] the utility of a tool presupposes something *for which* it is usable, an end product [...] This directedness is the 'towards-which' of equipment. Such work presupposes the availability of a raw material [...] the final product will have recipients, people who will make use of it [...] (MULHALL, 2005, p. 48)

¹⁸³ ZARADER, 2012, p. 122.

demais entes que com ele se relacionam, já mostra o quanto o entendimento-de-mundo depende de uma visão de conjunto. O deixar manifestar-se do objeto descobre a *utilizabilidade* (*Zuhandenheit*) que lhe concerne e a pertinência do espaço onde ele atua no mundo. Expõe Heidegger:

Em termos rigorosos, *um* instrumento nunca "é" isolado. Ao ser de instrumento pertence sempre cada vez um todo-instrumental, no qual esse instrumento pode ser o que ele é. Instrumento é por essência "algo para...". Os diversos modos do "para algo", tais como usuabilidade, aptidão a contribuir, empregabilidade, maneabilidade, constituem uma totalidade-instrumental.¹⁸⁴

O instrumento, quando não integrado a uma *totalidade-instrumental* que o libere para o exercício da função que lhe é respectiva, desvincilha de sua estrutura o *caráter-de-ser* da instrumentalidade, perde o seu sentido e passa a ser considerado como um mero objeto intramundano qualquer. Nas ocupações do dia-a-dia o Dasein descobre, através do manejo, a conexão que há entre os variados objetos que compõe os mais diversos ambientes do mundo, a descoberta dessa rede de interações responde por que cada ente deve estar localizado em determinado espaço. Descobrindo o modo de ser original dos instrumentos, não estamos ainda seguros de já ter descoberto o mundo. Não sabemos ainda se há um mundo e sob qual forma. O mundo nos permanece ainda encoberto; porém ele já se anunciou¹⁸⁵. O claro exemplo do martelo mostra como é importante se considerar a totalidade-instrumental na qual o ente encontra-se envolvido.

O martelo tomado enquanto instrumento virá de encontro a nós de diferentes maneiras dependendo do ambiente no qual esteja situado; sua serventia se apresentará à medida que seu *para-quê* for revelado pela concatenação da totalidade-instrumental da qual faz parte. Em uma serralheria ele é empunhado como instrumento para retorcer, amassar e consertar portas, portões e demais estruturas metálicas resistentes; no entanto, em uma construção civil ele é usado para socar pregos em madeiras ou até mesmo demolir paredes; já, em uma casa de um cidadão qualquer, ele pode servir apenas para fixar quadros. Em cada um desses casos o instrumento em questão assume funções e espaços diferentes, no trato com o ambiente determinamos sua serventia ora de uma forma, ora de outra. Mostra Mulhall:

¹⁸⁴ HEIDEGGER, 2012, p. 211

¹⁸⁵ GREISCH, 2003.

Considerar um martelo como para-a-mão está, como temos visto, intimamente relacionado com uma capacidade de fazer uso disso como peça instrumento que ele é - a capacidade de martelar. Essa é uma espécie de habilidade prática, manifesta em primeira instância na ação competente, em que podemos denominar saber-como; mas a cognição teórica, como entendida pela filosofia tradicional, é primariamente manifesta em uma compreensão de proposições verdadeiras, em que pode ser denominada saber que (tal e qual é o caso). Argumentar que a prontidão para-a-mão do martelo pode ser entendido como um constructo de suas propriedades ocorrentes junto com alguns fatos sobre suas relações com contextos particulares de ação equivale, assim, a argumentar que saber-como pode ser entendido em termos de saber que - como a aplicação de conhecimento de fatos sobre o objeto, a situação e a pessoa desejando empregá-la nessa situação.¹⁸⁶

Por isso, a tentativa de teorizá-lo restringe a vasta empregabilidade que ele pode exercer. Definir a coisa-instrumento martelo de maneira unívoca é destituir-lhe as possibilidades de ser regulado por meio do uso. O olhar teórico deturpa a visão e torna obscuro o entendimento do objeto enquanto tal, o que impede a apreensão daquilo que "se manifesta em si e a partir de si mesmo"¹⁸⁷ dispensando assim a necessidade de considerá-lo à luz de sua utilizabilidade. Quanto mais aderirmos à relação à perspectiva teórica do instrumento, isto é, quanto mais resistimos em entendê-lo enquanto instrumento, mais nos distanciamos de sua dimensão originária, ou seja, de seu aspecto prático. Os entes do-interior-do-mundo com os quais o martelo se relaciona exigem desse instrumento desempenho não semelhante segundo a orientação dada pelo todo instrumental observado pelo homem.

O em virtude de que o utilizável está sendo empregado ou o que irá ser produzido com o uso dele mesmo constitui-se naquilo que primeiro deve ser investigado se quisermos delinear os lugares-próprios que cada instrumento ocupará no *mundo-ambiente*. A respeito disso comenta Zarader: "Do Dasein para o ser-no-mundo, do ser-no-mundo ao mundo, do mundo para o mundo ambiente, enfim do mundo ambiente para o ente que aí se

¹⁸⁶ "Encountering a hammer as ready-to-hand is, as we have seen, intimately related to a capacity to make use of it as the piece of equipment it is - the capacity to hammer. This is a species of practical ability, manifest in the first instance in competent action, in what we might call know-how; but theoretical cognition, as understood by the philosophical tradition, is primarily manifest in a grasp of true propositions, in what might be called knowing that (such-and-such is the case). To argue that readiness-to-hand of a hammer can be understood as construct from its occurrent properties together with certains facts about its relations with particular contexts of action thus amounts to arguing that know-how can be understood in terms of knowing that - as the application of knowledge of facts about the object, the situation and the person wishing to employ it in that situation." (MULHALL, 2005, p. 57)

¹⁸⁷ HEIDEGGER, 2012, p. 213.

descobre: nós não cessamos de ser relançados de questão em questão.¹⁸⁸ O mundo é antes de tudo, tudo aquilo que está ao nosso redor, tudo o que nos circunda, nos ambienta, o que denominamos de nosso ambiente. Para evitar as definições confusas, diremos que o mundo nos aparece de repente como um mundo "ambiente". E quem diz mundo ambiente adere à aceitação de uma certa ambiência. Longe de fazer ver ao longe a natureza, a ocupação nos faz descobri-la em sua presença não objetiva, não temática. Isso indica que cada vez a natureza parece ser visada com os olhos de um usuário, para quem ela ora tem a sua utilidade, ora se transforma em uma paisagem agradável. Para entendermos o mundo devemos partir do Dasein cotidiano, ou seja, do mundo circundante que nos é familiar, de tudo aquilo que com o qual nos relacionamos ou podemos relacionar, de tudo aquilo que nos deixa ocupados. Apenas através do mundo ambiente que nos rodeia é que se poderá realizar a análise fenomenológica, pois é justamente o mundo ambiente que de início é dado na experiência e não o mundo em geral.

Em razão disso a anterioridade da "obra (*Das Werk*) a-ser-produzida"¹⁸⁹ que vem-de-encontro no trato e a qual se apresenta de igual forma no modo-de-ser do instrumento é para o sujeito *a priori* a totalidade-instrumental e tem o objetivo de fornece-lhe o panorama remissivo no qual os vários instrumentos se corelacionam e codeterminam suas atividades. Zarader a par dessa perspectiva expõe que:

O que é necessário reter disso é que bem longe dos diferentes elementos que compõem pouco a pouco uma totalidade, a totalidade é necessariamente anterior ao elemento. É sobre o solo desta totalidade que o elemento pode aparecer como tal. Em todo caso, quando o elemento em questão é um instrumento.¹⁹⁰

Um instrumento nunca poderá ser um instrumento único ou isolado, na medida em que ele serve para fazer alguma coisa temos de considerá-lo inserido em um complexo de instrumentos que lhe permitem ser o que ele é. É necessário que um complexo de instrumentos seja já dado ou já descoberto para que um instrumento possa simplesmente

¹⁸⁸ "Du *Dasein* à l'être-au-monde, de l'être-au-monde au monde, du monde à l'*Umwelt*, enfin de l'*Umwelt* à l'étant que s'y découvre: nous n'avons cessé d'être relancés de question en question." (ZARADER, 2012, p. 120).

¹⁸⁹ HEIDEGGER, 2012, p. 215.

¹⁹⁰ "Ce qu'il faut retenir de cela, c'est que bien loin que les différentes éléments composent peu à peu une totalité, la totalité est nécessairement antérieure à l'élément. C'est sur le fond de cette totalité que l'élément peut apparaître comme tel. En tout cas, lorsque l'élément en question est un outil. (ZARADER, 2012, p. 123)

aparecer como instrumento. Com a *obra*, portanto, não vem-de-encontro somente o ente que é utilizável, mas também do modo-de-ser do existente, em cuja ocupação o produzido se torna útil; e juntamente vem-de-encontro o mundo em que vivem portadores e consumidores, o qual é, ao mesmo tempo, o nosso mundo. A obra para qual nos direcionamos desvela não apenas o mundo privado correspondente a cada um de nós, mas nos revela concomitante a esse o *mundo público*¹⁹¹ em que estabelecemos as *convivências* com os outros.

O que deve ser aqui frisado é que Heidegger quer mostrar como uma totalidade precede sempre a aparição de qualquer ente, seja ele subsistente ou instrumento. O instrumento reenvia não somente aos outros instrumentos, mas àquele para que ele irá servir, ou seja, para quem o utilizará. Ou seja, ele é inteiramente constituído pelo reenvio a outra coisa que é diferente dele próprio. É nesse reenvio que encontra seu ser, seu ser mais próprio, o que Heidegger denomina de ser-em-si. Com o uso do instrumento somos reenviados para o entendimento não só da natureza, mas também do referente, o Dasein. Esse reenvio nos faz ver como o Dasein descobre o instrumento na sua utilização, além de fornecer a *conjuntura* à qual ele se encontra ligado. Todo um mundo se descobre por este instrumento.

¹⁹¹ HEIDEGGER, 2012, p. 217.

5.3 O VER-AO-REDOR COMO VER PRIVILEGIADO CAPAZ DE ENTENDER A TOTALIDADE-DE-CONJUNTAÇÕES NA QUAL SE ABRE A SIGNIFICATIVIDADE DO MUNDO.

Mas, de que adianta saber de tudo isso para se conhecer o mundo? A instituição do mundo trilha o mesmo caminho. A descrição ôntica teoriza-o como sendo um ente que reúne em seu interior uma gama de objetos que devem ser devidamente enumerados e ordenados, ou seja, significa então o conjunto do entes isolados que podem subsistir no interior do mundo. No entanto, a acepção ontológica nos mostra que mundo é o resultado dos significados articulados entre as várias totalidades-instrumentais que se relacionam nas mais diversas formas, as quais, por sua vez, indicam as diferentes regiões nas quais o Dasein direciona o seu viver, seu existir. O como cada Dasein vive no mundo faz oscilar sua configuração, cada totalidade-instrumental é articulada por modos de significar que se modelam segundo a tendência individual que o Dasein demonstra ao lidar com os entes *do-interior-do-mundo* que expressam aquilo que lhe é familiar. O espaço do instrumento é um espaço estruturado, comportando uma pluralidade de "lugares de pertinência" definidos pela ocupação. A natureza em sua natureza estética, para um ambientalista cuja obra consiste em preservá-la e em ver como cada elemento natural representa uma peça fundamental para o funcionamento da natureza na sua totalidade, possui uma importância em seu mundo e ocupa um espaço tão ilustre dentre os demais entes. Muito diferente seria a apreensão de um latifundiário cuja obra diz respeito a explorar a natureza para aumentar seu rendimento econômico. A visão de conjunto é essencial para desvendar as obras que o Dasein deseja empreender ao longo da existência, visá-las faz o homem perceber a forma como acontece a distribuição dos espaços destinados como regiões das totalidades-instrumentais que estabelecem e orientam o ser-no-mundo. A respeito disso diz Heidegger:

Por mais agudo que seja o *olhar* olhando apenas para este ou para aquele "aspecto" das coisas, ele não é capaz de descobrir o utilizável. O olhar para coisas unicamente "teórico" dispensa o entendimento da utilizabilidade. O trato que emprega-e-maneja não é, porém, cego e tem o seu próprio modo-de-ver, conduzindo o manejo e lhe emprestando sua específica segurança. O trato com

instrumento se subordina à mutiplicidade-de-remissão do "para algo". O ver de um tal juntar é o *ver-ao-redor*.¹⁹²

O *ver-ao-redor* (*Umsicht*) tem a missão de mensurar pelo manejo as proximidades dos vários entes envolvidos pelo mundo, o estabelecimento de suas localizações ou lugares-próprios fornece o direcionamento em que o instrumento está acessível em cada momento, possibilitando assim ao Dasein reconhecer o que deve estar perto na ocupação cotidiana. A demanda de um olhar específico que abarque a totalidade do *mundo-ambiente* e o qual nos descortina a conjuntura na qual o Dasein existe faz uso de uma interpretação atemática do mundo. Somente assim consegue entender o mundo sem teorizá-lo, justamente porque nele a *utilizabilidade* dos instrumentos é o primeiro fundamento levado em consideração. Cabe a esse olhar discernir, sem *desmundificar*, aquilo que será um mundo útil para o Dasein e não somente um *puro olhar-para* (*Nur-hinsehen*)¹⁹³ um objeto isolado. É um olhar fenomenológico responsável por anular a diferença entre o aparecer e o mostrar-se do mundo na sua totalidade, olhar que penetra na pertinência dos instrumentos a fim de encontrar qual é a condição prévia capaz de fazer com que o homem estabeleça sentido a seu habitat familiar.

Essa forma inicial de manifestação da estrutura mundo consiste em ser a forma primordial e original como ele se apresenta na existência para o Dasein. Contudo, "o comportamento "prático" não é "ateórico"¹⁹⁴, mesmo que o *ver-ao-redor* revele um mundo que seja melhor compreendido para a ação não significa que ele dispense o comportamento teórico. Zarader em relação ao ver-ao-redor escreve que, apesar do ser do instrumento ser compreendido por meio do uso isso não significa que ele não pode ser visto de forma alguma. Para vê-lo é necessário um olhar específico, "o ver-ao-redor é uma visão que se submete à estrutura do "para", ao conjunto do sistema de reenvios onde o instrumento pode funcionar como esse instrumento."¹⁹⁵ Segundo uma análise fenomenológica, o conhecimento teórico do mundo é um momento sucessivo à apreensão do *ver-ao-redor*. O olhar fenomenológico ou ontológico lançado pelo *ver-ao-redor* é o *modo-de-ver*¹⁹⁶

¹⁹² HEIDEGGER, 2012, p. 213

¹⁹³ Ibidem, p. 213.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 213.

¹⁹⁵ "L'*Umsicht* est une vue qui se soumet à la structure du *pour*, à l'ensemble du système de renvois où l'outil peut fonctionner comme cet outil-là." (ZARADER, 2012, p. 126)

¹⁹⁶ Terminologia criada pelo autor. (*Nota do autor*)

fundamental do Dasein e a partir dele deriva-se o ver teórico, pois teorizar acerca do mundo também significa um ocupar-se determinado. No entanto, é uma espécie de ocupar-se secundário que tenta abordar o mundo por meio de perspectiva uma epistemológica. O que há de ontológico nesse olhar ao entorno (em volta) é que dele se extraí aquilo a que o Dasein deixa se unir, isto é, o ver-ao-redor capta na paisagem de sua visão a significatividade que o ser-no-mundo retém de sua relação com o onde sua existência se move. Para corroborar esse comentário, cito Jean Greisch:

Onticamente, nada mais familiar do que isso: para a circunspecção cotidiana, o mundo, mesmo que ele não seja perfeitamente transparente, nos é (mais ou menos) *familiar* e então compreensível, porque ele tem um sentido, isto é, de início uma significatividade. Um aspecto fundamental disso é o fato que eu sei que deste mundo, tenho um desejo vital.¹⁹⁷

Um exemplo que poderá ilustrar o que acima fora dito é o seguinte: nem sempre atentamos para o local onde vivemos, as nossas ocupações dão-nos a impressão de tomar todo o tempo da existência do Dasein, não nos deixando, portanto, tempo livre para que possamos observar com paciência o ambiente da vivência humana. Em Uberlândia, cidade do interior de Minas Gerais, localiza-se na zona leste a Universidade Federal. Nesse lugar de estudos, no qual são ministrados os mais variados tipos de cursos em nível superior, estão distribuídos edifícios, escadas, rampas, estacionamentos, refeitórios, laboratórios, espaços para lazer e etc. Cada um desses entes contidos em seu interior desempenha e apresenta uma serventia específica. Todos eles são instrumentos para se realizar certas atividades. Por ora, tomemos o caso dos instrumentos rampas e escadas; ambos conduzem os homens em direção aos edifícios que existem nesse ambiente. Essas funções são distribuídas pelo ver-ao-redor, se um indivíduo qualquer que nunca tenha entrado em tal instituição queira, por acaso, encontrar o edifício onde são ministradas aulas de filosofia, uma breve "olhada" em volta o possibilitará entender que as escadas e rampas serão os instrumentos destinados para a realização de sua vontade. A ação de observar o entorno do mundo que nos circunda é uma atitude tão simples que, às vezes, esquecemos

¹⁹⁷ "Ontiquement, rien de plus familier que cela: pour la circon-spection quotidienne, le monde, même s'il n'est jamais parfaitement transparent, nous est (plus ou moins) *familier* et donc <<compréhensible>>, parce qu'il a un <<sens>>, c'est-à-dire d'abord une significativité. Un aspect fondamental de celle-ci est le fait que je <<sais>> que de ce monde, j'ai <<besoins>> vital." (GREISCH, 2003, p. 141)

de reconhecer sua importância. O olhar a redondezas é o modo de ver original que orienta o Dasein, pois a varredura visual que ele o proporciona é um indicativo do para onde deve seguir seus afazeres cotidianos. Dependendo das ocupações e das obras que o Dasein empreende, o ver-ao-redor conceberá a expressão do mundo de modo distinto.

Isso ocorre porque sempre se remete ao Dasein para que se possa entender melhor isso que o ver-ao-redor verifica como aquilo que nos vem-de-encontro. É para ele que toda utilizabilidade se remete. Como lhe é próprio ser-no-mundo, logo conclui-se que seu entendimento diz respeito a um mundo no qual o Dasein como ente já sempre se comportou e, por isso, sua interpretação caminha intimamente com um entender do mundo. O entendimento-do-ser e a estrutura *ontológico-existenciária* do mundo são coconstitutivos e simultâneos. Na medida em que o Dasein reconhece o seu ser em um entender, ao mesmo tempo, lhe é exposto o mundo em que vive. A familiaridade estabelecida com o mundo, fruto das diversas relações utilizáveis que o Dasein realiza na ocupação cotidiana, fá-lo perceber pelo ver-ao-redor que o entender as dispõe diante de si como aquilo em meio ao qual seu remeter se move.

Dessa maneira, remissão recebe aqui um novo significado. O ser do utilizável cujo caráter reside em estar sempre remetido a algo tem seu ser em função de um conjuntar-se a algo. Saber da *conjuntura* (*Bewandtnis*) na qual um instrumento se encontra inserido é saber que nossas atividades práticas sempre estão engajadas com e desenvolvidas em situações específicas¹⁹⁸. É esse conjuntar que possibilita ao ente do-interior-do-mundo vir-de-encontro ao Dasein e, portanto, ser posto-em-liberdade na sua utilizabilidade. Por essa razão o ver-ao-redor desempenha uma função de suma importância, ele nos auxilia a descobrir que o *em-vista-de-quê*¹⁹⁹ (*Worum-willen*) acontece, o conjuntar configura a condição *a priori* segundo a qual devemos partir, para encontrar o que confere sentido aos espaços "dados" às totalidades-instrumentais distribuídas pelo mundo. Ter seu lugar, ou estar em seu lugar é uma marca espacial que vai ao encontro da *conjuntura*. Afirma Heidegger:

O já ter deixado ser cada vez, pondo em liberdade para se conjuntar, é um perfeito *a priori*^a que caracteriza o modo-de-ser do Dasein e ele mesmo. O deixar conjuntar-

¹⁹⁸ MULHALL, 2005.

¹⁹⁹"[...] a 'for-the-sake-of-which' that pertains to the Being of Dasein." (Ibidem, p. 52)

se ontologicamente entendido é o prévio pôr-em-liberdade o ente para a sua utilizabilidade no interior do mundo-ambiente. A partir do junto-a-quê do deixar-que-se-conjunto põe-se-em-liberdade o com-quê do conjuntar-se. Ele vem-de-encontro para a ocupação como este utilizável. Na medida em que em geral um *ente* se mostra para a ocupação, isto é, na medida em que o ente é descoberto no seu ser, ele já é cada vez um utilizável do-interior-do-mundo-ambiente e não precisamente "de pronto" só um 'material do mundo' subsistente.²⁰⁰

Todo utilizável, por sua vez, se encontra numa *conjuntação* da qual faz parte. Ela se anuncia antes de tomarmos contato com qualquer instrumento. É dessa forma que é dado ao ente *do-interior-do-mundo* o direito de se anunciar no mundo. Na ocupação todo ente que *vem-de-encontro* já carrega consigo sua utilizabilidade e, por conseguinte, está em conjuntação. Aquilo *com-quê* (*Womit*) o Dasein se deixa ligar, unir ou juntar-se apresenta o mundo junto ao qual ele vive. A atribuição ontológica da conjuntação nos mostra que aquilo para o qual todo o conjunto de instrumentos converge, fornece o "para-quê da serventia e o em-quê da empregabilidade"²⁰¹ que cada utilizável relacionado exerce no contexto no qual se insere. Essa característica de conjuntar é um fenômeno correspondente ao ser do utilizável.

A liberação do ente em sua utilizabilidade é entendida por Heidegger como um deixar-ser, que expressa uma atitude de ser do Dasein. O deixar-ser é um comportamento do Dasein a respeito do ente, comportamento que consistente em não determinar sobre ele categorias que lhe sejam fixas. Esse modo de se comportar é absolutamente indispensável no descobrimento específico e multiforme dos modos de ser do ente. *Deixar-que-se-conjunte* (*Bewendenlassen*) algo a um Dasein específico não é o mesmo que dizer que o Dasein anteriormente já havia fabricado o ser de um ente utilizável, antes mesmo, que esse fosse integrado ao mundo. Mas, sim, é antes deixar com que a utilizabilidade do ente ponha em liberdade como esse sempre sobreveio de encontro para o Dasein na ocupação cotidiana. Zarader assere que todo ente é liberado em seu ser e "[...] a condição da verdade é a liberdade [...] Para que haja verdade é necessário que o ente apareça, que ele se dê na presença e para que ele apareça é necessário aí uma intervenção do Dasein. É necessário

²⁰⁰ HEIDEGGER, 2012, p. 255

²⁰¹ Ibidem, p. 251.

que este o deixe aparecer.²⁰² Mas, a liberdade aqui mencionada por Heidegger não deve ser apreendida como um princípio subjetivo. É a liberdade que o Dasein concede ao ente: isto é, é a liberdade que o possibilita deixar o utilizável ser o ente que ele é no contexto da totalidade-instrumental. Ele o deixa aparecer. Essa é a liberação do ente. O papel do Dasein é de estar aí e estando aí de permitir aos entes aparecerem, de os deixar ser o que eles são. Ou seja, é saber como ele já sempre se mostrou para o Dasein em meio ao mundo. Sobre esse tema reforça Zarader:

O ente é oferecido à nossa ocupação sob tal ou qual olhar, ele é derivado de seu ser (o qual é de início o ser disponível) e talvez essa liberação pode ser entendida como um caráter do mundo. O mundo se definiria então como o a partir de que os entes podem aparecer, logo como o horizonte que de qualquer maneira os *libera*, lhes permite vir a nosso encontro. Sem mundo nós não teríamos acesso aos entes e, sobretudo, aos entes em seus modos de ser imediato. O mundo é o que os libera - não em geral, mas sob tal modalidade.²⁰³

Onticamente falando a expressão deixar-ser significa simplesmente que para que o ente nos apareça de tal ou qual maneira é necessário que nós o deixemos ser. Ontologicamente, o deixar-ser designa uma estrutura sempre presente: nós deixamos sempre o ente ser, qualquer que seja a maneira que ele será, mesmo quando assim não o fazemos. Mesmo quando recusamos de o deixar ser segundo sua modalidade própria, mesmo quando fixamos sobre ele as categorias inadequadas é ainda isso a constatação (ainda que de forma negativa) de que algum comportamento do Dasein fora requerido para que o ente pudesse aparecer de tal ou qual maneira. É por esse motivo que o deixar conjuntar-se é um elemento *a priori* (no sentido de primeiro por natureza; aquilo para qual sempre somos reenviados quando tentamos entender o ente como tal) que caracteriza o modo-de-ser do Dasein ele mesmo, o retornar às origens do Dasein para entender o surgimento do

²⁰² "[...] la condition de la vérité, c'est la liberté [...] Pour qu'il y ait vérité, il faut que l'étant apparaisse, qu'il se donne dans la présence, et pour qu'il apparaisse, il y faut une intervention du *Dasein*, il faut que celui-ci le *laisse apparaître*." (ZARADER, 2012, pp. 151-152)

²⁰³ "[...] l'étant est offert à notre préoccupation, sous tel ou tel visage, il est délivré dans son être (lequel est de prime abord l'être disponible), et peut-être cette délivrance peut-elle être saisie comme un caractère du monde. Le monde se définirait alors comme ce à partir de quoi des étants peuvent apparaître, donc comme l'horizon qui en quelque manière les *délivre*, leur permet de venir à notre rencontre. Sans monde, nous n'aurions pas accès aux étants, et surtout pas aux étants dans leur mode d'être immédiat. Le monde est ce qui les libère - non pas en général, mais sous telle modalité. (Ibidem, p. 152)

fenômeno mundo não recai somente sobre o instrumento, na forma de um prévio *ser-descoberto*²⁰⁴ na sua utilizabilidade, mas estende-se, de igual maneira, até a conjuntação ela mesma. Para melhor entender essa precedência da conjuntura, eis o que comenta Zarader:

[...] ela é anterior a todo ente singular e condiciona sua aparição; é a partir dela que ele pode ser "liberado". Por outro lado, ela não é a última palavra, ela reenvia ela mesma para outra coisa: não mais para o ente intramundano, mas para o ser-no-mundo, ou seja, o *Dasein*. Dito de outra forma, para um ente que, ele, não reenvie a nada, mas que exista *em vista dele mesmo*. Tem-se aqui duas estruturas que precisamos distinguir claramente: a estrutura do para... que (*Wozu*) e a estrutura do em vista de... que[...] A estrutura do para... que é aquela do uso ou da utilidade. Ela concerne aos entes intramundanos e anuncia a maneira pela qual eles são: é uma categoria. A estrutura do em vista de... que concerne ao *Dasein* e anuncia a maneira pela qual ele existe: é um existenciário. Um ente é sempre para... um outro ente, o *Dasein* é em vista de seu ser.²⁰⁵

Qualquer conjuntação remete-se a uma *totalidade-de-conjuntação* (*Die Bewandtnisganzheit*) que a precede e que, por sinal, reúne em si as várias modalidades de como dispor os instrumentos no mundo. A *conjuntura* se resume na ideia de que uma coisa está ligada a uma outra, ela tem seu fim em outra, ela nos conduz em direção a uma outra. O interesse do conceito de conjuntura em relação àqueles da utilidade ou do uso é mostrar como opera o sistema de reenvio pertencente às totalidade instrumentais componentes do mundo. A conjuntura quer assinalar o fato de que as diversas relações instrumentais são elas mesmas possíveis somente sobre o fundamento de uma totalidade. Certamente, isso já estava implicado na noção de complexo de instrumentos e de sistema de reenvio. Por conseguinte, a conjuntura não se configura nem em uma totalidade de coisa, nem uma

²⁰⁴ HEIDEGGER, 2012, p. 255.

²⁰⁵ [...] elle est antérieure à tout étant singulier et en conditionne l'apparition; c'est à partir d'elle qu'il peut être <<délivré>>. D'autre part, elle n'est pas le dernier mot, elle renvoie elle-même à autre chose: non plus à l'êtant intramondain, mais à l'être-au-monde, c'est-à-dire au *Dasein*. Autant dire à un étant qui, lui, ne renvoie plus à rien (au sens du renvoi perpétuel d'un étant à um autre), mais qui existe *en vue de lui-même*. On a ici deux structures qu'il faut très clairement distinguer: la structure du pour... quoi (*Wozu*) et la structure du en vue de... quoi[...] La structure du pour... quoi est celle de l'usage ou de l'utilité. Elle concerne les êtants intramondains, et énonce la façon dont ils sont: elle est une catégorie. La structure du en vue de... quoi concerne le *Dasein* et énonce la façon don't il existe: elle est un existential. Un étant est toujours pour... un autre étant, le *Dasein* est en vue de son être. (ZARADER, 2012, pp. 153-154)

totalidade somada, mas uma totalidade inteiramente funcional. É ela que é aqui visada e apresentada como uma caracterização do mundo ambiente.

Seguir a esse padrão é descobrir previamente a *conformidade-a-mundo* do utilizável. Quando um tal deixar-ser lhe está de acordo com o mundo, o ente não se manifesta como coisa, mas antes assume a função de instrumento. Ele se torna um utilizável. Não é então nós que categorizamos o ser do ente: não somos nós que o determinamos como utilizável. É o ente ele mesmo que está disponível, quando o deixamos ser o que ele é. Se o deixamos ser, o ente se manifesta no interior de um todo finalizado ou de uma totalidade de conjuntura, essa totalidade de conjuntura nos reenvia a nossa própria condição de ser-no-mundo. A antecedência desse deixar-ser em relação a toda experiência possível do ente ocorre na medida em que se deixa o ente ser para um uso em específico²⁰⁶. Essa descoberta prévia da *totalidade-da-conjuntação* estabelece uma relação ontológica entre Dasein e mundo, justamente, porque o estruturar do mundo se realiza à medida que o Dasein existe e encontra nesse existir os instrumentos que, em seu interior, serão por ele empregados.

²⁰⁶ ZARADER, 2012.

5.4 O SINAL COMO ENTE ORIENTADOR DA ESPACIALIZAÇÃO DO DASEIN NO INTERIOR DE SUA SIGNIFICATIVIDADE.

Várias serão as possibilidades de o Dasein se entender enquanto ser-no-mundo. Todas elas são anteriores por natureza a qualquer tipo de conjuntação e dependendo em qual delas ele se move, diferente será a conjuntação a partir da qual deixará que se conjunte. A possibilidade de circunscrever o fenômeno do mundo que lhe corresponde está diretamente ligada com a disposição do Dasein em investigar a interpretação originária do seu ser e de suas possibilidades. Nesse remeter-se ao mundo e ser reenviado ao entendimento de si mesmo ocorre o processo que Heidegger denomina de *significar* (*Bedauken*), onde o Dasein consegue vislumbrar não somente o seu ser, mas também diversos *poder-ser* (*Seinkönnen*) relacionados a seu ser-no-mundo. Eis o que mostra Heidegger:

Ao se manter na familiaridade com a abertura das relações, o entender as põe *diante* de si como aquilo em que seu remeter se move. O entender deixa-se remeter nessas relações e por elas mesmas. O caráter relacional dessas relações do meter-nós o apreendemos como *significar*. Na familiaridade com essas relações, o *Dasein* "significa" a si mesmo, dá-se a entender originariamente seu ser e poder-ser relativamente a seu ser-no-mundo. O em-vista-de-quê significa um para-algo, este significa um para-isto, este significa um junto-a do deixar-que-se-conjunto, este significa um com-quê do conjuntar-se. Essas relações são conexas entre si como numa totalidade originária; elas são o que são, como este significar, em que o *Dasein* se dá precisamente a entender a si mesmo no ser-no-mundo. O todo-relacional desse significar, nós o denominamos *significatividade*. Ela é o que constitui a estrutura do mundo, aquilo em que o *Dasein*²⁰⁷ é cada vez como tal.²⁰⁷

A familiaridade do Dasein com o mundo é uma das manifestações da sua compreensão de ser. Dizer que o Dasein estabelece com o mundo uma familiaridade, ou que o mundo se dá a ele através de um entendimento é dizer que o Dasein tem um sentido. Para que o mundo faça sentido, é preciso que haja um significado pertencente ao Dasein que esteja aquém de toda significação linguística. A significatividade do mundo não deve ser entendida no sentido de um sistema formal de relações²⁰⁸. O conceito de *significatividade* não quer

²⁰⁷ HEIDEGGER, 2012, pp. 259-261.

²⁰⁸ GREISCH, 2003.

exprimir aqui que o sentido do mundo seja um efeito do pensamento do Dasein. Pelo contrário, esse sentido já circula nas coisas elas mesmas antes de toda significação pontual. E é justamente porque a estrutura mesma do mundo é entendida como significatividade que sua elucidação expressa é a tarefa de uma fenomenologia hermenêutica. Eis o diz Zarader:

Os entes se descobrem para mim originariamente de tal ou qual maneira, outras dimensões se anunciam através desse descobrimento sem se descobrir propriamente falando - tudo isso é da alçada de uma fenomenologia. Mas em todos esses descobrimentos e manifestações um sentido é sempre dado ou pré-esquematizado; há em toda parte o sentido, disseminado, circulante nas coisas elas mesmas, um sentido já sempre antecipado - e que retorna para uma fenomenologia hermenêutica.²⁰⁹

Esse sentido cujo mundo está impregnado originalmente é que nos dá toda a familiaridade do mundo. Ele é a significação, ou as significações, no sentido usual do termo. As diversas relações contidas no em-vista-de-quê, no para-algo, no para-isto, no deixar-que-se-conjunto e no com-quê do conjuntar-se formam uma totalidade que transmitem ao Dasein o entendimento de si mesmo enquanto ser-no-mundo, consequentemente, o todo advindo do entrelaçamento das relações estabelece o significar das conjuntações. A totalidade das significações referidas às conjuntações formam um fenômeno denominado de *significatividade*; o que nada mais é do que aquilo que constitui a estrutura do mundo, isto é, a *mundidão* (*die Weltlichkeit*), aquilo para o qual o Dasein se remete toda vez que se encontra na ocupação com o mundo. "O em-quê do entender que se-remete como aquilo-em-relação-a-que do fazer o ente vir-de-encontro no modo-de-ser da conjuntação é o fenômeno do mundo. E a estrutura daquilo a que o Dasein se remete é o que constitui a *mundidão do mundo*."²¹⁰ A significatividade é a condição ôntica que permite descobrir o utilizável em um mundo no modo-de-ser do conjuntar-se e lhe confere a possibilidade de se expressar de maneira verdadeira. Por meio dessa relação estreita entre Dasein e significatividade é que se constrói a linguagem e o poder da palavra de conferir sentido ao

²⁰⁹ "Les étants se découvrent à moi originairement de telle ou telle façon, d'autres dimensions s'annoncent à travers ce découverte sans se découvrir à proprement parler - tout cela est du ressort d'une phénoménologie. Mais dans tous ces découvertes et manifestations, um sens est toujours donné ou prééquisé; il y a partout et déjà du sens, épars, circulant à même les choses, um sens toujours déjà antécipé - et qu'il revient à une phénoménologie herméneutique [...]"(ZARADER, 2012, p. 157)

²¹⁰ HEIDEGGER, 2012, pp. 257-259.

mundo, a condição ontológica que possibilita a criação de um tal artifício humano depende das atribuições de significado fruto de diversas interpretações acerca do mundo produzidas pela a abertura do entendimento do ser.

A mundidade é uma estrutura existenciária do ser-no-mundo, isto é, do Dasein. Ela nos mostra um sistema-de-relações onde as conjuntações se determinam suas significações, a ambiência gerada por tais relações conjuntacionais é o que se revela para o conceber do ver-ao-redor. E assim o mundo se abre para o nosso entendimento. A significatividade com a qual ela está familiarizado exerce uma coabertura do espaço, na medida em que põe em liberdade uma totalidade-de-conjuntação, que na ação do *des-afastar* (*Ent-fernen*) e do *direcionar* (*Ausrichten*) possibilita um *deixar-conjuntar-se junto a uma região*, descobrindo assim a pertinência do utilizável. Comenta Heidegger:

O *Dasein*, como ser-no-mundo, já descobriu cada vez um "mundo". Essa descoberta fundada na mundidade do mundo foi caracterizada como pôr-em-liberdade relativamente a uma totalidade-de-conjuntação. O deixar conjuntar-se que põe-em-liberdade se efetua no modo de um remeter-se que vê-ao-redor, por sua vez fundado em um prévio entendimento da significatividade. Há pouco se mostrou que o ser-no-mundo vendo-ao-redor é espacial. E, somente porque o *Dasein* é espacial no modo de des-afastamento e de direcionamento, é que o utilizável do mundo-ambiente pode vir-de-encontro em sua espacialidade.²¹¹

Do ponto de vista da espacialidade, o que até aqui tem sido descrito como complexo de instrumentos pode ser designado como região. A *região* (*Die Gegend*) configura o aonde do espaço existenciário que de início é descoberto. Ela resguarda em si a área que circunscreve a pertinência dos utilizáveis que são empregados pelo ser-no-mundo no cotidiano, os quais são liberados pela *significatividade* constitutiva do mundo. A partir da delinearção dessas pertinências, tem-se perante a visão toda a rede de remissões com as quais o *Dasein* *deixa-que-se-conjunte* e lida na ocupação. O ambiente edificado por esse "onde" reflete o em que o ser-no-mundo trabalha, estuda, mora, se diverte e etc. Para o homem ocupado, não há espaço, há lugares. Não é necessário entender isso como se houvesse lugares dispersos, simplesmente justapostos uns sobre os outros. O que se pode afirmar é que a espacialidade ambiente tem uma unidade. Há um espaço próprio ao mundo ambiente, espaço que permite a localização do utilizável. Mas, se há então uma espacialidade própria ao mundo ambiente é porque o *Dasein* é espacial. Heidegger

²¹¹ HEIDEGGER, 2012, p. 321.

denomina região nada mais do que o mundo ambiente ele mesmo, apreendido sob o ângulo de sua espacialidade. Por isso, a região não se constitui pela soma dos entes ou uma limitação que os contém, mas ao contrário, ela é a situação prévia a partir da qual os entes disponíveis podem encontrar seus lugares e se estende a tudo o que está suscetível de ser utilizável.

Em razão disso Zarader diz que o espaço é certamente descoberto pelo Dasein, mas ele é descoberto como espaço em consideração a ocupação, essa espacialidade é estruturada pelo uso possível do ente disponível. A distribuição das regiões com seus respectivos lugares-próprios definidos consiste no ambiental do mundo-ambiente, o qual só é descoberto pelas andanças e caminhos do trato cotidiano interpretados pelo ver-ao-redor. O onde o instrumento se encontra no interior do mundo é a região, ela delimita-lhe um lugar unitário no horizonte da existência mostrando assim que o seu local está determinado por uma direção, por uma proximidade que possui relação direta com um conjunto instrumento que compõe seus entornos espaciais. Essas regiões significam as mais-próprias possibilidades de ser-no-mundo exercidas pelo Dasein, estão intrinsecamente correlacionadas ao conjuntar-se que esse realiza no decorrer de sua ocupação com a totalidade dos utilizáveis que o rodeiam. Cada lugar "*ocupa um lugar*" em uma "*região*". O espaço do subsistente é um espaço banalizado, perfeitamente homogêneo, no qual não há lugar privilegiado. Todos os lugares aí são intercambiáveis. O espaço do instrumento é um espaço estruturado, comportando uma pluralidade "*lugares de pertinência*" definidos pela ocupação²¹². O que no mundo é utilizado pelo Dasein sempre se encontra em conjunto a uma área específica, quando o ver-ao-redor da ocupação detecta na conjuntação regional o utilizável desejado torna-se claro quais serão as formas de *des-afastamento* (*Ent-fernung*) e *direcionamento* (*Ausrichtung*) que deverão ser empreendidos para que seja realizado a determinação espacial de tal área. Assim surge um fenômeno espacial: o fenômeno da proximidade. Afirmar que o desafastamento quer designar o ato de suprimir uma distância - ou seja, o ato não de afastar, mas de aproximar. Porém, se se traduz o termo por aproximação perde-se a relação com a distância, com o longínquo. O desafastamento é uma supressão ou diminuição da distância, do longínquo - supressão na qual a distância permanece essencial. O ponto central que temos que fixar é que a determinação do desafastamento não é a determinação de um ente, mas de um ato, o ato de aproximar. O

²¹² GREISCH, 2003.

Dasein é o ente que constantemente "deixa" vir outros entes na proximidade. Como sua essência está em aproximar, ele pode constatar que os entes estão afastados e que uma distância os separa dele. Mas eles não podem aparecer como afastados senão porque o Dasein é fundamentalmente aproximante. O Dasein tem em seu ser mesmo uma tendência centrípeta: aproxima, inclina-se em todo caso para aproximar as coisas dele, de as fazer vir em sua órbita²¹³.

O Dasein leva em consideração o fato de que ele é um ser-no-mundo e que ele tem por aptidão estar nele, inclina-se para aproximar e tornar familiar o que poderia se apresentar longínquo ou estranho²¹⁴. Isto quer dizer que as distâncias são infinitamente móveis, flutuantes - totalmente o contrário de um padrão fixo e mensurável entre dois pontos. O utilizável designa: tanto o ente que se apresenta de início ou em primeiro lugar e quanto o ente que do Dasein se situa mais próximo. Sua proximidade tem o sentido de que ele está ao alcance da mão. "Pouco importa aqui a distância objetiva, ele faz parte de meu meio familiar, ele é o que minha mão pode ou poderia saber, tocar, etc."²¹⁵ No mais ele está em uma proximidade direcionada a partir das ocupações do Dasein: "[...] ele não está somente em alguma parte, em um ponto determinado do espaço, ele tem um lugar (ele está em seu lugar ou aí não está) e na exata medida em que ele pertence a uma totalidade de instrumentos que lhe é assinalada por sua finalidade."²¹⁶

Essa forma de apreensão dos espaços e das distâncias depende de uma interpretação subjetiva. A objetivação dos entes existentes em meio às coisas é uma derivação dessa forma de interpretação originária do Dasein. Definir o Dasein pelos desafastamentos é descrevê-lo junto ao ato que esse realiza de aproximar os entes do-interior-do-mundo. O des-afastamento não é a abolição da distância, mas uma maneira de se comportar a seu respeito. É porque há distância que o Dasein pode ser aproximante. O Dasein exerce assim com que uma força de gravidade sobre os utilizáveis que os fazem ser atraídos para a sua órbita. É isso sua espacialidade específica: trazer para perto aquilo que pode se aproximar, mesmo que a distância a ser percorrida dê a impressão de que há algo lá longe que subsista. É através dessa orientação que o Dasein estipula para si as direções

²¹³ ZARADER, 2012.

²¹⁴ Muitas das vezes essa distância é excluída pela tecnologia.

²¹⁵ "Peu importe ici la distance objective, il fait partie de mon environnement familial, il est ce que ma main peut ou pourraient saisir, toucher, etc." (ZARADER, 2012, p. 167)

²¹⁶ "[...] il n'est pas seulement <<quelque part>>, em um point déterminé de l'espace, il a une <<place>> (il est à as place, ou il n'y est pas, etc.) et ce dans l'exacte mesure où il appartient à une totalité d'outils qui lui est assignée par as finalité." (Ibidem, loc. Cit.)

de direita e esquerda, de alto e baixo. Esta orientação está fundada de acordo com o ser-no-mundo.

Des-afastamento, portanto, consiste em ser um modo de entender hermenêutico que designa uma maneira de ser onde o Dasein pode ser ele mesmo e no qual ele se encontra existente, "[...] o des-afastamento permanece um fenômeno puramente qualitativo que escapa a toda avaliação quantitativa."²¹⁷ O ver-ao-redor realizado pelo Dasein na ocupação é que decide o que deve ser considerado como perto e longe. O mais longe, nesse sentido, não constitui naquilo que está mais distante, nem o mais próximo designa o que objetivamente está em menor distância. Palavras como aqui e lá são expressões idiomáticas que não designam pontos fixos no espaço, mas relatam apenas os lugares que a linguagem se utiliza para articular a comunicação. Comenta Jean Greisch:

Eu posso me distanciar de uma coisa ou dela me aproximar, segundo as múltiplas modalidades da ocupação circunspecta (colocar uma gravata, comprar um carro, tomar um medicamento, me desvencilhar de meu canal de televisão), jamais eu conseguiria abolir a distância que me separa enquanto existente do utilizável enquanto utilizável. Essa lacuna subsistirá sempre, pois, de um jeito ou de outro, a relação da espacialidade é diferente.²¹⁸

Como o espaço é sempre distribuído de acordo com a pertinência do utilizável, com *o-que-ficar-perto* e com *o-que-é-des-afastado*, logo, chega-se a conclusão que para o ver-ao-redor essa pertinência ora se revela mais longe, ora mais perto fazendo com que assim nenhum dia pareça ser igual ao que fora outrora. Por isso, as distâncias objetivas que intentam medir a lonjura entre as coisas não coincidem com o estar-perto e o estar-longe dos utilizáveis referentes aos entes do-interior-do-mundo. "O des-afastar do ver-ao-redor da cotidianidade do Dasein descobre o ser-em-si do "mundo verdadeiro", do ente junto ao qual o Dasein como existente já é cada vez"²¹⁹, nem sempre o que se encontra mais perto no ver-ao-redor é também o que está mais perto em termos métricos, a proximidade ou a lonjura de determinados entes que utilizamos nas ocupações é estipulada de acordo com

²¹⁷ "[...] l'é-loignement reste un phénomène purement qualitatif qui échappe à toute évaluation quantitative." (GREISCH, 2003, p. 151)

²¹⁸ "J peux m'éloigner d'une chose ou m'en approcher, selon les multiples modalités de la préoccupation circonspecte (mettre une cravate, acheter une voiture, prendre un médicament, me débarrasser de mon poste de télévision), jamais je ne réussirai à abolir la distance qui me sépare en tant qu'existant de l'ustensile en tant qu'ustensile. Cet écart subsistera toujours, puisque de part et d'autre, le rapport à la spatialité est différent." (Ibidem, loc. Cit.)

²¹⁹ HEIDEGGER, 2012, p. 311.

aquilo que está a um alcance *mediano*, ou seja, numa "mediana possibilidade de ser tocado e de ser visto"²²⁰.

Apenas ao ser-no-mundo é possível estipular "lonjuras" entre seres intramundanos. Para se entender autologicamente as distâncias, depende-se de ações como des-afastamento e direcionamento, as quais podem ser realizadas somente por um ente que se comporte à maneira do Dasein. Devido ao modo-de-ser do Dasein que se baseia no trato familiar e ocupado com o ente que vem-de-encontro no interior-do-mundo é que se torna acessível a descoberta do lugar-próprio que cada ente do-interior-do-mundo poderá receber ou perder²²¹. Quando o des-afastamento e o direcionamento são feitos, eles resguardam a intenção do ser-no-mundo de trazer para perto aquilo que vem-de-encontro na ocupação. A aproximação decorrente dessas ações permite que o ente seja descoberto para o Dasein na sua "lonjura" e, assim, os intervalos que separam o direcionar-se podem ser transpostos em distâncias numéricas. Não podemos, no entanto, esquecer que distâncias são determinações derivadas (categoriais) da ação des-afastante e, portanto, são posteriores ao espaço originário. O des-afastar do Dasein não corresponde a avaliar o que está longe ou distantes dele. Mas fundamenta-se de início nos diversos des-fastamentos em que o Dasein cotidiano se mantém. No ver-ao-redor é posto em liberdade aquilo em que as ocupações cotidianas do Dasein devem-se ater e toda extensão quantitativa e numérica que as acompanha são tentativas inexatas de compreender a duração dos hábitos rotineiros decorrentes daquelas. "Aquilo junto a que o ocupar-se decide se deter preferencialmente é o mais perto e regula os des-afastamentos"²²². Logo, o que está perto poderá estar muito longe e o que está longe poderá estar muito perto. Orientar-se pelas medições exatas decorrentes das distâncias objetivas é uma forma de encobrir a espacialidade originária do ser-no-mundo. Percorrer os espaços que se estabelecem entre ele e o utilizável não significa o mesmo que percorrer distâncias ou trajetos que se cruzam no meio do caminho. Se assim pensarmos, estaremos retornando novamente ao modo de concepção que leva em conta tanto a subsistência dos entes intramundanos quanto do próprio Dasein.

Todo des-afastamento desempenhado pelo Dasein pressupõe um direcionar-se para uma região na qual possamos detectar os lugares-próprios dos utilizáveis que

²²⁰ HEIDEGGER, 2012, p. 313.

²²¹ O espaço é algo descoberto, encontrado, ou, ao contrário, concedido? Esse assunto é delicado e requer uma análise posterior para ser respondido.

²²² HEIDEGGER, 2012, p. 313.

desejamos trazer para perto no cotidiano. O ocupar-se do ver-ao-redor é um des-afastar direcionado.

Os *sinais* (*Die Zeichen*), por conseguinte, serão os auxiliadores desse direcionar que orienta o manejo nas ocupações, fornecendo assim as direções segundo as quais o *Dasein* deve transitar. Esse direcionamento em conjunto com o des-afastamento descobrem previamente no ver-ao-redor o para onde, o aonde, o de onde e o onde as ocupações do *Dasein* deverão se concentrar nas suas atividade corriqueiras. Os sinais são indispensáveis para a funcionalidade desse norteamento. Expõe Heidegger no *Ser e Tempo*:

O sinal é algo onticamente utilizável, o qual, como este instrumento determinado, tem ao mesmo tempo a função de algo que indica a estrutura ontológica da utilizabilidade, da totalidade-de-remissão e da mundidade.²²³

Os sinais são espécies de relações instrumentais que tendem sempre a mostrar conexões entre quaisquer *conteúdo-de-coisa* e modos-de-ser do *Dasein*, suas intenções alojam-se na tentativa em deixar claro o para-quê cada coisa se remete. Em relação à função dos sinais no constituir do mundo profere Zarader: "A aproximação efetuada pelo *Dasein* é sempre uma aproximação *orientada*, isto é, efetuada segundo as *direções*. O principal meio de orientação no mundo ambiente, são os *sinais*[...] eles nos indicam as principais direções nas quais minha ação irá se engajar."²²⁴ Tomado em sentido formal todo remeter pode ser entendido como relação e nesse aspecto relação significa mostrar toda conexão de uso que o utilizável pode desempenhar. No entanto, nem toda relação tem como premissa o preceito do uso, a *remissão* pertencente ao sinal diferentemente da remissão conferida a um instrumento específico (martelo, por exemplo) não nos apresenta a "*serventia para*" (um sinal não apresenta apenas o para-quê de uma serventia do instrumento) a qual o instrumento fora utilizado, mas sim consiste em ser uma relação que apresenta muito mais uma *remissão-de-mostração*²²⁵; ou seja, o sinal não é exclusivamente para o uso, cabe a ele também mapear o mundo para mostrar como devemos lidar com a utilizabilidade dos instrumentos que estão circunscritos no ver-ao-redor. Eis o que expõe Jean Greisch:

²²³ HEIDEGGER, 2012, p. 247.

²²⁴ "Le rapprochement effectué par le *Dasein* est toujours un rapprochement *orienté*, c'est-à-dire effectué selon des *directions*. Le principal moyen d'orientation dans le monde ambiant, ce sont les *signes*[...] ils m'indiquent les grandes directions dans lesquelles mon action va s'engager." (ZARADER, 2012, p. 173)

²²⁵ HEIDEGGER, 2012, p. 237.

A ideia central é que, sob algumas condições, os "instrumentos", que enquanto tais reenviam já implicitamente a outros instrumentos, podem assumir uma função explícita de "reenvio", nesse caso eles "fazem sinal" em direção a outra coisa que eles. O instrumento torna-se sinal desde que ele assume essa função de designação.²²⁶

Heidegger adverte-nos que é pelo uso que podemos entender a natureza do sinal, poís é através de seu modo de emprego que percebemos seu caráter mostrativo. Ele serve para orientarmo-nos no mundo ambiente. Apesar de o sinal ser também um instrumento, ele não se restringe à instrumentalidade. A característica de remissão como mostração lhe concede uma relação peculiar e até mesmo destacada dentre as conjuntações e totalidades-instrumentais. Na sua singularidade o sinal assinala o todo-instrumental cada vez utilizável em determinada região na qual a ocupação do Dasein esteja em exercício.

Heidegger elege um ente-do-interior-do-mundo para fazer dele um ente privilegiado cujo papel seja mostrar o ente do mundo em sua generalidade. Aplicar o sinal é tarefa designada apenas para o Dasein (ser-no-mundo) devido ao seu caráter "espacial", somente ele compreenderá de forma correta o em vista de que usá-lo. O sinal mostra ao ver-ao-redor o conjunto instrumental que concatena os diversos entes do-interior-do-mundo transformando-os em uma ambiência familiar na qual o Dasein já sempre esteve no modo da ocupação. Em razão disso ele atua como um modo ontológico de mostrar o mundo. Sua intenção em mostrar não tem por objetivo exclusivo tratar do utilizável, mas sobretudo dar àquele uma orientação para que o mesmo possa se locomover em seu mundo cotidiano. Os sinais mostram sempre em sentido primário, aquilo "*em que se vive*"²²⁷, aquilo em que a ocupação se detém, o que costuma ocorrer. Ele tem assim uma função de revelação ontológica do utilizável e do mundo ambiente, ele me explica como o sistema funciona, precisamente para que eu possa mais facilmente aí me relacionar.

Mas como um sinal é instituído enquanto tal? A primeira característica que transfere a um instrumento o direito de ser sinal é a sua capacidade de, enquanto *instrumento-de-mostrar*, facilitar o acesso àquilo que antes se encontrava "em si" trazendo-o assim ao alcance da mão. A segunda característica é o fato dele mesmo se constituir em

²²⁶ "L'idée centrale est que, sous certaines conditions, les <<ustensiles>>, qui, en tant que tels, renvoient déjà implicitement à d'autres ustensiles, peuvent assumer une fonction explicite de <<rencoi>>, auquel cas ils <> vers autre chose qu'eux. Le Zeug devient Zeichen, dès lors qu'il revêt cette fonction de désignation." (GREISCH, 2003, p. 136)

²²⁷ HEIDEGGER, 2012, p. 239.

um utilizável que, por meio de sua utilizabilidade, revela ao ver-ao-redor um todo instrumental de utilizáveis e um mundo-ambiente em geral disponíveis. Os sinais são pontos de referência, ou seja, os marcadores de todos os tipos, cuja função é precisamente de fazer notar tal ou qual coisa, de a tornar imponente. O sinal é primeiramente um marcador que chama a atenção.

O sinal tem manifestamente uma função de descobrimento, ele permite descobrir os traços da realidade que de outra forma permaneceriam inapercebidos²²⁸. Ele está então a serviço de uma interpretação, poderíamos dizer de uma releitura mais profunda da realidade. Marlène Zarader a respeito da importância do sinal afirma que:

Vê-se por isso que o sinal (como todos os outros instrumentos) não é observado por ele mesmo, ele me lança no mundo, mas nesse sentido preciso é que ele me permite aí me *orientar* e fornecendo-me esses marcos ele me concede um acesso específico ao todo, torna isso manifesto, me fornece uma "visão de conjunto".²²⁹

O sinal permite ao Dasein reconhecer o conjuntar-se de seu mundo ambiente facilitando assim o seu reencontro com o ser que lhe é próprio. A partir dessa sinalização o Dasein encontra seu direcionamento no mundo, o qual não se reduz a um mero sentimento que indique o que são as direções de direita e esquerda, mas sim reside em mostrar que: a orientação advém da vivência junto a um mundo já conhecido, no qual o Dasein já esteja familiarizado com o *complexo-instrumental*²³⁰ nele mostrado. O sinal não é ele mesmo uma entidade, mas de preferência uma rede constituída por atribuições culturais na qual os entes podem aparecer como os objetos particulares. Portanto, é sempre ser definido antes de qualquer encontro particular com um objeto. A forma como se dirige um carro, como se fabrica um móvel está intimamente ligada ao entendimento prático da extensa rede ramificada de conceitos, papéis, funções e inter-relações funcionais dentro da qual uma cultura interage com os objetos em seu meio²³¹. Ele requer daquele que o observa uma reação imediata, uma tomada de direção e não uma contemplação do seu uso. Com o sinal

²²⁸ GREISCH, 2003.

²²⁹ "On voit par là que le signe (comme tous les autres outils) n'est pas regardé pour lui-même, il me jette dans le monde, mais en ce sens précis qu'il me permet de m'y *orienter* et, en me fournissant ces repères, il me donne un accès spécifique au tout, il rend celui-ci manifeste, il m'en fournit une <<vue d'ensemble>>." (ZARADER, 2012, pp. 141-142)

²³⁰ HEIDEGGER, 2012, p. 319-321.

²³¹ MULHALL, 2005.

eu vejo como funciona esse mundo ambiente, eu sei seu modo de ser. Com o sinal vê-se como funciona esse mundo ambiente, se conhece seu modo de ser; por ser anterior a toda linguagem, ele desempenha o papel de significante do mundo ambiente. A determinação de direções a serem seguidas pelas sinalizações obedecem primeiro à condição *a priori* da mundidade essencial do Dasein. Oferecem ao Dasein a possibilidade de acessar o ser da totalidade do fenômeno de mundo²³².

²³² GREISCH, 2003.

5.5 MUNDIDADE: AS ESTRUTURARAS DO FENÔMENO DO MUNDO A PARTIR DOS MODOS DEFICIENTES DA OCUPAÇÃO.

Confundir o mundo com o ente subsistente do mundo, em vez de concebê-lo na sua *mundidade*, consiste em uma atitude habitual da tradição filosófica. Entretanto, tal modo de proceder descobre o mundo desmundificando-o, ou seja, o interpreta com base no instrumento utilizável visto por um prisma que o torna coisificado e o isola da existência do Dasein. É abordá-lo apenas pelo viés ôntico e não ontológico. Nesse sentido, a natureza recebe uma dimensão categorial e teórica de estruturas-de-ser de um ente determinado que vem-de-encontro no interior-do-mundo. O mundo passa a ser visto como um objeto do qual podemos destacar e determinar separadamente qualidades, quantidades, relações, estados, tempos, lugares e etc. Esse modo de entendimento ressaltar o aspecto ontológico-categorial da natureza. Ele obstrui o discernimento da instância ontológico-existenciária que a apresenta enquanto um dos momentos estruturais do Dasein. Até aqui nos detivemos em analisar o que seja o fenômeno do mundo. Guiados pelas terminologias e modos de entender heideggerianos, deciframos a maneira de explicá-lo fenomenologicamente com base na analítica do Dasein. Agora falta-nos descrever melhor como ergue-se a estrutura para a qual o Dasein se remete ao relacionarmos com o mundo e a qual é denominada de mundidade. Ou seja, o momento existenciário que possibilita a manifestação do fenômeno mundo através da sua estruturação.

No início do segundo capítulo, foi exposto que muitas das vezes tentamos caracterizar o mundo por meio do conceito de natureza para fugirmos do seu caráter surpreendente. A rejeição em concebê-lo como mundidade dizia a respeito, tanto a não mostrá-lo fenomenologicamente quanto a eliminar de uma vez por todas qualquer suspeita que nos fizesse supô-lo como um ente ainda não determinado ou acessado na sua totalidade pelo entendimento. A incapacidade de defini-lo de modo preciso assusta o homem, que tenta nele viver; a incerteza de se saber em que o Dasein existe e a sensação de inconstância gerada pela vivência em um âmbito cujo espaço se encontra em constante transformação e expansão causam-lhe desconforto. Quando acometido por esse sentimento o homem é convocado a lidar consigo mesmo e a reconhecer qual é a situação original e própria do ser-no-mundo. É por isso que muitas das vezes os homens preferem se apegar a

uma concepção desmundificada do mundo. O fato de se poder determinar o mundo por meio de conceitos bem elaborados e torná-lo objeto de conhecimento, incita no homem a impressão de que tanto as coisas quanto ele mesmo são entes dos quais podemos obter conhecimentos exatos. A sensação de que o conhecimento do mundo, enquanto *mundidade*, e do ser, em relação à analítica existenciária do Dasein, possa ser inacabado ou estar sempre em expansão amedronta o Dasein e fá-lo fugir para a ação naturalizante. Como o entendimento do mundo depende diretamente do entendimento de ser do Dasein, se admitirmos que o mundo seja surpreendente e que a toda hora pode-nos sobrevir novas formas de conjuntações, novas regiões, novos horizontes assim como totalidades-instrumentais e significatividades seríamos coagidos então a afirmar que, de igual modo, o ser do Dasein não possui uma definição unilateral que o conceitue, mas sim se apresenta através de diferentes fenômenos, os quais, por sua vez, às vezes são totalmente distintos entre si e, além disso, jamais se configuram em categorias fixas de uma essência única. Diante dessa variedade de significados que o mundo pode expressar comenta Mulhall:

De acordo com Heidegger, a noção de 'mundo' pode ser usada pelo menos de quatro formas diferentes: 1) Como um conceito ôntico, significando a totalidade das entidades que podem estar diantes-da-mão dentro do mundo; 2) Como um termo ontológico, denotando o ser de tais entidades diantes-da-mão - que sem a qual não seriam seres desse tipo; 3) Em outro sentido ôntico, dizendo com isso o em que um determinado Dasein pode ser dito como existente - seu ambiente doméstico ou de trabalho, por exemplo; 4) Em um correspondente sentido ontológico (, ou preferencialmente, existencial), aplicado à mundidate do mundo - o qual torna possível qualquer mundo do terceiro tipo.²³³

Nunca o ser do Dasein é descoberto por completo, por mais que o conheçamos ainda há algo a respeito dele que desconhecemos, que está para ser descoberto. Assim também é o mundo, não o desvendamos por completo. A medida que vivemos somos impelidos a incrementar sua significatividade, cada vez mais surgem novos lugares dos quais não

²³³ "According to Heidegger, the notion of 'world' can be used in at least four different ways:

1. As an ontical concept, signifying the totality of entities that can be present-at-hand within the world.
2. As an ontological term, denoting the Being of such present-at-hand entities - that without which they would not be beings of that type.
3. In another ontic sense, standing for that wherein a given Dasein might be said to exist - its domestic or working environment, for example.
4. In a corresponding ontological (or, rather, existential) sense, applying to the worldhood of the world - to that which makes possible any and every world of the third type. (MULHALL, 2005, pp. 46-47)

tínhamos antes apercebido. O mundo nesse terceiro sentido é um aspecto do ser do Dasein e então deve ser entendido existencialmente ao invés de categorialmente. Heidegger usa o termo exclusivamente no seu terceiro sentido, embora sua meta seja compreender a maneira como esse terceiro modo de significá-lo se aplica em seu quarto sentido.

O que encontramos no lidar diário são os instrumentos, entidades que compõe o nosso mundo ao redor. Porém, um detalhe: as circunvizinhanças ou os arredores constituídos pelos mesmos são ambientes com os quais já estamos familiarizados e seguem, portanto, uma estabelecida conformidade baseada na frequência de utilizáveis que o Dasein emprega no cotidiano. Afirma Mulhall:

Por consequência, para apreender o fenômeno do mundo propriamente à vista necessitamos localizar um tipo de interação humana com entidades que lancem luz sobre seu próprio ambiente[...] Heidegger foca-se sobre uma forma de atividade humana que seja mais ubíqua e não deficiente - na qual possamos fazer uso das coisas, concebendo-os não como objetos de contemplação especulativa, mas como equipamentos, ou mais folgadamente como ferramentas ou utensílios.²³⁴

A noção de instrumentalidade traz consigo uma fundamentação conceitual complexa. Nada poderia funcionar como uma ferramenta se não estivesse antes integrada a uma *totalidade-instrumental* da qual faça parte. A utilidade do instrumento pressupõe algo para que ele é utilizável, esse direcionamento é o 'para-que' do instrumento e supõe assim a realização de um produto final. Tal serventia pressupõe a disponibilidade da matéria-prima; o produto final terá destinatários, pessoas que farão uso deles. Um instrumento está sempre em razão do alcance da mão e, portanto, é constituído pela multiplicidade de referência ou de atribuições relacionais que definem seu lugar dentro de uma totalidade instrumental e da prática de seu emprego. Nesse sentido, todavia, mundo parece ser apenas o que nos é estritamente particular e íntimo. Ou seja, entendemos que o mundo seja apenas o que estamos acostumados a dele utilizar.

Mas mundo não se resume apenas àquilo que nos é particular, apesar de estarmos restritos ao ambiente em que existimos, sabemos, em contrapartida, que existem

²³⁴ "Accordingly, to get the phenomenon of the world properly into view, we must locate a type of human interaction with entities that casts light on its environment[...] Heidegger focuses instead upon a more ubiquitous and non-deficient form of human activity - that in which we make use of things, encountering them not as objects of the speculative gaze but as equipment, or more loosely as gear or stuff." (MULHALL, 2005, p. 47)

âmbitos mundanos²³⁵ alhures com os quais não estabelecemos nenhum contato. A tecnologia, na maior parte do tempo, possibilita-nos trazer para perto tais instâncias desconhecidas pelo Dasein. Logo, jamais podemos conjecturar que o mundo seja apenas concernente aos utilizáveis que se encontram ao alcance da mão, até mesmo aqueles que não são por nós utilizados possuem a pertinência de estarem onde estão localizados. Talvez não para nós, mas para outro Dasein específico. Por isso, é tão relevante considerar a estrutura da mundidade, a sua importância está fundada justamente no fato dela conseguir abranger essa parcela surpreendente do mundo. E é justamente ela que possibilita, que torna possível, enquanto fenômeno, a existência de qualquer mundo particular. Visto enquanto mundidade o mundo transfigura-se em um fenômeno amplo o bastante para integrar até mesmo aquilo que não utilizamos ou nos causa alguma espécie de surpresa. Diz Heidegger:

O instrumento é, em todo caso, um utilizável. Mas o ser não-empregável não é descoberto por uma inspeção que constata propriedades, mas pelo ver-ao-redor do trato que emprega. No descobrir o ser não-empregável, o instrumento surpreende. O surpreender oferece o instrumento utilizável numa inutilizabilidade. Mas nisso reside que o não-empregável fica somente aí - mostra-se como coisa-instrumento com tal ou qual aspecto que já subsistia também constantemente com esse aspecto, em sua utilizabilidade. A subsistência pura se anuncia no instrumento, mas para voltar à utilizabilidade do ocupado, isto é do que está em conserto.²³⁶

Eis o diferencial da filosofia heideggeriana. Aquilo que não utilizamos na ocupação cotidiana e que é constatado pelo ver-ao-redor, como não-empregável, contribui para a formação do mundo e permanece na situação de instrumento, ainda que seja por nós conhecido através da surpresa que ele nos cause. A não utilização dele nos surpreende ao mostrar que por trás de sua inutilidade existem horizontes desconhecidos com os quais não nos ocupamos. Comenta Mulhall:

Pela inutilidade do que falta e do dano os objetos nos forçam a considerar com quê e para que eles foram prontos para-a-mão e , portanto, a considerar a totalidade de

²³⁵ A respeito do significado do termo mundial rela Mulhall: "Consequently, the adjective 'wordly' and its cognates are properly applicable only to the human kind of Being, with physical objects or other entities described as 'belonging to the world' or 'within-the-world'." (MULHALL, 2005, p. 47) O que é mundial diz respeito àquilo que o Dasein ao ambiente em que o Dasein existe e utiliza. É o mundo concebido pelo viés existenciário.

²³⁶ HEIDEGGER, 2012, p. 223.

relações consignáveis que sustentaram sua utilizabilidade e isso revela essa utilizabilidade como ordinariamente imperceptível, discreta e não obstinada.²³⁷

Esse pensamento de Mulhall nos mostra que mesmo que o ente-do-interior-do-mundo nesse instante se passe por subsistente separado não podemos esquecer do seu caráter instrumental; o ente que assim se comporta apenas reside na subsistência enquanto não é utilizado pela ocupação, a qual, a qualquer momento poderá voltar-se para ele e integrá-lo à sua cotidianidade. O que nos surpreende geralmente se anuncia a partir do modo do estragado. Um instrumento causa em nós espanto quando sua utilizabilidade, no conjunto das conexões instrumentais da qual faz parte, não desempenha de forma excelente a serventia para a qual fora destinado. A inutilidade faz com que o instrumento subsista por algum tempo até que o Dasein se volte para ele e o incorpore à ocupação, que o possibilitará ser consertado e, portanto, retornar à sua utilizabilidade natural. O fator surpresa mostra que o mundo no qual vivemos jamais poderia estar encerrado em um conceito determinado. Pelo contrário, ele mostra que este está sempre aberto e em um constante movimento expansivo. Ele diz respeito tanto ao subsistente mais longínquo quanto ao utilizável mais próximo. Sua configuração fenomenal poderá cambiar a qualquer instante. Para isso basta que o Dasein modifique sua maneira de ocupação.

Ao integrar o instrumento que o surpreendeu à sua rede de conexões conjunturas renova-se a significatividade estabelecida outrora ao mundo e, consequentemente, abre-se um novo ambiente para o ver-ao-redor. É importante lembrar, contudo, que essa mutação não representa a substituição de uma antiga concepção de mundo por uma mais atual. O novo ambiente que se abre para o ver-ao-redor, em virtude da surpresa exercida pelo instrumento ainda não-empregável, não implica a abertura de um mundo inexistente. Desse inusitado aspecto que se sobressalta nada antes podemos afirmar, o que acontece é que talvez ele nunca fora partícipe na vida do Dasein. Talvez o foco do direcionamento das atividades ocupacionais do ser-no-mundo não o havia percebido ou atentado para ele. Logo, a suspensão do juízo em relação ao que seja o mundo constitui na ação mais adequada para que tenhamos acesso ao sentido de ser do mundo em geral. Esse *surpreender* consiste em ser um dos modos-de-ser da estrutura da mundidade. No entanto,

²³⁷ "For the unhandiness of missing or damaged objects forces us to consider with what and for what they were ready-at-hand, and so to consider the totality of assignment-relations which underpinned their handiness; and it reveals that handiness as ordinarily inconspicuous, unobtrusive and non-obstinate." (MULHALL, 2005, p. 49)

ele não é o único que compõe essa estrutura. Além dele, existem outros dois que ajudam a complementar o entendimento da mundidade.

Além daquilo que não pode ser por nós utilizado devido a um mau funcionamento há, de igual modo, o que jamais será por nós utilizado. Essa impossibilidade revela aquilo que nos falta. A deficiência que a ocupação tem de alcançá-lo e o não-utilizável que aí se mostra desvenda-nos um novo mundo ambiente a ser considerado. Afirma Heidegger no *Ser e Tempo*:

Mas o trato de ocupação não só esbarra contra o que não pode ser empregado *no interior* do cada vez já utilizável, pois o encontra também no-que-falta, que não só não é "utilizado", mas não é em geral "utilizável". Uma falta dessa espécie, como encontro do não-utilizável, redescobre o utilizável em um certo ser-somente-subsistente. No notar o não-utilizável, o utilizável ocorre no *modus da importunação*.²³⁸

Existem certos instrumentos em geral que estão fora do alcance das mãos, tais não-utilizáveis por se encontrarem tão distantes e inviáveis para o manuseio faz ver que os entes do-interior-do-mundo que assim se configuram são concebidos como subsistentes isolados. O incômodo em saber a ocorrência de entres tão separados que impossibilitam a utilização desses instrumentos revela que expandimos nosso entendimento acerca do mundo a partir daquilo que nos é importuno. As impossibilidades de contato geradas por tais entes *inúteis*²³⁹ nos aborrecem com pedidos insistentes a expandirmos nossa concepção de mundo. O entendimento de que o mundo seja estruturado por essa característica é efetuado mesmo que tenhamos de conceber os entes não-utilizáveis do-interior-do-mundo pelo viés da subsistência. Lá de longe os subsistentes, com suas presenças, nos transtornam ao mostrar que há sempre um mundo do qual não podemos determinar com precisão o que ele é e o qual se renova constantemente à medida que existimos. O estorvo causado por essa coisa-instrumento nos incomoda. A *importunação* (*Aufdringlichkeit*)²⁴⁰ decorrente de não podermos empregar ou manusear *o-que-falta* (*das Fehlende*) nos deixa perplexos diante da *só-subsistência* que o faltante passa a manifestar. O utilizável que assim se

²³⁸ HEIDEGGER, 2012, p. 223.

²³⁹ O termo aqui usado não guarda como sentido a inutilidade do instrumento, mas sim se reporta à impossível utilidade do mesmo. Esse instrumento poderia ser algum dia usado pelo Dasein, no entanto, em virtude de suas demasiadas ocupações a possibilidades de empunha-lo seriam remotas. (*Nota do autor*)

²⁴⁰ HEIDEGGER, 2012, p. 223.

fenomenaliza para o Dasein vem-de-encontro como um integrante do mundo despojado de seu caráter utilitário. A ocupação que se constitui em uma das estruturas existenciárias do Dasein admite então que é falha e incompleta reconhecendo assim que há certas regiões cujas conjuntações dificilmente seriam vivenciadas pelo Dasein. As quais estariam inalcançáveis ao controle da mão. Esse segundo modo da estrutura do mundo (mundidade) deixa claro como o próprio mundo consiste em ser um fenômeno irregular que não mantém um padrão de mostraçāo e nem ao menos uma paisagem fixa. Confundí-lo com o que nos é familiar na cotidianidade é reduzir sua significatividade ao mundo da vida particular. A única coisa que podemos em geral dele apreender é a forma como ele se estrutura, essa maneira de se apresentar na surpresa e na importunação. Porém, tentar impor terminantemente o que há em seu interior não está na alçada de nosso entendimento.

Além desses dois modos de estruturação, há ainda um terceiro complementar que encerra todo o processo de construção do mundo. Muitas das vezes, o mundo da ocupação nem sempre anuncia somente o que nos surpreende ou o que nos importuna. Pertence-lhe também anunciar-se através da *não-pertinência* (*Aufsässigkeit*) de um instrumento. Alguns instrumentos, no mais das vezes, são considerados obstáculos pelo Dasein, contudo, são fundamentais para que vejamos o quanto o mundo está para além de nosso simples âmbito particular. Diz Heidegger:

No trato com o mundo da ocupação o não-utilizável pode vir de encontro não só no sentido do que não pode ser empregado ou do que pura e simplesmente falta, mas como não-utilizável que precisamente *não* falta e *não* deixa de ser empregado, mas que "fica atravessado no caminho" da ocupação. Aquilo para que a ocupação não pode se voltar, para o que "não tem tempo", é algo *não-utilizável*, no sentido de não-pertinente, do que está fora de lugar. Esse não-utilizável pertuba e torna visível a *não-pertinência* do que de imediato e anteriormente devemos nos ocupar.²⁴¹

Nas atividades do dia-a-dia notamos que certos instrumentos, por mais que estejam conectados a conjuntações específicas e localizados em regiões demarcadas, não são por nós utilizados justamente porque o Dasein não necessita utilizá-los. Pode ser que tais instrumentos estejam presentes em meio às ocupações que exercemos durante a existência apesar de não atentarmo-nos para eles. Na maioria das vezes, os utilizáveis que dessa

²⁴¹ HEIDEGGER, 2012, p. 225.

maneira se configuram para o Dasein são irrelevantes para o uso e constantemente estão a atrapalhar-lhe o direcionar para as suas ocupações, em virtude da invalidez que manifestam perante o ver-ao-redor. Absorto nas ocupações cotidianas o Dasein quase não tem tempo para lidar com esses instrumentos e, portanto, os considera como não referentes a seu mundo. Esses não concernem ao seu ocupar, não possuem relevância nem importância o suficiente para serem postos nas localidades mais usuais da cotidianidade. Não são próprios às conjunções e totalidades-instrumentais que o guiam na sua rotina.

Todavia, a existência desse modo estrutural não deve aqui ser entendida como reforço para uma concepção de mundo subjetiva, mas pelo contrário, tem como meta mostrar o quanto o fenômeno de mundo requer uma abertura de entendimento ampla em relação àquela (de natureza) a qual estamos acostumados. Paradoxalmente, coisas tornam-se cada vez mais visíveis como instrumentos quando eles se tornam não utilizáveis de várias formas. Quanto mais o mundo nos surpreende, nos importuna e nos faz perceber que existem instrumentos, próximos a nós, que não são utilizados porque a eles não dedicamos nossas atenções, mais torna-se evidente o quanto temos de pôr em questão a concepção que explica o mundo a partir de representações subjetivas da mente humana. Essa forma privativa de apreender o mundo incorre na seguinte conclusão:

É primeiramente sob esse modo privativo e negativo que o mundo se anuncia a nós. Nós poderíamos dizer que o "mundo" é o que descobrimos quando as "coisas"-utilizáveis não "funcionam" mais de algum modo. É então que descobrimos que o "mundo" está sempre já, anteriormente as nossas ocupações, mas também anteriormente a tudo de constatado, a toda observação ou a todo interesse teórico concernente a ele. O mundo, nesse sentido, está "aberto" (*Erschlossenheit*) e o que quer dizer esta abertura, não o compreendemos melhor senão quando nos encontramos diante de um cartaz sobre o qual se pode ler "fechamento provisório" ou "definitiva" da loja, por causa do inventário, do esgotamento de estoque, de falência", etc.²⁴²

²⁴² "C'est d'abord sous ce mode privatif et négatif que le monde s'annonce à nous. Nous pourrions dire que le <<monde>>, c'est ce que nous découvrons quand les <<chooses>>-ustensiles ne <<fonctionnent>> plus du tout. C'est alors que nous découvrons que le <<monde>> est toujours déjà là, antérieurement même à nos préoccupations, mais aussi antérieurement à tout constat, à toute observation ou à tout intérêt théorique le concernant." Le monde, em ce sens, est <<ouvert>> (*Erschlossenheit*) et ce que veut dire cette ouverture, nous ne le comprenons jamais mieux que quand nous nous trouvons devant une pancarte sur laquelle on peut lire <<Fermeture provisoire>> ou <<définitive>> du magasin, pour cause d'inventaire, de rupture de stock, de faillite>>, etc. (GREISCH, 2003, p. 135)

A surpresa, a importunação e a não-pertinência apesar de transformarem instrumentos em subsistentes, instrumentos dos quais não fazíamos uso ou não sabíamos de sua existência, ao invés de endossarem a ideia de que devemos ignorá-los em razão de tais não estarem integrados a nossas conjunções habituais, nos alertam para o fato de que a subsistência de algo só se anuncia a partir do momento em que ela se encontra vinculada "à utilizabilidade do instrumento"²⁴³. Nesse sentido, resta evidente que o mundo estruturado dessa forma, ou seja, a partir da mundidate não corresponde a um mundo restrito, mas sim um mundo que contém a aberta possibilidade de sempre deixar-se conjuntar e significar por utilizáveis inusitados que vem-de-encontro ao longo da existência do Dasein. A possibilidade de se descobrir a estrutura da mundidate do mundo ambiente foi encontrada nos modos de deficiência da ocupação, através deles é que se abre a mundidate própria do ente disponível a partir da ocupação orientada que o Dasein se encontra ao lidar com o ente disponível²⁴⁴. Os modos deficientes²⁴⁵ da ocupação fazem-nos notar como se estrutura a totalidade do mundo. Eles nos fazem apreender as propriedades da coisa por negação do ver o instrumento. Eles impõe o ente para a atenção na sua dimensão quase subsistente, permitem a revelação ôntica do mundo ambiente. Sendo puramente negativos, eles criam uma ruptura na disponibilidade. A relação entre o mundo e os entes que existem em seu interior mostra que o mundo não é constituído somente por entes disponíveis ou os intramundanos. Ele não é constituído apenas pelos entes que o compõe, mas justamente transcende a toda forma individual de concebê-lo a partir dos utilizáveis devido ao caráter a priori de sua mundidate.

A estrutura do ser utilizável relaciona-se com a estrutura de reenvio. O instrumento ao se tornar inutilizável torna o reenvio do *para-que* algo problemático e é por isso que ele pode aparecer como reenvio. Certamente ele se manifesta assim onticamente, ele se abre para nós sem, no entanto, nos ressaltar seu aspecto ontológico²⁴⁶. Mas o fato é que ele se manifesta. E nessa manifestação ele não apenas indica a referência de seu reenvio, mas também apresenta toda a mundidate na qual ele se insere, a qual, por sua vez, anuncia a totalidade mundana na qual ele sempre se encontrou implicitamente pressuposto.

²⁴³ HEIDEGGER, 2012, p. 225.

²⁴⁴ ZARADER, 2012.

²⁴⁵ Surpresa, importunação e impertinência. (*Nota do autor*)

²⁴⁶ ZARADER, 2012.

6. CONCLUSÃO

O homem deseja estabelecer um estatuto para o mundo devido à dificuldade de admitir o seu despreparo diante do conhecimento que verse acerca de si mesmo. Além de mera constatação científica, o mundo é antes uma descoberta da abertura ontológica do Dasein, o que permite dizer que, para apreendê-lo, é necessário que se saiba qual será a relação por aquele estabelecida com o existir próprio do ser-no-mundo. A natureza é somente uma das espécies desse relacionar.

O espaço formal e objetivo não corresponde ao espaço sentido pelo Dasein, o espaço concernente a nosso mundo é primordial em relação ao espaço abstrato dos objetos. O espaço arrumado no qual o mundo se situa se refere então à *ocupação* do Dasein no seu cotidiano. Proximidade e distância, nesse sentido, dizem respeito à utilidade e inutilidade dos entes. A disposição espacial de um múltiplo de objetos que ocupam o meio ambiente é determinada pelas sua utilizabilidade para minhas atividades correntes. Contudo, para Heidegger, o mundo não poderá ser avistado enquanto fenômeno que é se ele for analisado com base na pressuposição da substância isolada que subsiste de modo independente de todas as outras coisas. Contemplá-lo de acordo com a substancialidade, extensão e materialidade mostra somente seus aspectos ônticos e faz perder de vista o que nele há de ontológico. Isso, segundo Heidegger, é que significa desmundificar o mundo: destituí-lo de sua relação com o ser do ente que nele existe.

Em razão do espaço se encontrar sempre referido ao fenômeno do mundo e o mundo ser o ambiente em que o Dasein habita, a descoberta daquele se desenvolverá à proporção que adentramos na discussão de como o Dasein significa o que ele designa como sua morada. As redes de conexão fundadas pelas relações estabelecidas entre ser e mundo fornecem o panorama contextual onde acontece a existência do Dasein, orientam-no no seu posicionamento na cotidianidade ao transparecerem o sentido em virtude do qual se direcionam suas ocupações diárias. Ao se rejeitar em concebê-lo como mundidade, tenta-se tanto não mostrá-lo fenomenologicamente quanto eliminar de uma vez por todas qualquer suspeita que nos fizesse supô-lo como um ente ainda não determinado ou acessado na sua totalidade pelo entendimento humano. A incapacidade de defini-lo de modo preciso assusta o homem, que tenta nele viver; a incerteza de se saber em que o Dasein existe e a sensação de inconstância gerada pela vivência em um âmbito cujo espaço

se encontra em constante transformação e expansão causam-lhe desconforto. Como o entendimento do mundo depende diretamente do entendimento de ser do Dasein, se admitirmos que o mundo seja surpreendente e que a toda hora pode-nos sobrevir novas formas de conjuntações, novas regiões, novos horizontes, assim como totalidades-instrumentais e significatividades, seríamos obrigados então a afirmar que, de igual modo, o ser do Dasein não possui uma definição unilateral.

Mas, como o mundo não se resume apenas àquilo que nos é particular sabemos, em contrapartida, que existem âmbitos mundanos alhures com os quais não estabelecemos nenhum contato. Visto enquanto mundidade o mundo transfigura-se em um fenômeno amplo o bastante para integrar até mesmo aquilo que não utilizamos ou nos causa alguma espécie de surpresa. É somente quando um ente não está em seu lugar que se evidencia-o em sua identidade de ente e torna-se claro a sua existência. Somente então começa o conhecimento.

O novo ambiente que se abre para o ver-ao-redor, em virtude da surpresa exercida pelo instrumento ainda não-empregável, não configura a abertura de um mundo inexistente. Esse *surpreender* consiste em ser um dos modos-de-ser da estrutura da mundidade. O incômodo em saber a ocorrência de entes tão separados que impossibilitam a utilização desses instrumentos, de igual modo também constitui um dos andaimes dessa estrutura da mundidade. Essa impossibilidade revela aquilo que nos falta.

Esse segundo modo da estrutura do mundo deixa claro como o próprio mundo consiste em ser um fenômeno irregular que não mantém um padrão de mostraçāo e nem ao menos uma paisagem fixa. A impertinência de alguns instrumentos, no mais das vezes, são fundamentais para que vejamos o quanto o mundo está para além de nosso simples âmbito particular. Quanto mais o mundo nos surpreende, nos importuna e nos faz perceber que existem instrumentos, próximos a nós, que não são utilizados porque a eles não dedicamos nossas atenções, mais torna-se evidente o quanto temos que nos desvincilar da concepção que toma o mundo a partir de representações subjetivas da mente humana.

Enfim, o mundo estruturado dessa forma, ou seja, a partir dos modos deficientes não corresponde a um mundo restrito, mas sim um mundo que contém a aberta possibilidade de sempre deixar-se unir, de descobrir novos horizontes que serão utilizados ao longo da existência do Dasein. A surpresa, a importunação e a impertinência mostram

como se estrutura a totalidade do mundo. Essas estruturas nos ensinam o quanto ainda há no mundo para ser utilizado.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia/René Descartes, 1596-1650*: Edição Bilíngüe - Latim/Português; tradução de Guido Antônio de Almeida (coordenador), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro - Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

GELVEN, M. **A Commentary on Heidegger's Being and Time**. New York, N. Y.: Harper & Row, Publishers, Inc., 1970.

GREISCH, J. **Ontologie et Temporelité**: Esquisse d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit*. 3^a ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

GUIGNON, Charles B. **The Cambridge Companion to Heidegger – Second edition**. Cambridge University Press, New York, 2006

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo/ Martin Heidegger**: Edição em alemão e português, tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. - Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HUNEMAN, P.; KULICH, E. **Introduction à la phénoménologie**. Paris: Armand Colin, 1997.

MULHALL, S. **Routledge Philosophy GuideBook to Heidegger and Being and Time**:Second Edition. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2005.

STEIN, Ernildo. **Exercícios de fenomenologia: limites de um paradigma**. Editora Unijuí, Ijuí, 2004.

ZARADER, M. **Lire Être et Temps de Heidegger**: Un commentaire de la première section; Ouvrage publié avec le concours de l'Institut universitaire de France et de l'Université Paul Valéry - Montpellier III. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 6, place de la Sorbonne, V^a, 2012.