

HEIDEGGER E A ESSÊNCIA MUNDANA DO EXISTIR HUMANO¹

Heidegger and the World Essence of Existing

José Ricardo Barbosa Dias²

RESUMO

Trata-se de apresentar o sentido existencial de mundo em Heidegger como a essência mesma do existir humano na contraposição, que ele mesmo articulou, com o sentido metafísico de mundo tal como se dá em Descartes. Heidegger se depara com esse sentido existencial de mundo já no início do pensamento ocidental. Contudo, segundo ele, esse sentido se encontra ali, e até o momento atual, indeterminado em seu nexos com o *Dasein*. Ele, então, pretende tirar esse sentido dessa indeterminação. Tal pretensão heideggeriana é o que aqui apresentamos ao mostrar que essa indeterminação se desfaz nele a partir do momento em que o mesmo faz coincidir a mundanidade do mundo com a transcendência ou existir mesmo do *Dasein*.

Palavras-chave: Heidegger. Existir humano. Mundo. Transcendência. Metafísica cartesiana.

ABSTRACT

It is about presenting the existential sense of the world in Heidegger as the very essence of human existence in the opposition, which he himself articulated, with the metaphysical sense of the world as it occurs in Descartes. Heidegger, comes across this existential sense of the world at the beginning of Western thought. However, according to him, this meaning is there, and until the present moment, undetermined in its nexus with *Dasein*. He, then, intends to take that sense out of this indeterminacy. This Heideggerian claim is what we present here by showing that this indeterminacy dissolves in him from the moment he makes the worldliness of the world coincide with the transcendence or even existence of *Dasein*.

Key-words: Heidegger. Exist human. World. Transcendence. Cartesian metaphysics.

Os homens acordados têm um mundo só que é comum
(enquanto cada um dos que dormem, se voltam para seu
mundo particular)³

A ‘essência’ da presença está em sua existência⁴

¹ <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2023.254605>

² Universidade Federal do Piauí (UFPI). Prof. Dr. Associado do Departamento de Filosofia. E-mail: jrbdias@ufpi.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7938-4905>.

³ HERÁCLITO, frag. 89, 1990, p.83

⁴ HEIDEGGER, 2006, p.85

1 – Introdução

Em nosso texto o que faremos é seguir Martin Heidegger (1889-1976) em seu resgate e melhor determinação do sentido existencial do mundo como a essência mesma do existir humano na contraposição a um sentido metafísico de mundo⁵. O sentido metafísico do ser é o “terreno comum”, no qual o sentido existencial e o metafísico de mundo têm seu “lugar”. Sentido metafísico de mundo é testemunho desse sentido metafísico do ser e o sentido existencial é uma vereda em sua superação (*Überwindung*).

O sentido metafísico do ser é o “esquecimento do ser”⁶. A metafísica clássica funda-se nesse esquecimento. Ela historicamente não cumpriu seu papel. Essa é uma constatação fundamental que faz Heidegger: a metafísica pronunciou ser, mas tematizou o ente. “[...] é certo [diz Heidegger] que a metafísica representa o ente em seu ser e pensa assim o ser do ente. Todavia, ela não pensa a diferença entre eles [...]”⁷. A *diferença ontológica (ontologische Differenz)* entre ente e ser foi esquecida, uma vez que o ser foi tomado segundo o modo de ser do ente (a saber, como simples presença) até ter sido esquecido completamente como objeto.

Tal situação foi alimentada, basicamente, por três preconceitos em relação ao ser: ele é universal, indefinível e evidente⁸. Essa não foi de todo uma atitude descabida por parte dos que tematizaram o ser, pois de fato, numa primeira abordagem, é o ente que se apresenta como ser, posto que ser se expressa no ente: “ser diz sempre ser de um ente”⁹ e ente só se encontra

⁵ O que não deixa de ser uma explicitação da tese heideggeriana de que a essência do humano é sua existência.

⁶ Heidegger não está falando de uma distração ou negligência da tradição metafísica, mas de um desvio ou de-cisão que se deu já nos primeiros momentos da filosofia para um ou por um pensamento positivo (predicativo, apofântico, lógico), em detrimento de um pensamento fenomenológico-hermenêutico (ante-predicativo).

⁷ HEIDEGGER, 1987, p.39.

⁸ Pode-se falar em dois grupos de motivos que justificam essa afirmação de Heidegger, a saber: 1- hermenêutico: todo perguntar tem uma carga hermenêutica, isto é, é já uma interpretação sobre “o quê” se pergunta (GADAMER, 1997, p. 533). Perguntar “o que é ser?” é, pois, já interpretá-lo como ente. É enteficá-lo. Isto porque quem “é” é o ente. Com efeito, o “ente está no ser” (HEIDEGGER, 1992, p.42); 2- lógico: a) definir o ser ou qualquer outro conceito é incluí-lo em um conceito mais amplo e apontar sua diferença específica. Isso é impossível para o ser, visto que é o conceito mais amplo possível conhecido pelo homem; b) dizer que o ser “é” isso ou aquilo, é cair na impropriedade lógica de incluir na definição o que se quer definir. Daí se falar em recolocar a questão. O ser não dizemos “que é”, mas que “Dá-se ser”(HEIDEGGER, 1991a, p.224).

⁹ HEIDEGGER, 1989, p.32,35 e 108.

no ser. Segundo Heidegger, esse “fato”, porém, não autoriza a troca do ser pelo ente nem a considerá-lo como evidente, mas aponta para um aspecto fundamental e simples: o ser não é o ente¹⁰, portanto, não deve ser buscado segundo o modo ôntico de ser. Seu modo de acesso é outro.¹¹

Há, assim, uma *relação de reciprocidade e diferença necessária* entre ser e ente, que deve ser guardada se queremos pensar o ser em sua verdade.¹² Nesse sentido cabe uma *destruição (Destruktion)* da metafísica ou, mas precisamente, do sentido metafísico do ser. O que quer dizer uma superação da metafísica enquanto esse desvio que se equivoca no tratamento do ser. A *Ontologia fundamental* é uma primeira tentativa de Heidegger de destruição dessa metafísica¹³. É a sua primeira resposta à exigência do ser. Ela é uma “tentativa” de fugir à determinação do ser pelo ente, a fim de tematizar o ser em sua verdade¹⁴. Na execução, porém, dessa ontologia, Heidegger parte da antes afirmada referência do ser ao ente. Por isso, propõe como via de acesso ao ser em seu sentido original, uma analítica do ser do único ente que se refere ao ser (único que existe). Tal é o *Dasein*¹⁵ (ser-no-mundo), pois só ele

¹⁰ “o ser dos entes não ‘é’ em si mesmo um outro ente”(HEIDEGGER, 1989, p.32)

¹¹ Aqui cabe toda uma discussão acerca desse modo de acesso adequado ao ser. O que para nós passa por uma reflexão sobre a “interpretação ontológica” (*ontologische Interpretation*) como tal, mais especificamente sobre o seu caráter, ao mesmo tempo, de violência e como determinação libertadora.

¹² Emmanuel Carneiro Leão aponta para o lugar dessa relação e diferença ao dizer: “... uma vez que a palavra grega, logos, significa o fundamento em virtude do qual alguma coisa pode ser colhida e recolhida como isso ou aquilo, Heidegger chama a diferença referente, em cujo fundamento o ente se essencializa em seu ser, de diferença ontológica.” (Apresentação feita pelo referido professor à sua tradução da obra *Introdução a metafísica* de Heidegger.) Ou seja, é no logos, como colhida e recolhida, que as coisas nos aparecem na diferença: fenômeno é, por isso, ser e ente na relação e diferença (HEIDEGGER, 2001, p. 35.).

¹³ Heidegger faz a seguinte ressalva a uma ontologia fundamental: a metafísica diz o que é o ente enquanto ente. Ela contém um logos sobre o ente. Daí ser ela tardiamente chamada de ontologia (um pouco dessa história pode-se ver em: WEISSMAHR, 1986.). Se isso é, de fato, assim, então a metafísica permanece fundada sobre o que se mantém velado no “logos sobre o ente”, ou seja, no que é mostrado sobre o ente. É assim que o pensamento que visa um retorno a tal elemento velado, busca um fundamento para a ontologia, ou seja, para o discurso sobre o ente elaborado pela metafísica. Em conformidade com isso *Ser e tempo* busca o que Heidegger chamou de *ontologia fundamental*. Todavia, essa não mais se sustentou face ao desenvolvimento da questão, uma vez que ela é algo certo do ponto de vista da metafísica clássica, mas induz “a opinião de que o pensamento que procura pensar a verdade do ser [...] é, enquanto ontologia fundamental, ela mesma, ainda uma espécie de ontologia. Entretanto, já desde seus primeiros passos, o pensamento da verdade do ser, enquanto retorno ao fundamento da metafísica, abandonou o âmbito de toda a ontologia.” (HEIDEGGER, 1991b, pp. 61-2). Por essa razão falamos tentativa.

¹⁴ Como *aletheia*: desvelamento ou *acontecer* que se vela e revela; que se dá como jogo; o que mantém o mistério, a possibilidade e o risco.

¹⁵ “A constituição fundamental do existir humano a ser considerada se chamará ‘*Da-sein*’ ou ‘*ser-no-mundo*’. Entretanto, este *Da* não significa, como acontece comumente, um lugar

é determinado em sua *facticidade* pela compreensão do ser em que sempre se move junto aos outros entes. Só ele é, assim, ôntico e ontológico.

Daí ser a *ontologia fundamental* uma *analítica existencial*. Esta consiste em analisar esse ente privilegiado em busca de seus modos de ser ou existenciais¹⁶. E, ainda, consiste na explicitação, no trazer à tona, no tornar temático, ontologicamente, esse fato específico do *Dasein* de pré-compreender o sentido do ser.¹⁷ Ao contrário do que se possa pensar a analítica não parte desse fato próprio do *Dasein*, mas “*daquele* ente com quem [o *Da-sein*] se relaciona e se comporta de modo essencial, primeiro e continuamente...”¹⁸, ou seja, o “mundo”.

Esse modo primordial do *Dasein*, Heidegger expressa com o termo ser-no-mundo. O ser-no-mundo é o *a priori* do *Dasein*. É algo do qual ele não pode fugir:

“[...] o ser-no-mundo não é uma ‘propriedade’[diz Heidegger] que [*Dasein*] às vezes apresenta e outras vezes não, como se pudesse ser igualmente com ela e sem ela [...]. o *Dasein* nunca é ‘primeiro’ um ente, por assim dizer, livre do *ser-em* que, algumas vezes, tem gana da assumir uma ‘relação’ com o mundo.”

Mover-se na compreensão do ser é, por conseguinte, também mover-se na compreensão de mundo. Tematizar, portanto, o sentido de mundo, seguindo uma interpretação ontológica, não é sair do âmbito da analítica do *Dasein*, ou seja, não é sair de sua existência. Mundo, não é distinto do *Da-sein*. Mundo é, sim, o modo de ser essencial do próprio *Dasein*. Daí mundo ser, originariamente, existencial. Isso não significa que para se dá conta de

no espaço próximo do observador. O que existir como *Dasein* significa é um manter aberto de um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e se lhe fala a partir de sua clareira. O *Da-sein* humano como âmbito de poder apreender nunca é um objeto simplesmente presente. Ao contrário, ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação.”(HEIDEGGER, 2001, p. 33).

¹⁶ “Denominamos os caracteres ontológicos da pre-sença de *existenciais* porque eles se determinam a partir da existencialidade. Estes devem ser nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser da pre-sença, os quais chamamos de *categorias*. [...] Numa perspectiva ontológica, [esta] palavra significa: dizer na cara dos entes o que, como ente, cada um deles é, ou seja, deixar e fazer ver o ente em seu ser” (HEIDEGGER, 1989, p. 80).

¹⁷ HEIDEGGER, 1989, p. 41.

¹⁸ HEIDEGGER, 1989, p. 43.

¹⁶ HEIDEGGER, 1989, p. 96.

tal sentido de mundo não se deva seguir os entes sem mundo, os intramundanos, em seu modo de ser.

2 - Sentido existencial de mundo

Seguindo essa primeira orientação, de que compreensão do mundo se insere na compreensão do ser do *Dasein* em sua existência, a primeira ideia a ser afastada é a de que mundo consista numa totalidade de entes simplesmente dados em sua interioridade recíproca. A análise da “disposição” (*Befindlichkeit*)¹⁹ dá o toque inicial a fim de afastar essa ideia. A disposição é o modo de ser do *Dasein*, que “abre previamente” o mundo e constitui o liame primário (anterior ao conhecimento) do *Dasein* com esse mundo previamente aberto.

Nesse âmbito da disposição, pode-se compreender um dos momentos do ser-no-mundo, a saber: o existencial *ser-em*. Com ele se dá um passo importante no entendimento do que seja o sentido existencial de mundo. O *em* deve ser dito em sua *constituição ontológica*²⁰. Somos tentados a entendê-lo como *dentro de...*, ou seja, num sentido espacial, numa relação de lugar, como entendemos que, por exemplo, a água está dentro do copo. O *ser-em*, do ponto vista existencial, porém, é “anterior” a esse tipo de relação espacial e nesse sentido é sua condição.²¹ Em sua origem o *em* significa “estou acostumado a, habituado, familiarizado com.”²² Tem o sentido de colo (afetivo), de habitar (acolhimento). O ente que se constitui primordialmente

¹⁹ Gianni Vattimo vê Heidegger dar certo privilégio a esse modo de abertura do mundo (*Befindlichkeit*: disposição, sentimento de situação ou situação afetiva), pois, por um lado, este “abre o [*Dasein*] no seu estar-lançado [facticidade][...] e, por outro, [...] o próprio encontro com as coisas no plano da sensibilidade só é possível com base no fato de que o *Dasein* está sempre originariamente numa situação afetiva; por conseguinte, toda relação específica com as coisas individuais (mesmo a compreensão e a sua articulação interpretativa) é possível em virtude da abertura ao mundo garantida pela totalidade afetiva”(VATTIMO, 1989, p. 37-3). No entanto, é cabível pensar numa *disposição* compreensiva ou disposição que já é compreensão, sendo, portanto, disposição e compreensão fenômenos ontológicos co-origenários, enquanto primeira abertura do *Dasein* ao mundo. Isso é importante para uma pesquisa acerca de uma hermenêutica filosófica.

²⁰ Isso significa dizer o manter e ser guiado pela diferença ontológica. A questão é que quanto mais nos aproximamos da determinação última desse *ser-em* mais não podemos fazê-lo por conceitos. Isso é próprio de sua constituição ontológica. Isso aponta para o movimento de Heidegger para o poético.

²¹ Isso não quer dizer que *Dasein* não seja e esteja no espaço, mas, ao contrário, é uma forma radical de garantir a espacialidade existencial do *Dasein* (HEIDEGGER, 1989, p.94s).

²² HEIDEGGER, 1989, p.92

desse existencial é um *eu sou* “conectado” a um *eu moro*, ou seja, detenho-me junto ao mundo como algo que me é familiar. O ser-junto-ao-mundo, assim entendido, “nunca indica um simplesmente dar-se em conjunto de coisas que ocorram”²³. Não se trata de justaposição de *Dasein* e mundo. *Ser-em*, portanto, não corresponde a “interioridade recíproca” de entes que simplesmente se dão dentro do mundo (intramundano), mas é fenômeno que participa da constituição ontológico-existencial do *Dasein*.

Cabe perguntar, então, segundo Heidegger, por que o *Dasein* se desvia para uma interpretação do *ser-em* como relação de sujeito e objeto? A razão básica está na interpretação categorial que o *Dasein* faz de si mesmo a partir dos entes e seu modo de ser (e, sendo o ente tomado em sua totalidade, a partir do mundo²⁴). Por isso, ele toma o conhecimento teórico do mundo como forma originária do fenômeno do *ser-em*. Este primado desorienta tal fenômeno do *ser-em*. Heidegger o mostrará como *modificação* do *ser-em*, como modo derivado de relação com o mundo. Sujeito e objeto, não coincidem com *Dasein* e mundo. O conhecer funda-se previamente na disposição, que não é um *observar* o mundo, mas ser um “desde sempre” (desde o começo ou fundo do que ele mesmo é) tomado por ele, ou seja, ser-junto-ao mundo ocupando-se dele essencialmente.

O conhecimento é o que resta do *ser-em* ao se excluir da ocupação, que lhe constitui, todo manuseio. Para tanto, é necessário que haja antes uma “quebra” no fazer cotidiano. O conhecimento pode, assim, enquanto ciência (quebra do *ser-em* originário), desenvolver-se autonomamente e assumir, assim, a direção do ser-no-mundo. O que de fato tem ocorrido com a consequência para o *Dasein* de encobrir para si mesmo o seu *ser-em* originário, pois nem a visão intuitiva nem a visão teórica é a descoberta primária do mundo. Ambas supõem já uma abertura, cuja visão é circunvisão²⁵ dada pela

²³ HEIDEGGER, 1989, p.93

²⁴ Heidegger aponta para o que ele chama de a *repercussão ontológica* da compreensão do mundo que se dá no *Dasein*, sobre a compreensão que ele tem de si mesmo (HEIDEGGER, 1989, p.43)

²⁵ Loparic fala dessa *circunvisão* do seguinte modo: “[...] a ocupação pode encontrar o ente e desvelar o seu ser porque não é cega, mas é guiada por um ver-em-torno (*umsicht*), um ver que não é um perceber ou representar e sim um mover-se na estrutura de significações que é o mundo que habitamos” (LOPARIC, 1990, p 180-1). Lembra o que Heidegger diz da compreensão (1989, p.198), e que Gadamer caracteriza, seguindo a tradição, como *lumen naturale* (1997).

disposição. Daí não ser o problema da relação *Dasein* e mundo primeiro um problema de epistemologia, mas de hermenêutica ontológica do *Dasein*.

Afastada essa ideia de totalidade de entes simplesmente dado em sua interioridade recíproca e a do conhecimento como determinação primeira do *ser-em*, Heidegger busca enfatizar o caráter existencial do mundo que desde o pensamento antigo já se tinha dado. Com efeito, como mostra o fragmento de Heráclito, com o qual iniciamos o nosso texto, este pensamento antigo voltou-se mais para o *como* do mundo – prévio e relativo ao *Dasein* – do que para a totalidade dos entes puramente subsistentes. Em Heráclito, mundo já aparece relativo a *modos de ser* do homem em sua facticidade: ora dormindo, ora acordado. Heidegger, porém, procura melhor determinar a relação mundo e *Dasein*, visto que percebe nos gregos uma indeterminação, que posteriormente foi determinada negativamente pelo pensamento cristão: mundo como afastamento do homem de Deus. E, depois, foi determinado positivamente, mas de modo impreciso, por Kant: mundo como os camaradas de jogo no jogo da vida.²⁶

A determinação que dá Heidegger mostra que o ente que primeiro nos vem ao encontro no mundo não vem como “simplesmente dado” ou “diante da mão” (*Vorhandenheit*), mas numa totalidade, que, num primeiro momento, foi determinado por ele, como totalidade de instrumentos, cujo modo de ser é o *ser-para* e a *referência*. O modo de ser do instrumento em que ele se revela em si e por si mesmo é a manualidade. Na ocupação o manuseio se subordina ao *ser para* próprio de cada instrumento em uso²⁷. Manualidade se refere a uma totalidade de referências, ou seja, a uma teia de remissões, que remetem em última instância, ao *Dasein* e com a qual ele se comporta “desde sempre”.

Os entes que nos vem nessa totalidade são “à mão” (*Zuhandenheit*). São entes *mundanizados*. Para que um ente nos venha como algo “diante da mão” ou *desmundanizado* é necessário que haja uma quebra nesse encontro originário enquanto algo à mão. Quebra tal como a sua falta ou danificação. Todavia, nesses casos ele ainda se mantém junto a essa totalidade. Na an-

²⁶ HEIDEGGER, 1991c, p. 97-104.

²⁷ Com efeito, por exemplo, ninguém toma uma agulha para pregar algo na parede.

gústia, porém, se dá uma quebra radical: o ente intramundano se mantém, mas aparece vazio de significado, ou seja, como puro simplesmente dado.

O decisivo nesses modos danificados de encontro é que à proporção que o mundo existencial se anuncia como a essência mesma do *Dasein* o instrumento vai aparecendo em seu vazio de referência até seu acontecer como simplesmente dado. Ao contrário, com o não anúncio do mundo existencial o instrumento permanece em seu “em si” ou manualidade, ou seja, a totalidade referencial que lhe é conjuntamente permanece oculta. O quer dizer: o que está imediatamente à mão, mas porque mediado pelo mundo existencial, recolhe-se em sua manualidade para ficar assim à mão²⁸, isto é, mundanizado, referido a um mundo já aberto.²⁹

Por essa razão, mundanização e desmundanização ainda não correspondem ao fenômeno do mundo existencial como essência mesma do *Dasein*, uma vez que o supõe. Mundo existencial não é nem a totalidade do “à mão” nem do “diante da mão” e nem o jogo que se dá entre eles: o parecer de um supondo o ocultar-se do outro.

Heidegger se volta, então, para a totalidade referencial, a que está condicionado o instrumento, a fim de determinar a mundanidade do mundo como existencial. O termo referência indica que o caráter ontológico do instrumento é a conjuntura, pois este termo diz que o ente que primeiro vem ao encontro, naquilo que é, é-com-junto (encostado numa conjuntura). É ela, enquanto *perfeito a priori*³⁰, a liberação prévia do instrumento. Essa liberação nada mais é senão a compreensão de mundo com que *Dasein* já sempre se comporta. Ela é assim uma compreensão referencial. Nela se pode buscar a mundanidade do mundo como existencial, como a essência mundana do

²⁸ HEIDEGGER, 1989, p.111.

²⁹ Instrumento é a coisa referida a um mundo. Ele por si só não chama a atenção para si. É sim absorvido pelo mundo. É em função de um mundo (VATTIMO, 1989, p.114).

³⁰ Com esse termo Heidegger pretende precisar o sentido de *liberação prévia*, ou seja, ser para a possível revelação dos entes. Em nota acrescida por ele à edição de *Ser e tempo*, publicada em suas Obras completas, aponta para isso. Diz ele que “prévia” significa em latim *a priori* e em grego *o que já foi ser, o que sempre já vigorou antecipadamente, o passado-presente, o perfeito*. O Livro VI da *Metafísica* de Aristóteles é citado por Heidegger como o que mais expressa esse sentido de *perfeito a priori* (1989, p.304, nota 55). Este livro consiste na busca da ciência que dá conta do imóvel, separado e eterno, ou seja, do ente enquanto ente. Essa ciência procurada não pode ser a Física, pois está tem como objeto o ente separado, porém não o imóvel. Não pode ser a Matemática, pois esta versa sobre o imóvel, porém não separado. O separado e imóvel é o “antes de”, o “já desde sempre”; é, segundo entendemos, o *perfeito a priori*.

ser humano. Toda compreensão contém, numa abertura prévia, o contexto em que se movem suas referências, tal contexto é a ação de significar. A totalidade dessa ação é significância. Esta consiste na estrutura em que *Dasein* é sempre como é. Significância é a mundanidade do mundo como existencial.

Dasein na disposição da angústia é, precisamente, na situação de perda, não do mundo como totalidade de entes simplesmente dado, mas da mundanidade do mundo como significância. Daí porque Heidegger afirma ser a morte essencialmente angústia. Ser-para-a-morte é ser para a possibilidade de perda da mundanidade de mundo. É ser na liberação de sua finitude.

Essa ação de significar, e sua totalidade enquanto significância, tem na transcendência do *Dasein* sua última determinação. Resulta que a determinação ontológica do *ser-em* (isto é, a relação *Dasein* e mundo) é, em última análise, transcendência do *Dasein*. É o *Dasein* mesmo transcendendo.

Da transcendência faz parte um horizonte, a partir do qual se realiza a transcendência. Esse horizonte não é um objeto, mas o mundo existencial, que, enquanto totalidade, não é o ente algum, mas modo de ser que deixa vir à luz o ente em sua totalidade. Tal modo é *Dasein* transcendendo, distinguindo ser do ente. Só aí que mundo existencial se dá. E só aí é hora e o dia da entrada do ente no mundo. Como a transcendência é constitutiva do *Dasein*, o ente sempre já foi e está ultrapassado pelo *Dasein*, a partir de uma totalidade significativa. Totalidade significativa sempre já se deu. *Dasein* não precisa mudar seu comportamento para transcender³¹, ele sempre já é isso, seu comportar-se é esse poder mundo, poder que deixa acontecer o mundo. Essa ultrapassagem não é um ente, mas antes é nesse ultrapassar que ente se

³¹ O texto de Husserl “A idéia da fenomenologia” nos deixa a par dessa posição em filosofia, com a qual Heidegger está discutindo e, de certa forma, opondo-se. Husserl procura definir bem o que ele chama de o enigma do conhecimento. Na obra citada ele nos diz: “o conhecimento é, em todas as suas configurações, uma vivência psíquica: é conhecimento do sujeito que conhece. Perante ele estão os objetos conhecidos. Mas, como pode o conhecimento estar certo da sua consonância com os objetos conhecidos, como pode ir além de si e atingir fidedignamente os objetos? O dado dos objetos cognitivos no conhecimento, óbvio para o pensamento natural, torna-se um enigma.” (1990, p.420). Em direção a uma definição precisa do que seja enigmático na questão, ele afirma: “[...] se examinarmos de mais perto o que é tão enigmático e que nos lança na perplexidade nas reflexões mais à mão sobre a possibilidade do conhecimento, vemos que é a sua transcendência. Todo conhecimento natural, tanto o pré-científico como também já o científico, é conhecimento que objetiva transcendentemente; põe objectos como existentes, pretende atingir cognoscitivamente estado de coisas que não estão nele ‘dados no verdadeiro sentido’, não lhe são ‘imanescentes’.” (1990, p.59).

dá. Entrada do ente no mundo significa então algo que acontece com o ente, a saber: o existir mundano do *Dasein*, que, como tal, transcende; mundaniza; significa; permite ente vir ao encontro.

3 - Sentido metafísico do mundo

Sentido metafísico do mundo é o modo negativo de dizer o sentido existencial de mundo, uma vez que nela apresentamos a interpretação e crítica de Heidegger do conceito cartesiano de mundo. Esta interpretação mostra esse conceito como um testemunho do esquecimento do ser e, por conseguinte, como encobrimento do sentido existencial de mundo ou essência mundana do existir humano.

Descartes trata o mundo como uma substância³² corpórea, por essa razão básica para dizer o que é o mundo, busca nos vários atributos que lhe são próprios, enquanto substância, aquele que permanece e que lhe é assim essencial; tal atributo é a extensão. Mundo para Descartes é extensão.

Heidegger se pergunta pelo modo, que é estabelecido por Descartes, de acesso seguro a esse ente assim entendido. Para Descartes tal modo é o conhecimento matemático, pois este atinge o imóvel. Esse modo de acesso assume, em Descartes, implicitamente o caráter de ser; “o que no ente se torna acessível pela matemática constitui, portanto, o seu ser.”³³

Segundo Heidegger, o que levou Descartes a assumir tal posição não foi nenhuma matemática determinada, mas o que ele chama de *projeto matemático*. Este projeto é marcado, basicamente, pela exigência do que *permanece* e pelo *axiomático*, ou seja, o querer fundar a si mesmo, apresentar-se a si mesmo como padrão de todo pensar e, nisso, o estabelecimento, antecipado, de proposições de fundo, nas quais nada de fora é o que funda, pois tais proposições fundam-se a si mesmas.

É dessa exigência (ou pressuposto fundamental do saber acerca das coisas) que Descartes extrai sua compreensão de ser e de mundo. Assim é que, ao ser, entendido como *simples presença*, Descartes, porque imbuído

³² Para Descartes só conhecemos a substância pelos seus atributos, visto que a substância mesma nunca nos afeta (DESCARTES, 1997, p. 46).

³³ HEIDEGGER, 1989, p. 142.

do projeto matemático, acrescenta a *permanência constante*. Daí porque a ideia de ser que subjaz sua metafísica seja a de *presença constante do simplesmente dado*. A razão pela qual, para Descartes, mundo é extensão, funda-se nesse sentido metafísico do ser que ele adota e aprofunda.

Pelo mesmo motivo – o projeto matemático, e seu subjacente sentido de ser – Descartes, segundo Heidegger, acaba por fazer do *Dasein*, um *subjetum*, um fundamento absoluto, ao pôr a proposição “penso, logo existo” como indubitável, axiomático.

O projeto matemático está na raiz tanto da ciência como da metafísica moderna. Para Heidegger, a ciência moderna tem sua essência na investigação. Enquanto investigação a ciência visa à objetivação do ente. Tal objetivação se realiza num representar, pois este põe ante ao *homem calculador* o ente em qualquer momento (permanentemente, ou seja, tira o ente de sua fluidez), de tal modo que ele possa estar seguro deste. A *certeza* do representar é convertida em verdade. É na metafísica de Descartes que, pela primeira vez, se determina o ente como passível de representação e a verdade como certeza do representar.

Com a categoria *Weltbild*,³⁴ Heidegger mostra a que levou essa ciência e metafísica moderna, inserida no projeto matemático e, este, por sua vez, inserido no sentido metafísico do ser. *Weltbild* é o mundo “ [...] a medida de uma imagem. Imagem é o representar que objetiva o ser. É objetividade representacional³⁵, ou seja, radicalização do ser enquanto presença constante do simplesmente dado. É o momento em que o ser é tornado objetividade pelo homem, enquanto *subjetum*: fundamento absoluto. É quando não há mais nada do ser no ente.³⁶

Assim, o ente em sua totalidade é tomado de tal maneira que é, verdadeiramente, somente ente, na medida em que é perante e fixado pelo homem que representa. O ser do existente em sua totalidade se busca e encontra na condição de ser representado. Mundo enquanto imagem, não

³⁴ HEIDEGGER, 1962, p. 117.

³⁵ HEIDEGGER, 1962, p. 142.

³⁶ VATTIMO, 1989, p. 93.

quer dizer, portanto, só cópia do mundo, mas que o mundo mesmo é imagem, enquanto objetividade representacional.³⁷

Não é sem razão, portanto, que o mundo, ligado a esses “fatos” fundados num sentido metafísico do ser, não poderia ser tomado como transcendência do *Dasein*. Mundo como modo de ser do *Dasein* não é um oposto, cuja presença é constante, capaz de ser, por isso, objetivado pelo cálculo. Ele é, antes, do ponto de vista da interpretação ontológica, o existir mesmo do *Dasein* que é, sendo, ser-no-mundo. É uma *totalidade existencial* prévia e não objetivável, da qual nós sempre contamos, e que promove o encontro, a entrada do ente no mundo. Entrada que, como vimos, quer dizer, antes, que algo acontece ao ente. Esse algo é o encontro com existir do *Dasein* que transcende.

O existir-transcender próprio do *Dasein* é formador de mundo. Mas não ao modo de um *sujeito transcendental*, isto é, concebido e separado do mundo. Ele constitui mundo, transcende, sendo, existindo, *já desde sempre*, ser-no-mundo; sendo, existindo, *já desde sempre* uma totalidade significativa. Sem isso ele é simplesmente. Tudo se passa, portanto, num “já” acontecido. Isso permanece como questão, como tarefa do pensamento.

4 - Conclusão

Com o sentido existencial de mundo, Heidegger, torna, portanto, radical a imanência do existir do *Dasein*, uma vez que a transcendência que lhe é próprio nunca supera mundo e, por isso, ele nunca acontece na forma de algo anterior ou posterior a mundo. Por essa razão, nunca se dá que ele seja uma essência que se encaminha para a existência ou uma existência que se encaminha para uma essência, mas sua essência é sempre já seu existir.³⁸

A diferença ontológica, cujo encobrimento é a marca de um sentido metafísico do mundo, agora, em sua relação com a transcendência, pode ser melhor dito. Transcendência é um *poder* do *Dasein* de distinguir, ontologi-

³⁷ Para Heidegger isso é específico do mundo moderno, uma vez que no mundo medieval o ser humano é na criação. É ente criado. E no mundo antigo ele é ao perceber o ente. Perceber grego é diferente do representar moderno. O representar moderno supõe um sujeito como fundamento.

³⁸ Aqui um ponto que difere da leitura de Sartre que pensa ser o ser humano primeiro um existente que só depois, no fim, terá essência.

camente, o ser do ente. Daí que a diferença mesma entre ser e ente, da qual o poder distinguir é fundamento é um nada de diferença, porquanto é o transcender mesmo do *Dasein*. E o transcender mesmo do *Dasein*, por sua vez, é também um nada, já que, nada mais é senão um poder do *Dasein* de distinguir ser e ente, em sua recíproca e necessária relação.

Mundo diz da finitude transcendente do *Dasein*. Mundo é transcendência do *Dasein*. Transcender é mundanizar. Mundanizar é significar. Significar é fazer e manter-se na diferença ontológica. É o permitir a entrada do ente no mundo desde o mundo *já* aberto.

Com o mundo “já desde sempre” aberto, resulta que nada nos vem imediatamente, mas já mundanizado. Assim, é que nunca ouço o puro som, mas o som da porta que bate. Do mesmo modo nunca me deparo com o embaixo, mas sempre o embaixo é já sempre o embaixo da ponte. Ouvir o puro som ou ver o puro espaço supõe uma abstração, que nunca se dá.

Este sentido existencial de mundo em Heidegger está, portanto, em acordo com o problema transcendental, descrito por Heidegger, como busca de se determinar “qual o modo de ser do ente no qual se constitui o ‘mundo real’”.³⁹ Até o Heidegger de *Ser e tempo* a resposta é a do modo de existir mundano como sua essência mesma; a da essência humana enquanto seu existir mundano. Aqui e somente aqui nesse e a partir desse solo fenomenal ontológico do existir humano se pode falar em um “mundo real”.

Recebido em 18/07/2022

Aprovado em 17/12/2022

REFERÊNCIAS

DESCARTES. *Princípios da filosofia*. Lisboa: edições 70, 1997.

³⁹ Loparic o apresenta de modo excelente em seu texto: “A fenomenologia do agir em *Sein und Zeit*”. Ele parte do problema fundamental e mostra a diferença de solução apresentada por Heidegger ao mesmo em relação a Husserl. Em resumo, diz: “[...] o ente que constitui o mundo, enquanto perfaz a constituição, sempre está aí no mundo. Descrever esse constituir e esse está-aí coetâneos são os problemas principais do *Sein und Zeit*” (1982, p.153). O ser humano constitui mundo já desde o mundo, daí a necessidade de mostraçã hermenêutica desse duplo movimento do ser mesmo do humano em seu *essencial* existir mundano.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

HEIDEGGER, “Tempo e ser”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultura, 1991a.

HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Lisboa: edições 70, 1992.

HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis-RJ: Vozes, 3.ed., 1989.

HEIDEGGER. “Que é metafísica?”. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1991b.

HEIDEGGER. L’époque des ‘conceptions du monde’. In: *Chemins qui ne mènent nulle part*. Gallimard, 1962.

HEIDEGGER. *Seminário de Zollikon*. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

HEIDEGGER. Sobre a essência do fundamento. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1991c.

HERÁCLITO. frag. 89. In: *Os pensadores* Originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1990(col. Pensamento Humano)

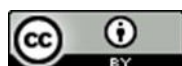
HUSSERL. *A idéia da fenomenologia*. Lisboa: edições 70, 1990.

LOPARIC, Z. A fenomenologia do agir em *Sein und Zeit*. *Manuscrito-Revisita de Filosofia* (Unicamp), vol.1, nº 1, Out, 1982.

LOPARIC, Z. *Heidegger Réu*: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas, SP: Papirus, 1990.

VATTIMO, G. *Introdução à Heidegger*. Lisboa: Edições 70, 1989.

WEISSMAHR, Béla. *Ontologie*. Trad. Claudio Gancho. Barcelona: Editorial Herder 1986.



Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.