

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**

**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**

**Programa de Pós-graduação em Filosofia**

Monique Costa

**COMPREENSÃO DE SER COMO CRÍTICA À RELAÇÃO SUJEITO E OBJETO EM  
SER E TEMPO**

Belo Horizonte  
2023

Monique Costa

**COMPREENSÃO DE SER COMO CRÍTICA À RELAÇÃO SUJEITO E OBJETO EM  
SER E TEMPO**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Soares Neves

Belo Horizonte  
2023

|       |                                                                                                                                                                                                                             |
|-------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 100   | Costa, Monique.                                                                                                                                                                                                             |
| C837c | Compreensão de ser como crítica à relação sujeito e objeto em Ser e tempo [manuscrito] / Monique Costa. - 2023.                                                                                                             |
| 2023  | 107 f.                                                                                                                                                                                                                      |
|       | Orientador: Eduardo Soares Neves Silva.                                                                                                                                                                                     |
|       | Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.                                                                                                                   |
|       | Inclui bibliografia.                                                                                                                                                                                                        |
|       | 1. Filosofia – Teses. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976. Ser e tempo. 3. Ontologia – Teses. I. Silva, Eduardo Soares Neves. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título. |



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

## FOLHA DE APROVAÇÃO

### COMPREENSÃO DE SER COMO CRÍTICA À RELAÇÃO SUJEITO E OBJETO EM SER E TEMPO

**MONIQUE COSTA**

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 12 de maio de 2023, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Eduardo Soares Neves Silva - Orientador (UFMG)

Prof. André Joffily Abath (UFMG)

Prof. Marco Antônio dos Santos Casanova (UERJ)

Belo Horizonte, 12 de maio de 2023.



Documento assinado eletronicamente por **Andre Joffily Abath, Chefe de departamento**, em 12/05/2023, às 14:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Eduardo Soares Neves Silva, Pró-reitor(a) adjunto(a)**, em 12/05/2023, às 16:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marco Antônio dos Santos Casa Nova, Usuário Externo**, em 17/05/2023, às 12:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador 2287135 e o código CRC FB5CEA47.



Ao meu tio Ovídio Paiva Neto *in memoriam*.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente a meus pais Conceição e Luiz, por terem me permitido experienciar a vida e abrir meus caminhos.

Ao meu companheiro e melhor amigo Marcos Junior, por me ensinar a olhar mais para o céu e me fazer ver o mundo novamente com olhos de criança.

Aos meus amigos que me apoiaram nessa tarefa, principalmente a querida Maria Rita que sempre esteve comigo.

Aos meus queridos professores Rogério Lopes, Eduardo Soares e André Abath por acreditarem em mim e me incentivarem.

## RESUMO

Na analítica existenciária heideggeriana temos, em meio à preparação de um campo para a ontologia fundamental, uma crítica a concepções tradicionais da filosofia que entendem o conhecimento como originário em uma relação do homem com o mundo. Essas concepções estabelecem uma dicotomia entre dois entes subsistentes, legado geral das teorias do conhecimento representacionistas. Com estas, surgem os dualismos: homem e mundo, sujeito e objeto. Heidegger busca desconstruir a noção dualista, defendendo que uma relação entre sujeito e objeto surge de modo secundário, dado que a abertura originária de manifestação dos entes se dá por um fenômeno unitário denominado *ser-no-mundo*. No que corresponde à argumentação heideggeriana, nossa hipótese de trabalho é que a *compreensão de ser* cumpre o papel principal neste intento na medida em que essa instaura ser-no-mundo. Assim, mostraremos como Heidegger opera com a desconstrução do termo que comumente denominamos compreensão, de caráter cognitivo, para a concepção de um *compreender* de possibilidades existenciais que se constituem a partir de sua noção de mundo.

**Palavras-chave:** Martin Heidegger; Ser e Tempo; Compreensão de ser; Mundidade.

## **ABSTRACT**

In the Heideggerian existential analytic, as the ground for fundamental ontology, we find a critique of traditional conceptions of philosophy that understand knowledge as a relationship between man and the world. These conceptions establish a dichotomy between two subsisting entities, which entails the general legacy of representationist theories of knowledge. From there, dualisms arise: man and world, subject and object. Heidegger seeks to deconstruct this dualistic notion, arguing that a relationship between subject and object arises only secondarily, given that the original opening of manifestation of entities is carried out by a unitary phenomenon called being-in-the-world. Dealing with Heidegger's encompassing argument, our core hypothesis is that understanding plays the main role in this attempt, inasmuch as it establishes being-in-the-world. Thus, we will show how Heidegger operates with a deconstruction of the term that we commonly call understanding, a conception of cognitive nature, aiming for a conception of understanding that lays the existential possibilities constituted from his notion of the world.

**Keywords:** Martin Heidegger; Being and Time; Understanding; Worldhood.

## SUMÁRIO

|              |                                                                                                       |            |
|--------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>1</b>     | <b>INTRODUÇÃO.....</b>                                                                                | <b>10</b>  |
|              | <b>CAPÍTULO I: COMPREENSÃO, CONSTITUIÇÃO DO ENTE E MUNDIDADE DO MUNDO.....</b>                        | <b>12</b>  |
| <b>1.1</b>   | <b>Compreensão,hermenêutica e crítica à tradição.....</b>                                             | <b>12</b>  |
| <b>1.2</b>   | <b>Concepções de mundo.....</b>                                                                       | <b>17</b>  |
| <b>1.3</b>   | <b>Uma descrição positiva de mundo: mundo-ambiente.....</b>                                           | <b>20</b>  |
| <b>1.3.1</b> | <b>Comportamento orientado no horizonte hermenêutico.....</b>                                         | <b>22</b>  |
| <b>1.3.2</b> | <b>Compreensão e deixar-ser.....</b>                                                                  | <b>26</b>  |
| <b>1.3.3</b> | <b>Conjunção, ser do mundo e existência.....</b>                                                      | <b>30</b>  |
| <b>1.4</b>   | <b>Do mundo hermenêutico à mundidade do mundo.....</b>                                                | <b>36</b>  |
|              | <b>CAPÍTULO II: CRÍTICA A UMA INTERPRETAÇÃO METAFÍSICA DE MUNDO E A DUALIDADE SUJEITO-OBJETO.....</b> | <b>42</b>  |
| <b>2.1</b>   | <b>A noção tradicional metafísica de ser.....</b>                                                     | <b>42</b>  |
| <b>2.2</b>   | <b>Implicações ontológicas da metafísica da subsistência.....</b>                                     | <b>47</b>  |
| <b>2.3</b>   | <b>Diferença ontológica: a radicalidade que a ontologia exige.....</b>                                | <b>61</b>  |
| <b>2.4</b>   | <b>Teoria a partir do mundo: ontologia, atitude natural e ciências ônticas .....</b>                  | <b>68</b>  |
|              | <b>CAPÍTULO III: A COMPREENSÃO DE SER: A INOVAÇÃO DA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA.....</b>              | <b>73</b>  |
| <b>3</b>     | <b>A abertura ao ser.....</b>                                                                         | <b>73</b>  |
| <b>3.1</b>   | <b>Compreensão e projeto.....</b>                                                                     | <b>80</b>  |
| <b>3.3</b>   | <b>Compreensão e circularidade.....</b>                                                               | <b>84</b>  |
| <b>3.3.1</b> | <b>Compreensão e fenomenologia hermenêutica.....</b>                                                  | <b>87</b>  |
| <b>3.3.4</b> | <b>Interpretação: uma nova maneira de retomar a intencionalidade.....</b>                             | <b>90</b>  |
| <b>3.4</b>   | <b>Transcendência e o problema do mundo.....</b>                                                      | <b>99</b>  |
| <b>4</b>     | <b>CONCLUSÃO.....</b>                                                                                 | <b>103</b> |
| <b>5</b>     | <b>REFERÊNCIAS.....</b>                                                                               | <b>106</b> |

## 1 INTRODUÇÃO

No início da obra *Ser e Tempo*, Heidegger afirma: “Cada um de nós compreende ‘o céu é azul’; ‘eu sou alegre’ etc.” (S.T. § 1, p. 39, tradução revista). Com isso, o filósofo pretende descrever o modo com que o mundo nos aparece na vida comum: como desvelado. De *imediato e na maioria das vezes* não há nada que se aprender, pois as coisas, as pessoas, as palavras já são dotadas de sentido. Temos uma compreensibilidade comum, cotidiana e compartilhada, que está manifesta em todas as nossas ações. Heidegger aponta que esse fenômeno foi o que menos a filosofia deu o devido valor e, assim, demonstrou uma incompreensibilidade sobre o mais compreensível de nossa experiência humana: que os entes já nos aparecem em seu ser. Tal afirmação “[...] deixa manifesto que em cada comportamento ou em cada ser em relação a ente *como ente* reside *a priori* um enigma. Que já vivamos cada vez em uma compreensão do ser [...]” (S.T. § 1, p. 39, tradução revista). Tal *enigma* que subjaz a todos os nossos comportamentos com os entes, sendo então *a priori*, é o objetivo de nosso trabalho: a *compreensão de ser*.

Para Heidegger vivemos em uma compreensão de ser: dos entes ao nosso redor e do nosso próprio ser na medida em que estabelecemos comportamentos com aqueles. A compreensão é nosso caráter distintivo enquanto seres humanos e, assim, somos ao modo do Dasein, possibilidades de ser que se realizam a partir de comportamentos com os entes. Partindo daí, visamos nesse trabalho discutir por meio da noção de compreensão as condições ôntico-ontológicas de possibilidades de comportamento do Dasein com os entes de modo geral: sejam eles entes da ocupação cotidiana, sejam entes que surgem através da teoria, seja mesmo a possibilidade do Dasein se comportar com seu próprio ser.

A natureza enigmática da compreensão de ser se dá, por um lado, ela se mostrar como uma compreensibilidade cotidiana em que todos os entes já aparecem como dotados de sentido, por outro lado, porque o indício dessa compreensibilidade atuante é que ela mesma não se torna evidente. Portanto, ao mesmo passo que nos comportemos com os entes, nós nos mantemos em uma compreensibilidade de seu ser que não se mostra de início.

Em virtude da natureza desse fenômeno e do pouco valor dado à nossa experiência de vida cotidiana, a compreensão de ser passou ao largo das teorias metafísicas tradicionais, que apostaram nas construções teóricas dicotômicas: ideal/real, criador/criatura, *res cogitans/res extensa*, que pautaram as discussões sobre o sentido de ser e permanecem como sedimentos teóricos influenciando os pensadores ao longo da história da filosofia.

A compreensão é a aposta de Heidegger para recolocar a pergunta pelo sentido de ser. A resposta para essa pergunta, está no enigma que essa representa: essa manifesta a existência do Dasein como possibilidades de ser. O que implica que tais possibilidades se dão em comportamentos com os entes, cotidianos, práticos e teóricos, e que já estão sempre fundamentados no mundo. Mundo é então a instância significativa que atua também como condição de possibilidade de tais comportamentos.

Diante disso, a compreensão: 1) se refere a uma compreensão do ser do Dasein como existência: possibilidades de ser, que são sempre possibilidades de comportamento com os entes; 2) ela torna manifesta na estrutura do ser do Dasein a ideia de *ser-no-mundo*, já que seu ser como existência se dá em comportamentos no mundo; 3) ela se mantém como compreensão da estrutura de significância que o mundo é, o que significa que o Dasein pode, na lida com os entes que encontra no mundo, comportar-se em uma compreensibilidade entre ser e ente.

Em vista disso, no capítulo I, pretendemos discutir a noção de compreensão para Heidegger e como ela se insere no contexto do objetivo principal do filósofo de recolocar a questão do ser. Ademais, pretendemos estabelecer a relação da compreensão com o a ideia de mundo em *Ser e Tempo*, mostrando como mundo, diferente da ideia metafísica de extensão, é entendido enquanto um lugar de *morada e habitação*. Como tal, o mundo nos aparece como horizonte significativo, possibilidade de descoberta e comportamentos com os entes.

No capítulo II, pretendemos discutir a ideia de ser baseada na tradição metafísica pautada no paradigma onto-teológico, que termina por assumir um tipo de dualismo em nível estruturante. Discutiremos algumas implicações desses pressupostos, principalmente no que diz respeito à desconsideração do fenômeno de mundo, tendo seu auge na filosofia cartesiana. Ainda nesse capítulo, pretendemos abordar a noção de diferença ontológica enquanto crítica positiva à oposição sujeito-objeto.

No capítulo III, abordaremos a compreensão em sua manifestação da circularidade hermenêutica. Buscaremos explicitar como o ser é pressuposto em todos os relacionamentos do Dasein com o ente. Discutiremos também a ideia de intencionalidade, de modo a mostrar como essa ganha novos contornos na dinâmica de *Ser e Tempo*. Por fim, tendo empenhado esforços para chegar a uma noção de compreensão e de mundo, discutiremos, a partir dessas, a ideia de transcendência.

## CAPÍTULO I: COMPREENSÃO, CONSTITUIÇÃO DO ENTE E MUNDIDADE DO MUNDO

— Olho o ovo na cozinha com atenção superficial para não quebrá-lo. Tomo o maior cuidado de não entendê-lo. Sendo impossível entendê-lo, sei que se eu o entender é porque estou errando. Entender é a prova do erro. Entendê-lo não é o modo de vê-lo. — Jamais pensar no ovo é um modo de tê-lo visto. — Será que sei do ovo? É quase certo que sei. Assim: existo, logo sei. O que eu não sei do ovo é o que realmente importa. O que eu não sei do ovo me dá o ovo propriamente dito.

Clarice Lispector

### 1.1 Compreensão, hermenêutica e crítica à tradição

Na economia da analítica existenciária de *Ser e Tempo* temos *Dasein* como o termo fundamental. O novo termo para designar o homem em seu aspecto distintivo de outros seres visa abordar a ontologia sob uma nova perspectiva. A novidade consiste em voltar-se ao ente que pergunta pelo *ser*. (S.T. § 2, p. 47)<sup>1</sup>.

Na discussão sobre o sentido do ser, Heidegger vai empreender uma busca pelo sentido do ser do homem, que se mostra, se manifesta através de sua existência. O termo ‘homem’ foi compreendido por grande parte da tradição filosófica como animal racional ou *res cogitans*. Como consequência, o pensamento tradicional se desenvolveu a partir de visões dicotômicas: sujeito e objeto, homem e mundo, corpo e alma. Segundo essa visão, o homem é entendido como autônomo em relação ao mundo ou se opondo ao mundo. Em *Ser e Tempo*, o homem depende do mundo, ao mesmo tempo em que mundo depende do homem, o que funda um

---

<sup>1</sup> Designamos a tradução brasileira de *Ser e Tempo* de Fausto Castilho pela abreviação S.T.

fenômeno unitário denominado *ser-no-mundo* (*in-der-welt-sein*). A existência do homem, seu ser, se dá em relação ao mundo. Por outro lado, é através da existência do homem que o ser se manifesta no mundo.

Para evitar os preconceitos em torno da concepção de ser do homem, Heidegger recorre à noção de *Dasein*. O termo “Dasein” é utilizado no alemão corrente indicando uma situação de estar presente, no sentido de algo localizado à nossa frente. Traduzido literalmente por “ser-aí”<sup>2</sup>, *Dasein* possui uma referência ao *ser*, “*sein*”, e uma referência locativa, o *aí*, “*da*”. O termo já nos antecipa noções de “ser” e de “situação”, e antecede a noção de *ser-no-mundo*<sup>3</sup>. O sentido cotidiano de *Dasein* é colocado em jogo em uma aposta descritiva de Heidegger. *Dasein* significa ainda uma presença fática de algo, mas é marcado, sobretudo, pela possibilidade. Assim, Heidegger tem como basilar em sua análise algo que sempre careceu à filosofia tradicional: a hipótese de que o mundo é essencialmente necessário para pensar o homem enquanto ser de possibilidades. No que diz respeito a isso, o pressuposto fundamental é que tais possibilidades surgem numa relação do *Dasein* com o mundo enquanto horizonte de manifestação de toda e qualquer possibilidade. Por esse motivo, Heidegger denomina *Dasein* como *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-zein*).

Os principais marcadores metodológicos de *Ser e Tempo* definem o que os intérpretes de Heidegger chamam de diferença ontológica. Os termos ‘*ontológico*’ e ‘*ôntico*’ são utilizados constantemente enquanto dois aspectos do *Dasein*. O primeiro diz respeito às estruturas que constituem o ser do *Dasein* e aos seus caracteres de ser; o segundo alude à configuração particular que se determina relativamente a essas estruturas, ou seja, se referem ao caráter do *Dasein* enquanto ente<sup>4</sup>. A analítica existenciária, a que Heidegger dedica a primeira parte de *Ser e Tempo*, pretende ser o modo adequado de acesso ao ser do *Dasein*, desnudando sua estrutura fenomênica, removendo encobrimentos que se depositaram sobre a questão. O *Dasein* é ôntico porque é um ente, e é ontológico porque tem uma pré-compreensão acerca de seu ser. Dito de outra maneira, o fato de o *Dasein* existir no mundo, e de se compreender conforme seu ser, é uma particularidade ôntica-ontológica do *Dasein* denominada *existenciária*. Portanto, é a partir de tal caráter manifestativo do ser do *Dasein* que as análises de Heidegger se amparam. Sua aposta é que ao descrever aspectos ônticos do *Dasein* conseguimos desvelar estruturas de ser que se manifestam enquanto fundamentos daqueles. O caráter ôntico do *Dasein* é evidente e próximo porque se mostra a cada vez como o que nós “somos” em todos os momentos da

---

<sup>2</sup> No presente trabalho se optou por não traduzir o termo *Dasein*.

<sup>3</sup> CASANOVA, 2006, p. 12.

<sup>4</sup> CASANOVA, 2006, p. 10.

nossa existência, refere-se ao existir fático de nossas vidas. Mas tais caracteres são manifestações de nosso ser, nosso caráter ontológico.

No que corresponde à argumentação heideggeriana, nosso objetivo de trabalho é argumentar que a *compreensão* (*Verstehen*) é o existenciário fundamental e que cumpre o papel principal neste intento na medida em que ele instaura *ser-no-mundo*. Tendo isso em vista, mostraremos como Heidegger opera com uma desconstrução do termo que comumente relacionamos ao caráter cognitivo, para uma concepção de uma *compreensão* de possibilidades existenciais.

Descartes, um dos expoentes da filosofia moderna, na obra *Meditações sobre a filosofia primeira*, coloca em dúvida a evidência imediata de seu corpo, o cobertor que o aquecia, o mundo exterior como um todo. Posteriormente suas dúvidas são superadas recorrendo a uma instância superior, que fundamenta uma relação entre sujeito (*res cogitans*) e objeto (*res extensa*). A questão acerca do modo da relação sujeito/objeto, bem como o problema de um mundo externo, surge justamente para defender as evidências do sujeito em uma consciência autocontida. Heidegger sustenta que o aspecto que permaneceu oculto pelas metafísicas do conhecimento é *ser-no-mundo*, o próprio modo fundador da teoria, o que possibilita a teorização. Para Heidegger, só há conhecimento porque há um ente que é no *modo-de-ser* do conhecimento. Assim, o conhecimento também depende da constituição de ser do Dasein, e esta, por sua vez, tem a condição fundamental de *ser-no-mundo*. Sendo Dasein *ser-no-mundo*, não podemos mais incorrer no erro de uma objetividade exterior. Em sentido lato, Heidegger acusa a tradição de inverter o problema do conhecimento: ao invés de se começar a indagação filosófica a partir do modo fundamental, se determina uma relação teórica como ponto de partida. Portanto, a tarefa de Heidegger é romper com esse preconceito estabelecido pela tradição metafísica. Para a realização desse intento, defendemos que a *compreensão* (*Verstehen*)<sup>5</sup> é o conceito fundamental, que estabelece uma *abertura* ao ser dos entes em geral. A *compreensão* inaugura a estrutura do *ser-no-mundo*, enquanto modo fundamental que viabiliza a teoria. Para tanto, como hipótese liminar, assumiremos que a estrutura existencial da *compreensão* viabiliza a própria possibilidade de comportamento com os entes, tanto práticos como cognitivos.

---

<sup>5</sup> Optamos por utilizar o termo “compreensão” como tradução do conceito heideggeriano *Verstehen* em consonância com a maioria dos intérpretes brasileiros. Todavia, é importante notar que, na tradução de Fausto Castilho, o tradutor faz a escolha pela expressão “entender”, que foi revisada no presente trabalho.

As primeiras ocorrências da compreensão em *Ser e Tempo* surgem na discussão da elaboração da pergunta pelo ser.

Como busca, o perguntar necessita de uma direção prévia a partir do que é buscado. O sentido de ser de certo modo já deve estar disponível para nós. Foi dito que já nos movemos sempre em uma compreensão-do-ser. É a partir dessa compreensão-do-ser que nasce a pergunta expressa pelo sentido de ser e a tendência de chegar a seu conceito. Não sabemos o que “ser” significa. Mas já quando perguntamos “que é ‘ser’?” nos mantemos em uma compreensão do “é”, embora não possamos fixar conceitualmente o que “é” significa. Não conhecemos sequer o horizonte a partir do qual devemos apreender e fixar o sentido. *Essa mediana e vaga compreensão-do-ser é um fato.* (S.T. § 3, p. 41. tradução revista).

Para Heidegger, a possibilidade da elaboração da pergunta pelo ser se ancora no fato de que quem pergunta carrega um indício da resposta (S.T. § 3, p. 41). O perguntar tem sempre “aquilo de que se pergunta”, isto é, toda pergunta tem um “a partir de que”, uma pré-compreensão como ponto de partida de onde a pergunta é elaborada, mesmo que essa compreensão sobre “aquilo que se pergunta” seja vaga e mediana. Aquilo que a pergunta visa responder (o ser), já está de certo modo contido no perguntar do ente que é privilegiado (Dasein) por se comportar compreensivamente sobre seu próprio ser. O que o filósofo propõe é que o “ser” é para nós a situação limite das palavras das quais utilizamos muitas vezes sem sabermos o seu significado. Nós sabemos quando usá-las, o contexto em que usá-las, porém quando alguém nos questiona sobre o que tais palavras significam, temos dificuldades de explicar. A resposta neste caso é baseada nas situações cotidianas em que as empregamos. Por isso, para Heidegger a colocação correta da pergunta passa por uma analítica do ente que tem a capacidade de elaborar tal pergunta. Esse “indício de ser” do Dasein, tem suporte em uma *pré-compreensão* do ser (S.T. § 3, p. 49).

O perguntar dessa pergunta, como modus-de-ser de um ente, é ele mesmo essencialmente determinado pelo perguntando, por aquilo que nele se pergunta – pelo ser. Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o aprendemos terminologicamente como Dasein (S.T. §3, p. 47).

O Dasein é o único ente capaz de fazer a pergunta pelo sentido do ser porque ele se compreende medianamente conforme o seu ser. A investigação ontológica parte de um pressuposto: a *pré-compreensão* de ser do Dasein. Esse é o ente que se comporta medianamente como perguntante:

conceituar, escolher, precisar etc. são comportamentos que têm origem em uma compreensão do Dasein sobre seu ser como existência, como possibilidades de comportamento. Tais comportamentos com os entes, por sua vez, são modos-de-ser do próprio ser do Dasein, o ente que é ao modo da pergunta sobre o ser (S.T. §2, p. 47).

O ser de outros entes não é independente do Dasein. A divisão do mundo em continentes, países e cidades, os instrumentos e técnicas, os sistemas políticos e as teorias são como resultados dos comportamentos como *modos-de-ser* do homem. Tudo foi feito, elaborado, organizado, utilizado pelo homem. O que sustenta a realidade<sup>6</sup> é um ente que responde ao ser; que está ocupado com as coisas no mundo; que se engaja com os entes em certos contextos, faz, elabora, teoriza e divide coisas. O homem é o responsável pelas relações entre os entes, o que faz com que o mundo não seja apenas uma coleção de itens, mas que o mundo seja espaço de manifestação dos entes. Portanto, se o homem lida com os entes, se engaja, é porque a ele pertence uma *compreensão* do ser dos entes que não são como ele, dele mesmo e do mundo como um todo.

Mas ao Dasein é essencialmente inerente: o ser em um mundo. A compreensão-do-ser inerente ao Dasein concerne, pois, de modo igualmente originário, a compreensão de algo como “mundo” e a compreensão do ser do ente que é acessível no interior do mundo (S.T. § 3, p. 63, tradução revista).

A natureza da possibilidade do Dasein não se dá idealmente. Ao contrário, ele só se descobre em seu ser na medida em que existe tendo já assumido modos possíveis de ser em um mundo. Sua existência só pode se realizar como *ser-no-mundo* e, assim, Dasein está submetido a uma *factualidade (Faktizität)* que constitui seu próprio ser enquanto ser-possível. No que corresponde à dinâmica de ser do Dasein, tal factualidade é previamente familiar ao Dasein pela compreensão de ser. A factualidade corresponde ao todo dos entes com os quais Dasein lida no mundo e ao mundo como um todo. Por ser *ser-no-mundo* é familiar ao mundo e aos entes com os quais se engaja. Ele está sempre ocupado em algum empreendimento, fazendo algo, realizando uma tarefa, discutindo, resolvendo um assunto. Essas várias ocupações em que, do ponto de vista ôntico, o Dasein se engaja revelam a *ocupação (Sorge)* como um *modo-de-ser*.

Essa familiaridade de mundo como característica do *ser-em (In-Sein)* não tem a ver com um “conhecimento de mundo” como entendemos comumente: “[...] a relação entre sujeito e

---

<sup>6</sup> No presente trabalho, recorremos a palavra “realidade” para designar o horizonte significativo em que nos movemos como ser-no-mundo. Tal passo visa aproximar a leitura à vida cotidiana, ou seja, para fins descritivos. Quando utilizarmos a noção de “realidade” modo negativo, como Heidegger o faz sobretudo no § 43 de *Ser e Tempo*, sinalizaremos em notas.

objeto, modo de compreender que abriga tanto verdade como vacuidade. Além de que, sujeito e objeto não coincidem com Dasein e mundo (S. T. § 13, p.187, tradução revista)<sup>7</sup>”. Para Heidegger, as metafísicas tradicionais incorreram em erro por considerarem que *ser-no-mundo* tratava da relação entre sujeito e objeto, relação esta que, por se dar entre dois entes subsistentes, seria imediatamente evidente. Heidegger argumenta que essa relação nem é evidente, nem é experimentada no modo primário do *ser-no-mundo*. Ao despontar no mundo, Dasein não tem uma relação teórica com os entes, mas sim uma relação de *ocupação* (*Sorge*). Seu apontamento é que o mundo como entendemos foi aberto como um espaço de manifestação dos entes de maneira pré-teórica.

## 1.2 Concepções de mundo

A argumentação de Heidegger no que diz respeito à dinâmica da ocupação e da constituição do ente do interior-do-mundo é essencial para a filosofia por ele proposta. Os entes *do-interior-do-mundo* (*innerweltlichen*) são os entes mais imediatos e cotidianos, os *utensílios* de trabalho e que atendem às necessidades diárias do Dasein<sup>8</sup>. A *ocupação* se configura como o *modo-de-ser* ou comportamento do Dasein em relação aos entes cotidianos, com os quais lida em sua vida doméstica. Ao se voltar aos entes mais próximos e imediatos da lide do Dasein, o filósofo visa descobrir algo mais fundamental, o ser de tais entes:

Não tem o Dasein em si mesmo, no âmbito de sua ocupada absorção no instrumento utilizável, uma possibilidade de ser em que, com o ente do-interior-do-mundo de que se ocupa, sua mundidade reluza de certo modo? (S.T. § 16, p. 221).

Podemos entender a estratégia de Heidegger de partir do que é mais imediato e próximo e mostrar que o ser se manifesta através do que é mais cotidiano, os entes. A possibilidade de que tal análise se torne uma ontologia parte do pressuposto que Dasein compreende desde si tal ser, e que se comporta com os entes e consigo mesmo em uma relação compreensiva. Para isso, a primeira estratégia descritiva, e não meramente metodológica, é uma determinação positiva do mundo e do ente do-interior-do-mundo ou utensílio.

---

<sup>8</sup> Se refere aos entes com os quais o Dasein se ocupa em sua vida cotidiana: primeiramente enquanto utensílios e de maneira secundária podem ser apreendidos enquanto entes teóricos.

Partindo sempre de uma determinação negativa do fenômeno a ser investigado<sup>9</sup>, Heidegger diferencia quatro modos de se conceber o mundo:

Denominaremos de (m1) o mundo entendido como uma coletânea de “coisas”, entes subsistentes. Os entes se apresentam como dados objetivos que são ordenados também por leis objetivas. Esse é o mundo como concebido pela perspectiva das ciências. Estas descrevem o mundo como passível de ser classificado e ordenado. Essa descrição fornecida pelas ciências objetivas se apoia no conceito natural de mundo que seria uma consequência do mundo como concebido em (m2) (S.T. § 11, p. 167).

Chamaremos de (m2) o mundo interpretado como o “ser dos entes subsistentes”, mundo como *res extensa*. Tal concepção de mundo decorre da metafísica cartesiana: “[...]a extensão segundo o comprimento, a largura e a profundidade, constitui o ser próprio da substância corporal, o que nós denominamos ‘mundo’” (S.T. § 19, p. 269)<sup>10</sup>. O mundo como *res extensa* é concebido pela filosofia cartesiana como algo dubitável. Se não é possível que o sujeito conhecedor tenha conhecimento certo e seguro da existência do mundo, como é possível determinar o mundo ontologicamente? Em resposta, Descartes pressupõe a certeza do conhecimento da *res cogitans* (substância pensante) em relação a *res extensa* (substância extensa). Nas *Meditações*, Descartes deixa claro a precedência ontológica da *res cogitans*, que será também o “modo-de-apreensão” que é privilegiado para se determinar o mundo (S.T. § 21, p.285). O acesso ao ente se dá por intuição intelectual no sentido do conhecimento matemático e, por isso, pressupõe que o ente do interior-do-mundo tem um caráter permanente. Como conclui Heidegger, Descartes fundamenta sua concepção de mundo tendo como base uma concepção de ser como subsistência constante (*ständiger Vorhandenheit*)<sup>11</sup>, por esse motivo o mundo será entendido enquanto coletânea de entes extensos e independentes uns dos outros ( S.T. § 21, p.283).

O primeiro sentido positivo de mundo que é alcançado pela analítica existencial advém da crítica do ponto de partida cartesiano. Heidegger explicita, por meio da fenomenologia hermenêutica, aquela que constitui a primeira caracterização positiva de mundo, que chamaremos de M3. Tal concepção trata de uma “ontologia de entes” ou uma “ontologia

<sup>9</sup> Em *Ser e Tempo*, Heidegger utiliza a estratégia de desconstruir os conceitos pré-estabelecidos pelas metafísicas tradicionais e posteriormente os reconstitui tendo como base sua filosofia.

<sup>10</sup> O trecho recupera uma tradução do próprio Heidegger da obra *Principia I*, nº 53, de Descartes.

<sup>11</sup> Essa discussão será retomada mais detidamente em 2.1.

regional”. Heidegger introduz aqui a ideia de *mundo-ambiente*, a qual alude à espacialidade que constitui os entes de uma maneira diferente das metafísicas tradicionais: uma espacialidade baseada na *res extensa* pressupõe um ser-dentro, como um ente extenso delimitado por outro ente extenso; ao contrário, o ente do interior-do-mundo, como concebido por Heidegger, não está no espaço como ente subsistente num lugar subsistente, mas sim numa relação de proximidade, ligação, pertencimento a um lugar, uma região, uma totalidade-utensiliar na qual o ente é contextualmente orientado e interpretado pelo Dasein (S.T. § 22, p. 301-303). Mundo nesse sentido também remete à espacialidade do Dasein cotidiano como lugar em que vive o Dasein factual: mundo que corresponde às ocupações de trabalho, à vida doméstica e à vida pública. É a mobilização dos entes orientada pelos propósitos medianos do Dasein. Essa caracterização corresponde ao sentido ôntico de mundo, o mundo factual da cotidianidade mediana.

O sentido de mundo que chamaremos de M4 é o mundo em sentido ontológico – o ser do mundo que designamos acima como M3 – o qual Heidegger designa enquanto *mundidade* (*Weltlichkeit*) (S.T. § 14 p. 201). A estratégia de Heidegger é mostrar que em todo ente do interior-do-mundo se revela a mundidade enquanto determinante do ser desse ente, mas também mostrar que mundo é um existenciário do Dasein, um constitutivo do seu ser (S.T. §14, p. 201), já que esse ser só se realiza nos modos-de-ser, nos modos de comportamento com os entes no mundo. M4 se opõe ao mundo como soma de entes subsistentes (Descartes), e ao mundo como a noção de natureza da física moderna (Kant)<sup>12</sup>. M4 é o que constitui ontologicamente M3. O mundo-ambiente é o mundo doméstico, o mundo do trabalho, que com essa concepção pode agora ser abordado em seu sentido ontológico: uma totalidade originária que tem sua possibilidade de constituição e é também é constituída pelo ser do Dasein. A relação entre mundo e Dasein é, assim, condição de abertura do mundo como totalidade ontológica. Dasein é situado no mundo: como ser-no-mundo, esse também o constitui. Suas possibilidades de ser se realizam ao assumir comportamentos com os entes e, com isso, o mundo e o próprio Dasein são “gestados”: “O ser do Dasein que ontologicamente sustenta o todo estrutural como tal [...] fundando ontologicamente cada momento da estrutura em sua possibilidade estrutural” (S.T. § 39, p. 509). Tal é o sentido da unidade entre existencialidade e factualidade, uma co-dependência entre duas instâncias: Dasein e mundo (S.T. § 39, p. 507). Por isso, mundo não

---

<sup>12</sup> Heidegger descreve o que entende ser a concepção de mundo kantiana: “A natureza entendida ontológico-categoricamente é um caso limite do ser de um possível ente do interior-do-mundo. O Dasein só pode descobrir o ente como natureza nesse sentido, em um modus determinado do seu ser-no-mundo” (S.T. §14, p. 203)”.

pode ser concebido como um ente<sup>13</sup>, mas como a possibilidade do Dasein de estabelecer relações ontológicas entre os entes, e, nesse movimento, o ser dos entes é descoberto. É através do mundo que o Dasein descobre os entes com os quais estabelece comportamentos, mas também “como” esses comportamentos podem ser estabelecidos. Nessa dinâmica existencial, o mundo se manifesta enquanto horizonte das possibilidades do Dasein.

As duas primeiras concepções de mundo se ligam às metafísicas que Heidegger pretende criticar. A concepção de ser baseada na substância<sup>14</sup> tem como resultado a *res cogitans* como modo de acesso ao ente. Em tal concepção, o modo de acesso ao ente é através de um sujeito puro e descontextualizado, que apreende os entes como meramente ocorrentes. Mundo será então considerado como soma de todos os entes, um continente que abriga a coletânea de entes, como *res extensa*. Portanto, (m1) e (m2) são resultantes de concepções teóricas que “saltaram” por sobre o fenômeno do mundo e do ser dos entes do-interior-do-mundo (S.T. §21 p.281). As duas últimas concepções, M3 e M4, surgem da leitura existencial feita por Heidegger sobre o fenômeno da mundidade.

### 1.3 Uma descrição positiva de mundo: mundo-ambiente

O relato do mundo como apresentado em *Ser e Tempo* parte da experiência da cotidianidade mediana, visa o “ser” do mundo sua estrutura ontológica. Buscaremos então entender como na descrição Heideggeriana o mundo aparece enquanto estrutura de sentido para a totalidade dos entes<sup>15</sup>, que revelaria o mundo nos dois últimos modos de entender o fenômeno, M3 e M4.

Como a analítica do Dasein parte da *cotidianidade mediana* (*Alltäglichkeit*), o aspecto da mundidade que caracterizamos por M3 é o que Heidegger primeiro aborda e por meio do qual é possível o esclarecimento de seu nexos ontológico. Aquele que caracterizamos como M3, o que o filósofo denomina de *mundo-ambiente* (*Umwelt*), é a concepção de mundo que leva à ideia de mundidade como caracterizada em M4. (S. T. § 14, p. 201). M3 é o aspecto da relação existenciária do Dasein com o mundo em que esse tem propósitos medianos: está trabalhando, resolvendo assuntos, está tratando do âmbito doméstico. Os entes mais imediatos são *Dasein-*

<sup>13</sup> Muito menos como ente subsistente como em (m2).

<sup>14</sup> Substância não ontologicamente problematizada, como princípio entendido por si mesmo (S.T. §20, p. 279), o que diferiria do modo como essa foi colocada por Aristóteles e pelos escolásticos.

<sup>15</sup> Inclusive para o Dasein como ser-no-mundo.

com (*Mitdasein*)<sup>16</sup>, os utensílios de trabalho e os que atendem as necessidades diárias do Dasein (S.T. § 41, p. 547). O Dasein cotidiano desponta no mundo “ocupando-se” com os entes *do-interior-do-mundo* nos diversos modos da *ocupação* (*Besorgen*), um dos comportamentos do Dasein com os entes do-interior-do-mundo e, assim, um dos modos-de-ser do Dasein.

Na *ocupação* esses entes requisitam do Dasein um modo de uso. Esse uso se mostra no momento mesmo da ocupação e em virtude da ocupação: seu “ser” coincide com o uso que Dasein faz dos instrumentos. O uso é, então, um comportamento assumido com o ente. O *utensílio* (*Zeug*): “[...] é por essência *algo para...* (S. T. §16, p. 211, tradução revista)<sup>17</sup>” para fazer, para trabalhar, para realizar alguma tarefa que se liga aos vários modos que a ocupação pode assumir. “Denominamos utensílio 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 [veículo], para medir” (S. T. §16, p. 211. tradução revista). Portanto, os instrumentos são os entes com os quais o Dasein lida na ocupação. O ser dos instrumentos coincide com sua função, seu emprego ou utilidade, o que Heidegger chama de “para algo” (*Um-zu*). Na contramão da ideia de que os entes se definem por suas propriedades ocorrentes (m2), Heidegger defende que o ser dos entes se dá em uma *transparência*: o ser do ente é descoberto na nossa vida ordinária. Na cotidianidade mediana, o mundo é dotado de inteligibilidade (S.T. §31, p. 417). Isso quer dizer que os entes com os quais o Dasein se ocupa já se apresentam a esse em um contexto no qual fazem sentido, algo que trataremos ao longo de nosso trabalho. Portanto, a descoberta do ente enquanto objeto subsistente, dotado de características materiais, é resultante de um modo de comportamento com os entes que é uma modificação derivativa do comportamento primordial da ocupação (S.T. §32, p. 447). Retomaremos esse ponto no segundo capítulo.

O ente na ocupação (M3) não é visto como dotado de certas propriedades, mas sim seu ser é “compreendido” em virtude de uma tarefa. O martelo é primordialmente visto como um objeto de uso que se refere aos propósitos do Dasein: é algo para martelar tendo como objetivo

---

<sup>16</sup> No mundo ambiente juntamente com o utilizável também “vêm-de-encontro” os outros como ele: Dasein-com (*Mitdasein*). Esses outros são os fornecedores de matéria prima, as pessoas que encomendaram a obra, são aqueles sobre os quais seu trabalho deve ser feito sobre medida. Esses outros são encontrados a partir do mundo no qual Dasein se ocupa, no qual eles mesmos também se encontram (S.T. § 16, p.217). O que Heidegger quer dizer com Dasein-com não se refere a outros diferentes de mim, da qual eu me destaco. Pelo contrário, nesses outros eu mesmo estou incluído, não sou um “eu” subsistente diferente de outros subsistentes. Desses outros Dasein do ver-ao-redor ocupado ele não se diferencia, ele é si mesmo não se apercebendo de um eu como “centro de atos” (S.T. § 26 p. 343). O modo com que o Dasein lida com o outro Dasein não pode ser o da ocupação, portanto, pois não se trata de um instrumento utilizável.

<sup>17</sup> Para o termo em alemão *Zeug*, optamos pela tradução “utensílio” ao invés de “instrumento”.

o trabalho. Quando o martelo é empunhado, o martelo não é “visto” com certas propriedades físicas e geométricas:

Em tal trato de emprego, o ocupar-se submete-se ao para algo constitutivo do utensílio correspondente, pois quanto menos a coisa martelo é somente considerada, quanto mais o martelo é empunhado em seu emprego, tanto mais originária será a relação com ele, e menos descoberta será o modo porque virá-de-encontro tal qual é, como utensílio. O martelar ele mesmo descobre a específica “maneabilidade” do martelo. O modo-de-ser do utensílio em que ele se manifesta em si a partir de si mesmo, nós o denominamos utilizabilidade (S.T. § 16, p. 213, tradução revista).

A passagem discute a relação entre a ocupação e o utensílio, ou seja, a relação entre o comportamento ocupado do Dasein e a liberação do ser do instrumento. A lida ocupada descobre o “para algo” que corresponde ao ser do utensílio, sua *utilizabilidade* (*Zuhandenheit*) (S.T. §22, p. 301). *Ser e Tempo* tem uma resposta inovadora para a constituição, ou o ser do instrumento: temos uma descrição de como uma gama de entes, os instrumentos, são dados em seu ser sem a mediação da teoria, mas sim por meio de um comportamento do Dasein.

É no próprio martelar que o ser do martelo é descoberto, seu *poder-ser* como utensílio. Mas ao mesmo tempo, o Dasein ao ocupar-se com os entes, por exemplo um martelo, descobre a ocupação como um de seus *modos-de-ser*. Ao mesmo tempo em que se ocupa dos utensílios, descobre que o ser desses entes é a utilizabilidade, descobre ao se ocupar com esses o que têm de utilizável. A utilizabilidade compreende o ser de todo ente do-interior-do-mundo, os entes com os quais lidamos na ocupação. São as coisas as quais “temos que nos haver” que aparecem na cotidianidade, quando estamos realizando algum trabalho ou assunto (S.T. §16, p. 211). Essas várias ocupações cotidianas em que, do ponto de vista ôntico, o Dasein se engaja, revelam a ocupação como um *modo-de-ser*, uma possibilidade existencial na qual o Dasein se comporta com os entes *do-interior-do-mundo*. A ocupação como um dos *modos-de-ser* do Dasein se desdobra ônticamente em inúmeras possibilidades de comportamento: empregos, tarefas e usos.

### 1.3.1 Comportamento orientado no horizonte hermenêutico

O comportamento do Dasein é já sempre “orientado”, isso quer dizer que o mundo se apresenta enquanto horizonte hermenêutico (M3). Tal horizonte é formado por campos interpretativos, regiões nas quais os entes que pertencem a esse horizonte têm a possibilidade de serem experienciados em decorrência da inteligibilidade que essas manifestam. Diante disso,

a nossa experiência primordial do mundo é que ele é um horizonte significativo que orienta os comportamentos do Dasein em termos de como devemos nos ocupar com os entes.

Heidegger já indica que a ocupação é submetida ao *para-algo* (*Wozu*): “[...]o ocupar-se submete-se ao para-algo constitutivo do utensílio correspondente [...]” (S.T. § 16, p. 213, tradução revista). Ou seja, Heidegger indica que a ocupação, na medida em que esta realiza a “liberação do ente” por meio de um comportamento, já tem como pressuposto um indício de como o ente deve ser empregado, ou como o Dasein deve se comportar com o ente. Tal indicação vem do horizonte contextual, no qual o Dasein, por ser-no-mundo, já está inserido. Dasein se mantém em uma compreensibilidade das relações entre os entes, o que aponta para mundo enquanto M4.

Em decorrência dessas relações é que o instrumento pode ser o que ele é. Isso porque há um sentido prévio que determina o modo com o qual esse será empregado: o ser de martelo é o martelar porque o ser do utensílio coincide com seu *para-algo*. Então, o uso, ou o ser do utensílio, se dá na relação com os utensílios próximos, com o propósito da ocupação: empregar, realizar uma tarefa, estabelecer um comportamento.

Nos apropriando dos exemplos de Heidegger, temos de um lado o martelo, que foi feito da melhor maneira para pregar o prego; de outro, o prego se adequa ao martelo perfeitamente. Todas as coisas da oficina têm seu *para-algo*, seu ser, em relação umas às outras formando um *todo - utensiliar* (*Zeugganzheit*). Como aponta Mulhall: “[...] a ideia de um único utensílio não faz sentido. Nada poderia funcionar como uma ferramenta na ausência do que ele chama de uma “totalidade-utensiliar” dentro do qual encontra um lugar” (MULHALL; 2005, p. 48). Ao comportar-se com o instrumento, o Dasein interpreta sua utilizabilidade, seu ser é compreendido contextualmente, levando em consideração previamente o horizonte hermenêutico.

A respeito dessa “antecipada” compreensão do ser dos entes, temos que ela só é possível porque Dasein não apreende individualmente os instrumentos, mas é já familiar ao horizonte contextual ao qual o ente pertence (M3). O ser dos utensílios não é algo que pode ser descoberto se os concebermos de modo isolado. Utilizando outro exemplo de Heidegger, temos:

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

– mas instrumento de morar. A partir deste, mostra-se a arrumação do quarto e nesta, cada um dos instrumentos “individuais”. Antes destes já está descoberta em cada caso uma totalidade instrumental (S.T. §16, p. 211 e 213).

O ser do *utensílio* (*Zeug*) pertence a uma pluralidade de instrumentos que são interligados. Essa pluralidade é a totalidade-utensiliar. Como no exemplo da oficina, a cadeira e a mesa sempre são pensadas em relação uma à outra, ambas em uma certa altura para alguém se sentar e apoiar os materiais. No escritório podemos encontrar vários instrumentos, não como uma coleção de coisas que simplesmente “estão” ocorrendo no quarto, como dizemos de “uma coisa dentro da outra”. Há uma totalidade-instrumental que compõe o escritório, que não é um conjunto de objetos, mas sim um contexto instrumental que tem uma conexão ontológica que interliga os instrumentos uns aos outros. O fundamento ontológico dessa totalidade, que o escritório é, se refere ao fato de que o ser desse contexto tem a finalidade de trabalho e estudo.

Os martelos, as ferramentas da oficina e objetos do escritório não são vistos pelo Dasein como estando isolados de outros entes, ao contrário, estão em uma espécie de contexto que é a totalidade-utensiliar, um todo que faz sentido. O martelo é empunhado próximo à mesa que serve de suporte para a madeira, que por sua vez serve de apoio ao martelar. O banco é o instrumento para o carpinteiro sentar-se e se localiza próximo à mesa, onde também estão os pregos e o martelo.

Os vários instrumentos se referem uns aos outros e compõem uma totalidade-utensiliar:

Em termos rigorosos, um utensílio nunca é isolado. Ao ser de utensílio pertence sempre cada vez um todo utensiliar, no qual esse utensílio pode ser o que ele é. Utensílio é por essência “algo para...” Os diversos modos do para algo, tais como usabilidade, aptidão a contribuir, empregabilidade, maneabilidade, constituem uma totalidade-utensiliar. Na estrutura do “para-algo” reside uma remissão de algo a algo (S.T. § 16, p. 211).

Então, não é a mera ocorrência espaço-temporal dos entes em um contexto de uso que determina o ser dos mesmos, mas sua relação com outros utensílios, no contexto utensiliar ao qual o utensílio pertence. Tal relação é o que Heidegger chama de *remissão* (*Verweisung*): nela se refere aos nexos estabelecidos entre os entes. Tais nexos têm caráter ontológico na medida em que é por sua inteligibilidade que a utensiliariedade, o ser dos instrumentos, é determinada. Isso se dá de tal modo que o ser de martelo não pode ser pensado fora da relação com outros entes com os quais se dá seu uso. Diante disso, o ser de martelo é remissão aos pregos, à madeira, à oficina e ao trabalho final que pretende realizar. Todos os entes da oficina se relacionam entre si, formando um todo que também tem seu para-algo.

O ser dos utensílios se refere às relações, à *remissão* que é estabelecida em virtude dos usos, ou seja, se determinam a partir de um para-algo. Portanto, remissão diz respeito tanto ao ser dos utensílios quanto à função ou uso do utensílio, mas também se refere à ideia de que esse uso é dado pela relação a outros utensílios. Isso porque se refere a uma “ligação” ou “relação”, de “algo a algo”, estabelecendo um “nexo” com outro utensílio que lhe determina um *modo-de-uso*. Esse “nexo” é o que, por sua vez, coincide com seu *ser*. Portanto, o ser do utensílio depende do nexo estabelecido com outros.

Por um lado, o martelo foi feito da melhor maneira para pregar o prego. Por outro lado, o prego se adequa ao martelo perfeitamente e serve para pregar tábuas. Todas as coisas da oficina têm seu para-algo, seu ser, em relação umas às outras, formando uma totalidade-utensiliar que é fundada pelos nexos ontológicos de uma *totalidade-remissional*. Essa totalidade-remissional, a que chamamos de oficina, não é um aglomerado ou coleção de coisas subsistentes que podem ser tematizadas, mas é ela mesma também um “algo para...” como utensílio para trabalhar. Do mesmo modo que os utensílios são um para-algo, também a totalidade-remissional é um “algo para”. Desta forma, os utensílios fazem parte de uma totalidade, que também é orientada em virtude de uma ocupação (S.T. § 16, p. 211-213). A *totalidade-de-remissão* (*Verweisungsganzheit*) é, portanto, como uma trama ontológica dos contextos utensiliares que também se fenomenaliza, ou seja, *de imediato e na maioria das vezes* é vista como algo já dotado de sentido próprio e da qual depende a “orientação primária” do Dasein de como deve se comportar, e assim, determinar o ente.

Dasein é familiar à *totalidade-de-remissão* e faz com que os utensílios “sejam” em um contexto remissional mediante algum comportamento. Mas, o utensílio já pertence de certa forma a esse contexto, dado que a totalidade-de-remissão antecede ontologicamente o ente. Cabe apenas ao Dasein descobri-lo pelo que ele tem de utilizável, se apropriar dele, manejá-lo, significá-lo, estabelecer um comportamento orientado pela remissão, um comportamento compreensivo com o ente (S.T. § 18, p. 254). O que deve aqui chamar a nossa atenção é o caráter de “anterioridade” da totalidade-utensiliar. Essa serve de horizonte de sentido anterior ao ente. Portanto, o para-algo, que é o ser do ente, se apoia em um sentido, um contexto utensiliar prévio em relação ao qual o ente, ao ser empregado, é “liberado”, “adequado” em sua possibilidade de ser<sup>18</sup>. “Deixar *ser* previamente não significa trazer ou produzir algo de antemão em seu ser, mas descobrir em sua utilizabilidade algo *já sendo* cada vez, deixando-o assim, vir-de-encontro com

---

<sup>18</sup> Em um duplo sentido: trata-se da possibilidade de ser do ente e da possibilidade existencial de comportamento do Dasein com o ente.

o ente desse ser” (S. T. § 18, p. 254). A noção *deixar-ser* (*Bewendenlassen*), é então a determinação do ente em virtude de um horizonte se sentido ao qual esse já pertence.

A expressão *vir-de-encontro* se refere ao fato de que os entes já indicam um modo de comportamento. O ser é compreendido em uma “anterioridade”, que não se refere a um sentido temporal vulgar, mas sim ao fato que o ser do ente já foi compreendido. Na medida em que o Dasein compreende o ser, o ente não é um objeto puro, mas já é experienciado como dotado de sentido e requisitando um modo de comportamento. Na medida em que Dasein assume um comportamento com esse, ele já se mantém em uma compreensibilidade da *totalidade-remissional*. A partir do momento que Dasein assume um comportamento compreensivo com esse, o ente se adequa ao ser. O ser do ente do-interior-do-mundo corresponde, então, à *totalidade-remissional*, o horizonte relacional que dá sentido ao ente e tem sua estrutura significativa mais ou menos sedimentada.

A familiariedade com a *totalidade-remissional* e o comportamento “adequado” com o ente é justamente a “atuação” de compreensão prévia ou o *ver-ao-redor* em um mundo significativo: “A visão primariamente relativa à existência e no todo, nós a denominamos a transparência” (S.T. §31, p. 417). É por meio da compreensão como compreensibilidade ôntica que a lide cotidiana do Dasein com os entes é dotada de inteligibilidade. Pela *visão* (*Sicht*) da totalidade-utensiliar, o Dasein assume o comportamento adequado ao ser do ente, liberando-o em seu para-algo. Por conseguinte, Dasein deixa ser o ente em sua possibilidade: se aproxima, estabelece um comportamento, maneja, atribui sentido ao mesmo, o significa (S.T. § 18, p. 254).

### 1.3.2 Compreensão e deixar-ser

A compreensão do ser não se refere apenas a totalidades-utensiliares como a oficina e o escritório dos exemplos anteriores: “O que o Dasein compreende não é tanto algum item particular de seu ambiente quanto seu ambiente como um todo[...]” (INWOOD; 2002, p. 59). Para descrever essa característica do Dasein de “ver” o mundo com inteligibilidade, é fundamental entender que esta é debitaria da compreensibilidade ôntica que o Dasein apresenta: a habilidade de compreender o ente individualmente e como totalidade: Mas o modo imediato do trato não é, como se mostrou, o conhecimento ainda só percipiente, mas o ocupar-se que maneja e que emprega, o qual tem seu “próprio conhecimento” (S.T. § 15, p. 207. tradução

revista). O Dasein compreende e determina o ente porque se mantém numa relação compreensiva com o ser do ente do-interior-do-mundo, o contexto ao qual ele pertence.

A visão teórica visa somente um objeto, e é uma visão retilínea, ao oposto do *ver-ao-redor* (*Umsicht*), que abarca tudo o que há ao redor, por ser familiar à totalidade-remissional (RIVERA e STUVEN; 2010, p.68). Isso porque “[...] toda visão se funda primariamente na compreensão – o ver-ao-redor do ocupar-se é a compreensão como compreensibilidade [...]” (S.T. § 32, p. 419, tradução revista). O ver-ao-redor fornece uma inteligibilidade dos contextos utensiliares a partir de possibilidades de usos orientados pelo ser do mesmo. Isso só é possível porque Dasein se mantém em uma compreensibilidade das totalidades-utensiliares. Essa é a “visão” própria da cotidianidade mediana, que orienta a lida com os utensílios e que é determinante na constituição do ente, já que é ela que tem uma visão do todo, e assim pode “remeter” os entes uns aos outros, determinando-os em seu ser. Dito de outro modo, o *ver-ao-redor* é a compreensão do ser do Dasein<sup>19</sup>. Tal compreensão do ser dos entes se dá a partir da ideia de que a inteligibilidade advém da mundidade, totalidade hermenêutica com a qual esse está familiarizado. O *ver-ao-redor* está pressuposto em os todos comportamentos do Dasein ao empregar adequadamente os instrumentos das totalidades-utensiliares. O *ver-ao-redor* como familiariedade ou inteligibilidade é um modo de estar absorvido, imerso nas totalidades-de-remissão.

O olhar para coisas unicamente “teórico” dispensa a compreensão da utilizabilidade. O trato que emprega-e-maneja não é, porém, cego e tem seu próprio modo-de-ver, conduzindo o manejo e lhe emprestando sua específica segurança. O trato com o utensílio se subordina à multiplicidade-de-remissão do “para algo”. O ver de um tal juntar é o *ver-ao-redor* (S.T. § 16, p. 213, tradução revista).

Na dinâmica da ocupação, não compreendemos os entes de maneira individual, mas sim enquanto fazem parte de um contexto utensiliar como um todo. Essa visão de contexto compreende o ser do utensílio individual porque se mantém em uma “compreensibilidade” do ser do ente. Por esse motivo é que Dasein se coloca existencialmente em uma compreensibilidade: Dasein já compreende o ser do ente, e esse ser já é considerado para qualquer que seja o comportamento com o ente. Por isso, todo e qualquer ente que se possa falar na dinâmica da ocupação já é compreendido em seu ser. Os entes se “mostram” na cotidianidade mediana com familiaridade e não estranhamento.

---

<sup>19</sup> Existência como *modos-de-ser*.

O *ver-ao-redor* é o que faz com que o Dasein adeque o utilizável, que lhe requisita um modo de uso, em certo contexto utensiliar, em virtude de um comportamento. Então, no que concerne a essa requisição de um *modo-de-ser*, esta “visão” apenas orienta a melhor maneira de adequar o ente ao contexto ao qual ele “já” pertence. Ou seja, o horizonte ao qual o ente pertence já indica um comportamento do Dasein. O *ver-ao-redor ocupado* lida com os utensílios que *vêm-de-encontro* e os adequa da melhor maneira em um determinado “cenário”. Portanto, o *ver-ao-redor* nada mais é do que a compreensão existenciária atuando na constituição do ente do-interior-do-mundo a partir do horizonte hermenêutico ao qual Dasein já é familiar.

O comportamento do Dasein é já sempre orientado pela compreensão porque ela indica qual deve ser o modo de comportamento, em outras palavras, ela sinaliza uma interpretação do ente quanto a seu ser. O termo *interpretação (Auslegung)* diz da apropriação da compreensão: compreendendo, o Dasein interpreta os entes “como-algo” em seu modo-de-ser. Ao interpretar, o Dasein conforma o ser dos entes em um comportamento orientado pela compreensão (S.T. §32, p.421). Ademais:

O ser dos entes intramundanos se conforma a partir da abertura das ligações referenciais em que estão imersos e que determinam de antemão o modo como podemos lidar com eles. Na medida em que se conformam com essa abertura, os entes intramundanos não se revelam, porém, apenas acessíveis para uso mediano. Ao contrário, eles conquistam mesmo pela primeira vez a partir daí a sua determinação como entes que são (CASANOVA, 2006, p. 56).

Diante disso, as possibilidades de comportamento do Dasein não repousam num âmbito de pura idealidade porque todo comportamento é um comportamento fático. O mundo é horizonte hermenêutico (M3- M4) no qual o Dasein está imerso e que faz o papel de referencial na constituição do ente. Mundo como totalidade de sentido não é nem puramente fático nem somente ideal, uma vez que manifesta o próprio ser do Dasein como *ser-no-mundo*. Deste modo, o ente do-interior-do-mundo pode ser utilizado em meio a dinâmica da ocupação. O mundo no sentido de M3-M4 é uma *hermenêutica da facticidade*: na medida em que o Dasein já se encontra imerso em um sentido prévio, ele tem possibilidades interpretativas que se apoiam nesse horizonte fático e de sentido. Na medida em que esse horizonte dá suporte as suas possibilidades existenciais, Dasein pode assumir comportamentos ou relações com os entes e se relacionar ontologicamente com seu próprio ser.

É na descrição da *cotidianidade mediana*<sup>20</sup>, modo em que o Dasein está distraído acerca de seu ser e do ser dos outros entes, mas atuando com confiança e familiaridade, que a noção heideggeriana de mundo pode ser investigada. Portanto, é na descrição de M3 que podemos chegar a M4, mundo em seu sentido ontológico. A cotidianidade se refere à nossa vida ordinária, aquela em que nos ocupamos, e abrange o modo indiferenciado no qual geralmente estamos realizando alguma tarefa do dia a dia, que em geral não nos apresenta problemas e em que o mundo nos aparece de modo inteligível (S. T. § 14, p. 205). Algo fundamental na cotidianidade mediana é lidar com as coisas. Logo, ter de se haver com as coisas cotidianamente revela os modos-de-ser do Dasein, suas possibilidades de ser, que se dá fundamentalmente na *ocupação*. Como já vimos, na multiplicidade ôntica esse modo-de-ser se dispersou em inúmeros modos de ocupar-se: empregar, utilizar, realizar uma tarefa. Os muitos modos de ocupar-se também se referem à multiplicidade dos entes do-interior-do-mundo. Se vou à padaria pego as chaves (ente chave), a carteira (ente carteira), saio de casa e subo a rua (entes rua e casa), pego o pão (ente pão) e pago com dinheiro (ente dinheiro). Volto para casa e olho o relógio (ente relógio), vejo que estou atrasada (ente tempo convencionado) para minha rotina (ente rotina).

A ocupação, assim como outros modos-de-ser do Dasein, se mantém em uma compreensão de ser dos entes. Tal compreensão não envolve um questionamento acerca das propriedades dos entes. É algo mais sutil: uma habilidade, uma “certeza” sobre o ser dos entes em ato. Por isso, as coisas se apresentam com inteligibilidade. Logo, mesmo uma lida “irrefletida” tem como fundamento a *pré-compreensão* do ser dos entes. A ideia é que não compreendemos entes isolados, mas sim um horizonte de entes como todo, o que faz com que tenhamos compreensão direta de todos os entes que pertencem a esse horizonte. Para que na cotidianidade possamos pegar a carteira e sair sem nos perguntarmos sobre qual direção tomar; ou ir à padaria escutando música, é necessário que esteja condicionada a “compreensão” do ser dos entes. Ou seja, nos relacionamos com entes já segundo uma dada inteligibilidade. Nós “sabemos” o ser dos entes sem necessitar de reflexão.

O importante é que essas advertências que estamos fazendo junto com Heidegger é que não damos conta que as coisas que primeiro tratamos, e as primeiras com que nos ocupamos, não se fazem presentes como objetos a nossa frente, mas estão de uma maneira quase ou totalmente inadvertida (RIVERA Y STUVEN, 2010, p. 60).

---

<sup>20</sup> Segundo o tradutor e intérprete Jorge Eduardo Rivera, esse é o sentido da cotidianidade mediana: “Se trata de descrever o Dasein na forma como se dá imediatamente na vida cotidiana, anterior a toda teoria e filosofia. A cotidianidade mediana é, por assim dizer, o modo corrente e ordinário como Dasein vive a si mesmo. “Cotidianidade”, “medianidade” e “modo de ser “imediate e regularmente” expressam o mesmo.” (HEIDEGGER, 1997, p. 457)

Isso significa que se em nosso dia a dia “existimos” com habilidade, resolvendo coisas, executando tarefas, então os entes que mobilizamos para isso não são “problemáticos”, são já compreendidos inadvertidamente. Quando mobilizo as coisas que viabilizam o meu objetivo de tomar café da manhã, é essencial que estas *não* “apareçam” enquanto objeto presente, dotado de propriedades. Se o ente “dinheiro” aparece como problema, a tarefa que tinha como objetivo comprar pão fica em suspenso, e os entes que antes estavam viabilizando a compra do pão aparecem: são tratados de modo refletido. Dito de outro modo, Heidegger defende que o ser dos entes nos aparece na cotidianidade mediana em um estado de irreflexão.

### 1.3.3 Conjunção, ser do mundo e existência

Na descrição sobre a constituição do ente do interior-do-mundo, Heidegger mostra como o ente vem a ser em relação a um comportamento do Dasein. Esse é orientado pelo contexto utensiliário que lhe é familiar, portanto, em seu mais íntimo comportamento ôntico. Porém, essa argumentação envolve sustentar que tal descrição é também capaz de revelar o fundamento ontológico do mundo. Se o ser do ente do interior-do-mundo pertence à totalidade-remissional, então, esse tem em si a possibilidade de revelar o ser daquilo que lhe determina. Ou seja, a conclusão é que somente através do ente que se encontra no mundo é que o ser do mundo se manifesta.

O ser desse ente, a utilizabilidade, está, por conseguinte, em alguma relação ontológica com o mundo e com a mundidade. O mundo já está sempre “aí” em todo o utilizável. O mundo embora de modo não-temático, já é previamente descoberto com tudo que venha de encontro (S. T. § 18, p. 249).

Na utilizabilidade, o ser do ente do interior-do-mundo carrega consigo “algo” do mundo, sendo este determinado em seu ser pelo comportamento que é orientado pelo mundo. Diante disso, esse ente que é conformado pelo Dasein em virtude do horizonte remissional, faz as vezes de fio condutor para se chegar ao mundo em seu sentido ontológico. Heidegger conclui: o martelar do martelo não é uma propriedade do ente. O ser do ente não é de imediato propriedades: “Estas somente podem ser atribuídas para designar a estrutura ontológica de uma possível determinidade de coisas” (S. T. § 18, p. 249). O ser dos entes, a utilizabilidade, não coincide com as propriedades desses. Como vimos, o que determina o ser do martelo não é o fato de que

ele é feito de madeira e ferro, mas sim seu *para-quê*. Concebê-lo em termos de propriedades é algo que pode acontecer de modo secundário enquanto um modo-de-ser possível, mas que se funda em sua determinação de ser como utilizável.

Em sua determinação positiva, já tratamos que o ser do ente tem como característica a de ser-remetido-a (*Charakter der Verwiesenheit*):

O ente é descoberto em relação ao fato de que ele, como esse ente que ele é, remete a algo. Ele tem consigo o conjuntar-se a algo. O caráter-de-ser do utilizável é a conjunção. Na conjunção, deixa-se que algo fique voltado para junto de algo. A relação do “com...junto” deve ser indicada pelo termo “remissão”. [...] Conjunção é o ser do ente do interior do mundo, em relação ao qual esse ente já é de pronto cada vez posto-em-liberdade. Como ente, ele tem cada vez uma conjunção [...] com...junto é a determinação ontológica do ser desse ente e não um enunciado ôntico sobre o ente (S.T. § 18, p. 251).

Com o termo remissão, Heidegger quer dar ênfase aos nexos estabelecidos com outros entes que pertencem ao mesmo horizonte remissional e que determinam o ser de cada ente individual. Portanto, é uma descrição que segue uma direção ôntica-ontológica. Por sua vez, a *conjunção* (*Bewandtnis*) é o termo que visa atingir a determinação ontológica em virtude da remissão: o ser do utensílio é *com...junto* a outros entes aos quais se liga. Tal ligação não se refere às propriedades, mas sim à determinação ontológica do ente, sua conformação ao ser. Isso quer dizer que o ser desse ente não está encerrado ou determinado de antemão, como se os entes ocorressem por si mesmos. Ao contrário, cada qual depende de um contexto que envolve todos os outros entes do-interior-do-mundo. As conjunturas, enquanto ser dos utensílios, condicionam o modo como Dasein compreende os entes e os utiliza.

Qual a conjunção que um utilizável tem é algo que está de antemão delineado pela totalidade-da-conjunção. A totalidade-da-conjunção que, por exemplo, constitui a utilizabilidade de um dado utilizável numa oficina “precede” o utilizável individual [...] (S.T. § 18, p. 249).

A conjunção à qual o utensílio pertence tem sua determinidade de ser (seu *para-quê*) na totalidade-de-conjunção a que pertence. Ademais, as conjunturas que fundamentam o ser dos entes individuais remetem-se umas às outras formando a totalidade-da-conjunção (*Bewandtnisganzheit*). Retomando o exemplo da oficina, essa estabelece a função de todos os utensílios nesse contexto, nessa conjuntura. Assim, a determinação desses entes individuais depende do *para-quê* da oficina, o trabalho enquanto propósito do Dasein.

O que Heidegger quer chamar à atenção é que o ser do utensílio é circunstanciado e depende de um contexto anterior que lhe precede. Algo que já tratamos aqui. Mas, cabe ainda explicar que essa precedência não se refere meramente a uma anterioridade do tipo “o dia de ontem é anterior ao de hoje”, mas sim indica que a totalidade-da-conjunção precede o ente enquanto sua condição de possibilidade, sua determinidade de ser. A totalidade-de-conjunção é, então, o ser dos entes do interior-do-mundo, segundo a remissão de cada qual segundo o seu ser.

Desse modo, como as conjunturas têm seu para-algo na totalidade-de-conjunção, essa também tem seu para-algo:

Por exemplo, com esse utilizável que, por isso, denominamos martelo, tem a conjunção no martelar, o martelar tem no pregar para deixar firme, este no proteger de intempéries e este “a fim de abrigar o Dasein, isto é em vista de uma possibilidade de seu ser. [...] Mas a totalidade-da-conjunção ela mesma retrocede por último a um para-quê, junto ao qual não há conjunção, pois já não se trata de um ente do modo-de-ser do utilizável do interior de um mundo, mas de um ente cujo ser é determinado como ser-no-mundo, a cuja constituição-de-ser pertence a mundidade ela mesma (S.T. § 18, p. 251- 253).

A condição do martelo enquanto instrumento de trabalho se relaciona com outros entes da oficina com vistas a trabalhar. O que Heidegger destaca é que o propósito da oficina, seu para-quê enquanto totalidade-utensiliar, não se refere a mais nenhum outro utensílio. A oficina remete ao trabalho de construir uma casa, um lugar de abrigo, com o objetivo de proteção. Tais *mobilizadores conjunturais* só podem ser pensados em virtude do Dasein, suas possibilidades de ser: “O ‘para-quê’ primário é *em-vista-de-quê* (*Worumwillen*). Mas o ‘em-vista-de’ concerne sempre ao Dasein, para o qual, em seu ser, está essencialmente em jogo esse ser ele mesmo” (S.T. §18, p. 253). Isso quer dizer que as conjunturas são mobilizadas em virtude do ser do Dasein como possibilidades. Diante disso temos: 1) que todo utensílio tem sua conjuntura na totalidade-conjuntural; 2) a conjuntura é condição de possibilidade de todos os utensílios serem concebidos de modo particular; 3) em última instância, a totalidade-conjuntural responde ao ser do Dasein, suas possibilidades. Portanto, o nexo de relações, a trama remissional ou a totalidade-conjuntural se fundamentam no ser do Dasein.

Dito de outro modo, a discussão sobre a constituição do ente do-interior-do-mundo descreve o ser do Dasein como *existência* (*Existenz*). Isso se mostra na medida em que lida com os entes e assume modos de comportamento com estes. O comportamento com o ente coincide com o ser desse, o que tem uma dupla implicação: se por um lado o comportamento libera o ente para ser em sua possibilidade, seu ser; por outro lado, e, ao mesmo tempo isso implica que,

ao “liberar” o ente, o Dasein “realiza” sua existência como possibilidades de ser na medida em se comporta com o ente.

Na abordagem heideggeriana, Dasein não exerce um papel de sujeito ou autoconsciência, pois seu ser é existência. Ao desconstruir o termo Dasein, Heidegger também transforma a noção de “existência” como ocorrência do ser humano em um espaço material. Em sua primeira caracterização de existência, Heidegger destaca que esta não pode ser entendida como *existentia*, que na tradição metafísica se liga a noção de subsistência. A subsistência (*Vorhandensein*) tem o sentido de algo que está dado de antemão, determinado. Heidegger caracteriza subsistência como uma concepção de ser ligada às metafísicas essencialistas, que tendem a caracterizar o ser dos entes ou o próprio ente como “propriedades” subsistentes (S.T. §9, p.139). Segundo as análises de *Ser e Tempo*, o ser, ou o sentido do ser do Dasein, não pode ser alcançado por meio de uma somatória de propriedades que esse pode apresentar no questionamento teórico, nem mesmo em uma investigação sobre um ente superior, supratemporal.

A essência do Dasein reside em sua existência. Os caracteres desse ente devem ser postos à mostra não são *propriedades* subsistentes de um ente que subsiste com este ou com aquele “aspecto”, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso. Todo ser-assim desse ente é primariamente ser. Por isso o termo “Dasein” com que designamos esse ente não exprime o seu “quê”, como é o caso de mesa, casa e árvore, mas o ser (S. T. §9, 139-141).

De início, temos a crítica à categoria aristotélica de substância, onde se compreende essência enquanto caráter necessário de algo determinado, definido. A substância é algo pelo qual não se pode pensar em possibilidades de ser, já que o termo tem o sentido de determinação de coisa. Esse é um sentido de existência entendido como *essentia*, como algo empiricamente determinado no real. Diante disso, Dasein não é substância e não tem acidentes como propriedades que determinam seu ser: “Ao contrário da filosofia clássica, como por exemplo a aristotélico-tomista, onde o ser do ente está constituído pela substância, da qual fluem como propriedades os acidentes [...]” (RIVERA Y STUVEN, 2010, p. 20). Dizer que a essência do Dasein reside em sua existência é negar a ideia tradicional de “essência” ao dizer que Dasein tem modos-de-ser possíveis que ele assume em cada comportamento com o ente. E nesses comportamentos, como vimos, Dasein coloca em jogo o seu ser.

Mas, independentemente do modo-de-ser que Dasein assuma, ele se mantém em identidade consigo mesmo porque: “Dasein é cada vez o que ele pode ser e como ele é sua possibilidade” (S.T. §31, p. 409). Sendo determinado por poder assumir diferentes modos

possíveis, permanece indeterminado independente de qualquer configuração de seu *ser*. De modo existenciário, podemos afirmar que a cada momento de sua existência, em que Dasein assume possibilidades de ser e deixou que outras passassem, ele permanece marcado pela possibilidade que é em seu *ser*. Se Dasein não é algo que pode ser determinado por propriedades, também não pode ser objeto de apreensão teórica. Não podemos por um processo de abstração chegar a seus “caracteres”: “[...] *essa representação mesma quebra o seu caráter existencial e o transforma em uma coisa simplesmente subsistente*” (CASANOVA; 2006, p.18). Todas as tentativas de enquadrar o *ser* deste em categorias esvaziam seu próprio conteúdo como possibilidade. Teorizações que determinam Dasein como sujeito ou consciência autocontida tratam Dasein como determinado, aprisionam o *ser* do Dasein em uma única possibilidade de *ser*.

As possibilidades do Dasein não são como potências que podem ou não vir a ser atualizadas. Possibilidade entendida como potência refere-se apenas a uma capacidade de realizar a existência, algo que pode vir a existir, mas não de modo necessário. Pelo contrário, Dasein já sempre se encontra em determinadas possibilidades, deixando que outras “passem”: “*A possibilidade como existenciário, ao contrário é o mais originário e a última determinidade ontológica positiva do Dasein*” [...] (S.T. §31, p. 409). Portanto, possibilidade é uma determinação que abarca esse ser em constante tornar-se do Dasein. Em sua existência factual, nas atividades que realiza, ele já assumiu determinadas possibilidades e perdeu outras permanecendo em aberto seu poder-ser. Possibilidades existenciais só podem se realizar a partir de um horizonte factual. Tal horizonte é o mundo a partir do qual as possibilidades do Dasein podem ser constituídas. Só a partir de uma discussão sobre o fenômeno de mundo podemos compreender o ser do Dasein.

Todas as tentativas de enquadrar o *ser* desse ente em propriedades determinadas esvaziam seu próprio conteúdo como possibilidade, uma vez que ele é sempre mais do que propriedades teóricas. Há um motivo claro para Heidegger não utilizar o termo “ser humano”, já que historicamente esse termo é imbuído de significados tais como “animal racional” ou “espécie do gênero homo”: para Heidegger, essa é uma compreensão do Dasein enquanto ente subsistente. Tal concepção encobre o que há de fundamental no Dasein, seu caráter existencial.

Para explicitar a estrutura ontológica da existência, a analítica separa o fenômeno unitário de *ser-no-mundo* em seus momentos distintivos, os existenciais. Ao contrário das categorias, os existenciais têm um caráter dinâmico, diferente do caráter rígido e ideal que esses intérpretes pressupõem. A analítica da facticidade, dentro da qual esse ponto se situa, parte do

pressuposto de que a *compreensão* é o existenciário fundamental, e, que é essa que possibilita a existência enquanto modos-de-ser (S.T. §31, p. 407). O ser dos entes reside, como vimos, na condição de possibilidade do Dasein de existência: “[...] o Dasein pode comportar-se e sempre se comporta desta ou daquela maneira, é por nós denominado existência” (S.T. §12, p. 59). Ao ser lançado no mundo, o Dasein tem de assumir comportamentos com os entes.

A essência do Dasein reside em sua existência. Os caracteres desse ente devem ser postos à mostra não são *propriedades* subsistentes de um ente que subsiste com este ou com aquele “aspecto”, mas modos-de-ser cada vez possíveis para ele e somente isso (S. T. § 9, p.139).

O ser do Dasein é existência porque é possibilidades de ser, *modos-de-ser*, modos de comportamento existencial consigo mesmo, com outros Dasein e com os entes do interior-do-mundo<sup>21</sup>. Como não se trata de possibilidades abstratas ou meramente formais, segue que “[...] as possibilidades existenciais só podem se “realizar” a partir de um horizonte no qual se realizam *de fato*” (CASANOVA, 2006, p.15). Concebendo a realização dessas possibilidades, o mundo não é apenas horizonte “passivo”, mas constituinte das próprias possibilidades: “*Possibilidades existenciais são, sim, inversamente possibilidades de seu ser que nascem juntamente com a delimitação do espaço de realização do seu ser*” (CASANOVA, 2006, p.15). No que concerne a isso, tal espaço de realização surge da relação entre existência e mundo, isto é, a relação do poder-ser existencial com o horizonte fático. Dessa relação, uma estrutura de sentido é criada, o que chamamos de mundo (M3-M4). Dasein “sabe”, tem uma compreensão mediana de seu ser como existência para possibilidades. Para isso, não é preciso que tenha uma percepção ou intuição intelectual de si mesmo como sujeito e do mundo como objeto para atuar no mundo. Ao contrário, por ser já familiar ao mundo, Dasein já se entende em termos de possibilidades situadas. Estas não são “o quê” de algo definido, mas sim “*o ser como existir*” (S.T. § 32, p. 409), ou seja: a manifestação de seu ser enquanto existência já se mostra em todos os seus comportamentos no mundo, mesmo que esses não sejam refletidos.

No projetar da *Compreensão*, o ente é aberto em sua possibilidade. O caráter de possibilidade corresponde cada-vez ao modo-de-ser do ente entendido. O ente do interior do mundo em geral é projetado em mundo, em um todo de significatividade em cujas relações-de-remissão a ocupação, como ser-no-mundo, fixou-se de antemão (S.T. § 33, p. 429, tradução revista).

---

<sup>21</sup> A unidade dos modos-de-ser ou modos de comportamento é denominada por Heidegger preocupação (*Sorge*): “ser-adiantado-em-relação-a-si-no-já-ser-em...-sendo-já-junto-a... (S.T. § 41, p. 547), indicando a totalidade de comportamentos possíveis.

A compreensão é responsável por articular o poder-ser do Dasein como existência com o horizonte que o mundo lhe apresenta. O delineamento do poder-ser é a factualidade: “Sobre o fundamento do modo-de-ser que é constituído pelo existenciário do projeto, o Dasein é constantemente *mais* do que ele de fato é” (S.T. § 31, p. 413). Ele é responsável por abrir um *espaço-de-jogo* (*Seinverfassung*)<sup>22</sup> em que as possibilidades do Dasein podem se dar, o que, por sua vez, se refere ao caráter de *projeto* (*Entwurf*) do Dasein. Pensando nesse campo de jogo, o que o Dasein inaugura enquanto poder-ser é a possibilidade da manifestação do ser em geral, algo que já antecipamos ao abordar a noção de mundanidade (M4). O Dasein inaugura o mundo enquanto espaço de manifestação do ser, o que possibilita o aparecimento de todo ente do-interior-do-mundo.

Diante disso, podemos dizer que a compreensão de ser se dá em dois sentidos. Primeiramente, ela se refere à compreensibilidade existenciária de ser que determina o ser de todo ente com o qual medianamente Dasein se comporta. O Dasein compreende o ser na medida em que compreende o horizonte hermenêutico no qual libera o ente em virtude do sentido ao qual esse pertence. Em segundo lugar, dado que o comportamento que libera o ser dos entes sendo medianamente orientado é resultante da compreensão existenciária do Dasein que abriu o mundo pela sua projeção. Diante disso, o próprio Dasein já se interpretou em termos de suas possibilidades. Por isso, o mundo é resultado de uma auto-interpretação do Dasein de seu ser como existência ou pré-compreensão.

Ao assumir comportamentos para com os entes do-interior-do-mundo, Dasein realiza suas possibilidades de ser enquanto “libera” o ente para ser. A compreensão do ser do Dasein se mostra em toda a lida com o ente: “[...] a compreensão-de-ser que já pertence ao Dasein e está ‘vivo’ em todo trato com o ente” (S.T. §15 p. 209, tradução revista). Dasein se compreende como existência, assumindo medianamente suas possibilidades de ser, mas também compreende o ser dos outros entes enquanto se comporta com esses. Seus comportamentos assumidos com os entes são suas possibilidades de ser.

#### 1.4 Do mundo hermenêutico à mundidade do mundo

---

<sup>22</sup> O termo *espaço-de-jogo* aparece pouco na primeira parte de *Ser e Tempo*. Tem a função de descrever as possibilidades abertas no seu sentido factual: a espacialidade fenomênica resultante de ser-no-mundo. O termo aparece ligado intimamente à noção de projeto.

A compreensão abrange um pré-compreender o ser. Tal pré-compreensão se manifesta numa relação entre Dasein e mundo<sup>23</sup>. Disso resulta a constituição de um horizonte que é o próprio sentido do movimento fático do Dasein, sua historicidade. O mundo é gestado na medida em que Dasein destaca os entes e os insere em uma história do sentido. A compreensão é, então para o Dasein, um pré-compreender seu ser como ente. Tal pré-compreensão se manifesta na medida em que Dasein tem mundo, é em-mundo e constrói uma história ôntica do sentido. Diante disso, na medida em que está no mundo, Dasein já compreende o horizonte de sentido histórico-hermenêutico em que os entes se manifestam. Ao mesmo tempo, na medida em que o mundo não é encerrado, determinado, Dasein gesta o mundo. Esse organiza os entes no mundo na medida em que interpreta e pode reinterpretar o ser.

Essa condição de ser um *projeto-lançado*, implica que a discussão sobre o ser do mundo ou mundidade descortina como se dá a pré-compreensão de ser e como é possível a familiaridade a um mundo. Há um sentido já pressuposto no modo pelo qual Dasein libera os entes. Diante disso, mundo é horizonte de manifestação do ser do Dasein e constituinte de seu próprio ser: “‘Mundo’ não é ontologicamente uma determinação do ente que em sua essência o Dasein não é, mas um caráter do Dasein ele mesmo” (S.T. §14, p. 201). Isso se dá ao mesmo tempo em que o gesta uma história ôntica do sentido: na relação entre Dasein e mundo, os entes vêm a ser.

Ao se perguntar pelo mundo, Heidegger quer ressaltar a especificidade que o momento “mundo” tem diante do fenômeno unitário, porém complexo, de *ser-no-mundo*. Poderíamos ingenuamente descrever mundo como as metafísicas fariam: coleção de entes que estão como que “dentro” do mundo, mas isso não nos levaria ao *fenômeno* – o mostrar-se-em-si-mesmo – do mundo. O mundo concebido como totalidade ou soma de entes, como coisas que podem ser categorizadas e definidas segundo suas propriedades, é uma modificação restritiva de *mundo* porque tem seu fundamento na substancialidade, na concepção moderna de mundo natural (S. T. § 14, p. 197).

Ao interpretar mundo como a “natureza” da física moderna, o que ocorre na verdade é a “desmundanização”, ou seja, se perde o que caracteriza mundo, o ser do mundo, que Heidegger chama de mundidade (M3 - M4). Se pelas ontologias da subsistência o ser foi tratado como ente meramente presente, a consequência é que o mundo, os entes que se encontram no mundo e o Dasein serão concebidos apenas desse modo. Cada qual é tomado por uma restrição

---

<sup>23</sup> A compreensão é, ao mesmo tempo, uma relação com o ser do Dasein e seu sentido de ser, que é sua temporalidade.

que termina por esvair o sentido ontológico de mundo. O fenômeno de mundo está no “pano de fundo” desse tipo de interpretação, na medida em que só se pode chegar a tal interpretação tendo como fundamento o mundo em seu sentido ontológico. Portanto, uma concepção de natureza onde os entes são concebidos em seu “ser objetivo” já tem a mundidade como pressuposto.

[...] a explicação mais pura do ser da natureza em concordância com as proposições fundamentais enunciadas sobre esse ente na ciência matemática da natureza, essa ontologia nunca atingiria o fenômeno do “mundo”. A natureza é ela mesma um ente que-vem-de-encontro no interior do mundo[...] (S. T. § 14, p. 199).

Heidegger afirma que o modo incorreto de compreender o mundo é narrar e enumerar os entes ocorrentes no mundo como algo que está “dentro” desse: “[...] casas, árvores, homens, montes, astros” (S.T. § 14, p. 197), portanto, como coleção de entes subsistentes em um espaço subsistente. Enumerar os entes ou classificá-los segundo categorias e conceitos não é um ato capaz de atingir o mundo (M3 e M4), nem mesmo o ente do-interior-do-mundo. Tal procedimento restritivo, caracterizado pela noção de mundo que caracterizamos como (m2), foi o modo em que as metafísicas da tradição compreenderam o mundo. Essas se basearam na ideia de coisa, ou substancialidade da coisa, coisa natural ou coisa dotada de valor, e com base nessa ideia de ente, buscaram explicar o mundo.

Uma explicação pura sobre o ser da natureza terminou por se estabelecer uma correspondência entre essa e o mundo. A coisa natural foi concebida enquanto modelo para entender o caráter fundamental das coisas, portanto, assumiu-se que todo ente tem o caráter de ente natural e a ontologia deveria, então, ser entendida como uma investigação sobre o problema da natureza, problema esse fundado na ideia de substancialidade. A ideia de substância é o pressuposto não esclarecido que a tradição metafísica assumiu na qual o ente pode ser categorial e conceitualmente compreendido, mas não ontologicamente elucidado (S.T. § 14, p. 197).

Uma interpretação de um “mundo”, como concebido pelas metafísicas, só é possível porque há um sentido ontológico de mundo. Ademais, a ideia de mundo enquanto totalidade de coisas com propriedades extensionais e ocorrentes é ela mesma dependente da mundidade: “A natureza é ela mesma um ente que-vem-de-encontro no interior-do-mundo [...]” (S.T. § 14, p. 199). Portanto, algo como mundo tem de ser estabelecido para que uma construção como a noção moderna de natureza possa se dar. Mesmo que a noção de natureza defina o ser de uma

região de entes específica, a que pertence os entes naturais, tal região só pode surgir a partir da ideia de mundo enquanto mundidade. Diante disso, a ideia de mundo enquanto natureza não é capaz de alcançar o mundo em seu aspecto ontológico. Pelo contrário, nela se assumem pressupostos teóricos dos quais o mundo “escapa”: “Esse conhecer tem o caráter de uma determinada desmundificação do mundo.” E ainda: “Natureza [...] nunca pode fazer com que a mundidade seja entendida” (S.T. § 14, p.203). Portanto, além das concepções modernas de sujeito não alcançarem o ser do Dasein, também não conseguem entender o mundo em seu caráter fenomênico (M3-M4). Interpretam o mundo como natureza a partir de um ente que pode ser encontrado no interior do mundo e que de modo algum é descoberto de imediato.

Na medida em que a noção de natureza pressupõe o modo teórico, ao concebermos o ser do Dasein e do mundo sobre a visão dualista de sujeito e objeto, teríamos somente uma interpretação do ser sobre uma lógica de ente. Isso porque uma ideia dualista não pode alcançar o ser do ente, mas depende que o ser do ente já esteja descoberto, para então ser modificado enquanto ente teórico: “[...] Sujeito e objeto não coincidem com Dasein e mundo” (S.T. §13, p. 187).

Ao falar sobre mundo, Heidegger visa explorar o momento constitutivo do mundo no fenômeno ser-no-mundo. Como é comum na obra, temos uma descrição negativa e uma positiva do que é a relação entre Dasein e mundo:

O ser-em significa, ao contrário uma constituição-do-ser do Dasein e é um existenciário. Mas com a expressão, não se pensa a subsistência de uma coisa corporal, o corpo próprio do ente humano “em” um ente subsistente. O ser-em não se refere a um espacial “ser-um-dentro-do-outro” de dois entes subsistentes, assim como o “em” não significa de modo algum, originariamente, uma relação espacial deste modo: em alemão *in*, em provém de *innan* = morar, *habitare*, demorar-se em: “na” significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo* (S.T. §15, p. 209).

A relação entre Dasein e mundo não é como “um contido em um continente”, numa relação entre dois entes subsistentes. Em contraponto às filosofias da subjetividade, que põem a interpretação da relação ser humano e mundo como o dualismo sujeito-objeto, Heidegger destaca os efeitos de tal interpretação metafísica: o homem é sujeito e o mundo natural é objeto; e ainda: a mente, a consciência, a *res cogitans* é “superior” ao corpo material que está “dentro do mundo” como *res extensa*. A causa disso é entender mundo e ser humano enquanto entes dotados de propriedades, que se relacionam entre si como meras coisas ocorrentes em um

espaço físico. Tal interpretação não é capaz de alcançar o fenômeno de ser do mundo (M4) e muito menos do ser do Dasein, já que mundo é também constituinte desse.

Mundidade é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Mas este, nós o conhecemos como uma determinação existencial do Dasein. [...] “Mundo” não é ontologicamente uma determinação do ente que em sua essência o Dasein não é, mas um caráter do Dasein ele mesmo (S.T. §14, p. 201).

Dasein tem com mundo uma relação espacial diferenciada, uma adesão inquestionada à familiaridade em que o mundo se apresenta. Isso porque essa é constituinte do ser do Dasein, de sua existência. Mundo é o *espaço-de-jogo*, o espaço de “realização” das possibilidades de ser do Dasein. Ao mesmo tempo, é nessa relação que o mundo é constituído: “Dasein é *ser-no-mundo*” (S.T. §31, p. 413). Disso se segue que, para “realização” de suas possibilidades de ser, mundo se apresenta como um espaço fenomênico, uma *clareira (Lichtung)* onde essas possibilidades se manifestam: suas possibilidades nascem em conjunto com o espaço de realização dessas. Isso significa que mundo é o horizonte existencial do Dasein.

Dito de outro modo, mundo é a abertura de um espaço para que a manifestação do ser do Dasein e do ser dos outros entes possa se dar. Mundo depende da estrutura de ser-no-mundo, ou seja, não podemos falar de mundo sem tratá-lo como um momento constitutivo de um fenômeno mais complexo, o que significa que *mundo só pode ser investigado enquanto constituinte do ser do Dasein, sendo então um modo do próprio Dasein, um existencial*. Portanto, mundo, como entendido por Heidegger, recebe seu sentido na medida em que Dasein “realiza” seu ser, ou seja, na medida em que sendo ser-no-mundo este mundaniza. Mundo é condição de possibilidade para que Dasein possa “realizar” seu ser, porque suas possibilidades são sempre possibilidades fáticas, devem ser “realizadas” no mundo. Mas, como veremos à seguir, mundo é resultado da manifestação do ser do Dasein, e nesse sentido ele é condicionado por esse.

Perguntar sobre o mundo em *Ser e Tempo* é perguntar pela possibilidade de manifestação do ente em geral, a “mundidade do mundo em geral” (S.T. §14, p.199). É tratar da condição de possibilidade de todo ente. Por sua vez, a condição de possibilidade para que haja mundo está fundada no ser do Dasein, o que indica que há uma *triangulação entre ser, Dasein e mundo*<sup>24</sup>. Na medida em que Dasein responde ao ser, ele assume suas possibilidades

---

<sup>24</sup> A ideia de triangulação foi defendida por Dahlstrom: “Essa compreensão disposta do ser é o que permite que o Dasein se preocupe com os entes incluindo-se e se relacionar teórica e ao modo da prática com os entes. Assim,

existenciais: os entes “são” em virtude dessas possibilidades. Isto é, na medida em que se engaja com o mundo, Dasein “libera” os entes para ser em comportamentos com os entes.

Como afirmam Rivera e Stuvén: “A palavra mundidade não só se refere ao ser do mundo, mas ao momento do ser no mundo e, por conseguinte, ao momento estrutural do ser do Dasein” (RIVERA E STUVÉN, 2010, p. 56). Nessa afirmação temos os três desdobramentos que se referem à mundidade. Como noção ontológica, a mundidade sempre se refere ao ser em três acepções: no mesmo momento que ela cumpre a função de *ser do mundo*, também se refere à abertura de um horizonte para que o ser dos entes possa se manifestar em uma história do sentido e, ao mesmo tempo, é um dos existenciários do Dasein. A condição fática de seu ser e de suas possibilidades é a condição de lida com os entes e, portanto, tem de se dar no mundo (M3-M4).

Para uma descrição da mundidade, é de suma importância retomar o que sabemos sobre o ente do-interior-do-mundo. Esses são os utensílios e os que podem vir a ser compreendidos como natureza, propriedades e coisas providas de valor (S.T. §14, p.197). São algo do mundo e, portanto, carregam em si mesmos a mundidade a que seu ser pertence. Isso porque, diferentemente de uma concepção do ser do ente em termos de propriedades como ao modo de sujeito/objeto, o ser do ente é compreendido por sua relação a outros entes. Ao entendermos mundo como ente dotado de propriedades, o fenômeno da mundidade se perde porque os entes são entendidos enquanto destacados, apartados uns dos outros.

Na teoria tendemos a ver os entes como isolados, separados de um contexto mais amplo, pois só assim eles podem ser entendidos enquanto dotados de propriedades. Nesse caso, Heidegger fala de um “saltar” sobre o fenômeno de mundo. O saltar, portanto, é a inversão do que edifica a base de todos os nossos comportamentos com os entes. Tomamos mundo como objeto ou *res extensa* e o interpretamos como “mundo natural”. Tal interpretação é descrita por Heidegger nos seguintes termos:

O primeiro passo estaria assim numa enumeração do que se dá “dentro” do mundo: casas, árvores, homens, montes, astros. Podemos *pintar* o “aspecto” desse ente e narrar o que nele e com ele ocorre. Mas é manifesto que isto permanece um “assunto” pré-fenomenológico em geral e que não pode ser fenomenologicamente relevante. A descrição permanece presa ao ente. É ôntica (S.T. §14, p.197).

---

na análise de Ser e Tempo, a diferença ontológica está enraizada na existência. O Dasein com sua compreensão distinta de ser, triangula ser e entes (DAHLSTROM, Daniel. 2017, p. 9).

A enumeração de entes e sua categorização não dá conta de explicitar o fenômeno da mundidade. Se trata de uma concepção teórica que se apoia justamente na mundidade que pretende explicar, no mundo em seu fundamento existenciário. Logo, as metafísicas tradicionais fazem uma inversão, acabando por sedimentar uma interpretação *entificada* do mundo, que encobre a mundidade.

## **CAPÍTULO II: CRÍTICA A UMA INTERPRETAÇÃO METAFÍSICA DE MUNDO E A DUALIDADE SUJEITO-OBJETO**

*[...]...Cada dia o boi Rodapião falava uma coisa mais difícil p'ra nós bois. Deste jeito: - Todo boi é bicho. Nós todos somos bichos!...Esturdio...*

*[...] Vocês não fazem como eu só porque são bois bobos, que vivem no escuro e nunca sabem por que é que estão fazendo coisa a coisa. Tantas vezes quantas são as nossas patas, mais nossos chifres todos juntos, mais as orelhas nossas, e mais: é preciso pensar cada pedaço de cada coisa, antes de cada começo de cada dia...*

*“E nós não respondíamos nada, porque não sabemos falar desse jeito, e mesmo porque, cada horinha, as coisas pensam p'r'a gente...*

Guimarães Rosa

### **2 A noção tradicional metafísica de ser**

O problema do conhecimento é um dos problemas que está na raiz da própria filosofia. Tal problema se inicia nos pensadores gregos antigos em torno da observação da variabilidade

e invariabilidade da natureza. O dualismo sensível-inteligível se refere ao questionamento de se podemos ou não conhecer algo essencialmente levando em consideração a mutabilidade dos dados oferecidos pelos sentidos<sup>25</sup>. A dificuldade do conhecimento do “real” termina por ser interpretado na antiguidade pela dualidade sensível e inteligível, o que na modernidade é reinterpretada enquanto sujeito e objeto a partir de Descartes.

A metafísica tradicional, na intenção de salvaguardar uma categoria de certeza para o conhecimento, recorre aos princípios, pressupostos incontestados que servem de base para as teorias e têm a função de assegurar e fundamentar o conhecimento. Na filosofia platônica, o mundo das ideias funciona enquanto fundamento dos entes, ao passo que os escolásticos recorriam a Deus como instância eterna e imutável que assegura o conhecimento da realidade. Em ambas, o perigo é de na recepção de suas filosofias, que se entenda o fundamento do conhecimento<sup>26</sup> como deslocado para uma realidade extramundana onde um ente supremo, incondicionado, sustentaria toda realidade sensível. A metafísica tradicional se consolida enquanto visa a irrefutabilidade de tais princípios fundantes que asseguram uma visão da realidade enquanto evidente e necessária. Isso “assegura a captura”, por nós seres humanos, da realidade enquanto presa objetiva. Conceber a realidade enquanto imutável e necessária, acaba por fomentar a crença de que não somos finitos, já que segundo tais metafísicas podemos apreender teoricamente a realidade<sup>27</sup>. Por isso, metafísica tradicional entende mundo enquanto mundo natural e nós mesmos enquanto sujeitos de representações de tal realidade. Nisso há algo que nos escapa, e justamente o que é o mais importante: o ser. Mas também há algo que se prende: uma interpretação do mundo e de nós mesmos enquanto subsistentes, como se as coisas e nós mesmos já tivéssemos encerrados em um único sentido. O ser foi capturado, mas ele é também suas arapucas. Ou seja, faz parte do caráter manifestativo do ser se ocultar nos entes para que o sentido se faça presente.

Na modernidade, Descartes faz do “eu” consciente de si mesmo, sua autorreferência, a garantia do conhecimento. Heidegger destaca que a partir de Descartes a consciência de si, e

---

<sup>25</sup> O problema da transcendência.

<sup>26</sup> E do ser, já que tais teorias confundem o problema do conhecimento com ontologia.

<sup>27</sup> Heidegger critica a ideia de “realidade” das metafísicas tradicionais como *res extensa*, mas também a proposta por Dilthey, que descreve a realidade como resistência: “Por conseguinte quando a realidade é determinada por resistencialidade, devem se observar dois pontos: em primeiro lugar, só foi encontrado com isso um entre outros caracteres da realidade; em segundo lugar, a resistencialidade já pressupõe necessariamente um mundo aberto. A resistência caracteriza o “ mundo exterior”, no sentido do ente do interior-do-mundo, mas nunca no sentido do mundo (S.T. § 43, p. 585). Para Heidegger, a resistência é apenas mais um modo-de-ser no mundo, mas não pode abarcar a mundanidade do mundo.

sua capacidade de ter representações, possibilita a virada de paradigma empregada pelo pensamento kantiano. Nesse, o fundamento para o conhecimento deixa de ser a instância externa, imutável, extramundana, para se sustentar na finitude do sujeito transcendental. O apriorismo kantiano inaugura a ideia de que o conhecimento não depende do objeto, mas sim das condições de possibilidade subjetivas do sujeito transcendental, de sua capacidade e seu modo de constituir a experiência<sup>28</sup>. Para que a experiência tenha sentido, se faz necessário que esse conteúdo seja “informado” ou seja, categorizado pela subjetividade transcendental. A novidade da filosofia transcendental é que o foco se desloca do objeto para as condições de possibilidade para experienciar objetos. A partir de Kant, o sentido dos entes deixa de depender de um ente transcendente<sup>29</sup>, para ser constituído pelo eu transcendental, que estrutura e estabelece as condições de possibilidade e seus limites, levando em consideração a finitude humana. Portanto, o “eu” que se fundamenta também fundamenta todas as estruturas do mundo.

Similar ao pensamento kantiano, Heidegger acredita que o Dasein por ser compreensivo é por isso interpretante: interpreta o mundo e todos os entes que *vem-de-encontro* no mundo a partir de sua auto-compreensão. Porém, Kant ainda está comprometido com o formalismo, ou seja, com as categorias da subjetividade transcendental enquanto estruturas apriorísticas num sentido determinado: essas são atemporais e rígidas e conformariam as nossas experiências.

Mas assim que o “fenômeno do conhecimento de mundo” foi ele mesmo apreendido, logo se extraviou em uma interpretação “extrínseca” e formal. É o que indica o mal uso atual de entender o conhecimento como uma “relação entre sujeito e objeto” modo de entender que abriga tanto a verdade quanto a vacuidade. Além de que, sujeito e objeto não coincidem com Dasein e mundo (S. T. §13, p. 187).

Tal característica é criticada radicalmente por Heidegger, que propõe que o Dasein não possui categorias, mas sim existenciais que se referem aos modos-de-ser enquanto possibilidades de ser que se constituem a partir do mundo. O capítulo II de *Ser e Tempo* tem como título “O ser-em-o-mundo em geral como constituição fundamental do Dasein”, e tal título já explicita algo que já abordamos em nosso trabalho: que o mundo é algo que constitui o ser do Dasein, ou seja, que esse é essencialmente ser-no-mundo, que o mundo é condição existencial do Dasein.

---

<sup>28</sup> O que para Heidegger, mesmo com as críticas empreendidas sobre o seu sentido de *a priori* e das categorias, constitui o ganho da filosofia Kantiana, entendendo essa como uma ontologia.

<sup>29</sup> Consideramos o “mundo das ideias” para Platão, o “primeiro motor imóvel” para Aristóteles e “deus” para os escolásticos e Descartes, os principais princípios que sustentam a tradição metafísica por Heidegger criticada.

Se pensamos ser-em-o-mundo enquanto uma estrutura, *ser-em*<sup>30</sup> se refere a um existenciário do Dasein, e *o-mundo* se refere ao fato que todas as possibilidades que se abrem por meio dos existenciais são possibilidades que se dão no mundo. A condição do Dasein é justamente o fato que essas possibilidades são abertas em um mundo, esse não é, portanto, encerrado em si mesmo. Por isso, todos existenciais do Dasein se constituem na estrutura do mundo: “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 [...]” (S.T. §12, p. 171). Isso se refere ao fato de que o mundo é resultante da relação entre Dasein com o ser, o mundo se constitui enquanto a possibilidade de qualquer comportamento com o ente.

“Ser-em é, por conseguinte, um momento existenciário do ser do Dasein, o qual tem a constituição essencial do ser-em-o-mundo” (S.T. § 12, p. 173). Ser-em aponta para a ideia de uma indicação formal<sup>31</sup>, sinaliza algo que é da constituição do próprio Dasein.

Segundo o que foi dito, o ser-em não é uma “propriedade” que o Dasein às vezes tem e às vezes não tem, sem a qual ele pode ser tão bem quanto com ela. O homem não “é” e tem, além disso, uma relação-de-ser ao “mundo” que adquire circunstancialmente. O Dasein nunca é um ente que esteja “de imediato” desprovido de ser-em e que às vezes tenha o capricho de assumir uma “relação” ao mundo. Tal assumir relações ao mundo somente é possível porque o Dasein, como ser-no-mundo, é como ele é. Essa constituição-do-ser não surge porque, afora o ente com caráter de Dasein, haja ainda um outro ente subsistente que com ele se encontre. Esse outro ente só pode “se encontrar” com o Dasein na medida em que ele pode em geral se mostrar por si mesmo no interior de um mundo (S.T. §12, p. 181).

A crítica empreendida por Heidegger utiliza como alvo a filosofia de Descartes enquanto representante ápice da objetificação da metafísica pelo estabelecimento do dualismo epistemológico sujeito-objeto. O plano fundamental dessa crítica é mostrar como o conhecimento depende da condição de ser-no-mundo, levando ao questionamento de quais são as condições que tornaram possíveis uma posição tal que, por ela, se concebe um sujeito e um objeto de conhecimento. Tal questionamento consiste justamente no que permaneceu não problematizado ou explicitado pela metafísica tradicional. A mundidade tem o papel de fio condutor no desenvolvimento da desconstrução da relação sujeito-objeto como ser dos entes.

A proposta de Heidegger de uma ontologia fundamental parte de seu sentido, que é revelado por uma fenomenologia hermenêutica: o Dasein enquanto mediador da relação entre

<sup>30</sup> O momento constitutivo mundo, no fenômeno global *ser-em-o-mundo*.

<sup>31</sup> A ideia de indicação formal aponta para uma alternativa às categorias. Heidegger ao longo de *Ser e Tempo* foge da conceituação categorial.

ser e ente. O Dasein está no sentido, isso se mostra em sua existência pela pré-compreensão de ser. Portanto, é através dessa compreensão prévia do ser que Dasein traz em sua existência o indício de que a interrogação sobre o sentido do ser pode ser realizada. A existência se consuma na medida em que esse compreende o ser. Diferente de como as metafísicas estabeleceram, o ser escapa a cognição pura: o ser tem seu sentido na possibilidade de sua manifestação enquanto velado nos entes, e, por esse motivo, o método para acessá-lo é a fenomenologia hermenêutica. Diante disso, se a via de acesso ao ser tem resposta na existência, se faz necessária uma analítica da existência, desnudando a estrutura existencial do Dasein. É através de sua condição mais necessária, mais fundamental, sua facticidade, o mundo, que se abre o acesso ao ser.

Na modernidade, especialmente em Descartes, a filosofia termina por consolidar que o conhecimento sobre a realidade é dado pela relação sujeito-objeto:

Quanto mais inequivocamente se estabelece que o conhecer é de imediato e propriamente “de dentro” e que assim nada tem em geral do modo-de-ser de um ente físico e psíquico, tanto mais se crê estar procedendo sem pressuposição na questão da essência do conhecimento e na elucidação da relação ente sujeito e objeto (S.T. §13, p.189).

Estabelecer a ideia de sujeito parte já de uma ideia de oposição a uma esfera interna: a ideia de que temos uma parte natural, física, corporal da qual devemos desconfiar de antemão. O Dasein é entendido enquanto algo que é fundamentalmente algo sem mundo (m2). O mundo é ali fonte de enganos e erros e nossa existência no mundo é algo contingente. A existência de um sujeito é determinada sem a necessidade da existência do mundo, dado que ela é assegurada pelo auto evidência do pensamento. Tal como a dúvida se o meditador está de frente a lareira sentindo seu calor, o sujeito cartesiano questiona a existência das coisas exteriores, e, assim, o mundo só tem sua “verdade” em segunda instância.

De antemão a metafísica tradicional pressupôs o dualismo e o problema indissolúvel que surge desse: Como podemos então “[...] ir além de sua ‘esfera’ interior, até uma outra ‘diversa e externa’ [...]” (S.T. § 13, p. 189)? Tal pergunta permanece em aberto, mesmo depois de tantas tentativas de resposta.

Para Heidegger, há nessas concepções um engano fundamental: tratar o homem como sujeito e tornar tal concepção determinante para conceber a realidade:

[...] “compreender mal” funda-se ele mesmo em nada a não ser nessa constituição-de-ser do Dasein, conforme a qual ele se compreende de imediato ontologicamente a si mesmo – o que significa o seu ser-no-mundo – a partir

do ente e do ser do ente que ele mesmo não é, mas que lhe vem-de-encontro “no interior” do seu mundo (S.T. § 12, p.185, tradução revista)

Temos a tendência de entendermos o nosso ser a partir dos entes mais imediatos, o ser dos entes do-interior-do-mundo. Com isso, nosso ser permanece encoberto e somos levados por interpretações errôneas acerca do que nós somos e o que o mundo é, implicando também um entendimento errôneo dessa relação. De modo geral, tal crítica pode ser resumida na acusação que a tradição não fez uma diferenciação entre ser e ente. A dicotomia sujeito e objeto se refere a um dentre os modos-de-ser do ente: a teoria. Portanto, o problema fundamental apontado por Heidegger na tradição metafísica é que essa entendeu que ser e ente são idênticos.

Na crítica à metafísica tradicional, para recolocar o fenômeno de mundo e defender por meio da crítica sua ideia de mundidade, Heidegger se debruça sobre o filósofo que não conseguiu interpretar o fenômeno de mundo: novamente, Descartes é entendido como um expoente de uma tradição filosófica que não consegue colocar a questão do ser. Essa tradição, segundo o filósofo, não entende o fenômeno da mundidade (M4) porque constantemente repete os pressupostos sobre o ser desde que esse foi interpretado por Parmênides. Tal tradição entende o fenômeno do mundo como algo que pode ser entendido por si mesmo: o mundo enquanto *res extensa* ou como natureza. Interpretou-se o Dasein e o mundo como entes do-interior-do-mundo, ou seja, enquanto coisas ocorrentes: “Porque a interpretação do mundo tem de pronto seu ponto-de-partida em um ente do-interior-do-mundo, deixando de ter diante dos olhos o fenômeno do mundo em geral [...]” (S.T. § 18, p. 265). O ponto fundamental da crítica à Descartes, portanto, é que o ser é por ele interpretado a partir de uma ideia de ente enquanto coisa, como a ideia de constância e permanência. Diante disso, é preciso fazer uma reconstituição de como o problema do ser foi colocado pela tradição metafísica determinando a concepção de mundo na modernidade e ecoando até mesmo na filosofia fenomenológica.

## **2.2 Implicações ontológicas da metafísica da subsistência**

O problema da metafísica da subsistência pode ser resumido em 5 passos:

- 1) A ideia dominante na ontologia cartesiana é a de substancialidade.

2) Tal ideia de substancialidade não é suficientemente esclarecida ou problematizada radicalmente por Descartes.

3) A substância, nesse caso, indica tanto o ser do ente como o próprio ente e, portanto, o ser passa a ser identificado enquanto modo de ser de um ente que é permanente.

4) A adoção da ideia do ente supremo, deus, enquanto fundamento de todo ente identifica por analogia ser e ente.

5) Portanto, Descartes salta sobre o fenômeno do mundo enquanto mundidade.

Tendo em mira tais passos, reconstituiremos a argumentação heideggeriana.

Permanece, ao longo da metafísica tradicional do ocidente, a ideia de ser associada a deus enquanto ente supremo.

Deus é o ente supremo, *summum ens*, o ente mais perfeito, *ens perfectissimum*. Aquilo que é da maneira mais perfeita possível, é aquilo que, na maioria das vezes, evidentemente mais se presta ao papel do ente exemplar, do qual se pode extrair a ideia do ser. Deus não é apenas o exemplo ontológico fundamental do ser de um ente, mas ele é ao mesmo tempo o fundamento originário de todo ente. O ser do ente não divino, ou ser do ente criado, precisa ser compreendido a partir do ser do ente supremo (HEIDEGGER, 2012, p. 48).

Ao desconsiderar o fenômeno da mundidade, a questão sobre o modo-de-ser do ente passa a ser entendida como o problema da existência de deus. A partir disso, a discussão sobre o caráter ontológico do mundo é ignorada quase que completamente. Entretanto, os motivos para tal têm raízes muito anteriores a filosofia de Descartes.

A prova ontológica da existência de deus remonta a Anselmo e Boécio e tem princípio no neoplatonismo. Tal prova defende que a partir da ideia de deus podemos deduzir a sua existência, isso porque deus, interpretado como ente perfeito, se apresenta como algo que não pode portar nenhuma determinação negativa, mas, também, como ser que não é isento de nenhuma determinação positiva. Tais caracteres advém da ideia pressuposta de que tal ente é infinitamente perfeito. Ademais, dessa determinidade se deduz que a existência é algo que lhe pertence, ou seja, que deus existe, pois se não existisse não seria perfeito. Tal tese é posteriormente criticada por Tomás de Aquino, que problematiza a ideia de que, a partir da possibilidade de pensar em deus como existente, segue a implicação de que esse exista. Aquino se vale do argumento de que não temos acesso a deus em sua *quidditas*, suas determinações essenciais; ao contrário, necessitamos da experiência das coisas criadas por ele, para apreender deus. Portanto, não podemos a partir do conceito de deus provar sua existência. Não temos

acesso, segundo ele, ao conceito puro de deus. Temos que nos voltar à criação para afirmar sua existência. Não podemos, então, provar a necessidade de sua existência: como criaturas, não temos acesso direto a deus, nós o pressupomos, o que implica que o alcance da prova é indireto (HEIDEGGER, 2012, p.136).

Já aparece nessa crítica de Aquino algo que Kant vai elaborar mais radicalmente, seguindo a esteira do problema da existência de deus: a ideia de que ser não é nenhum predicado real. A crítica de Kant se refere à tese de que a existência não é algo que pertence a determinação de um conceito, ou seja, que existência não é um *quid*. “O ser não é manifestadamente nenhum predicado real, isto é, um conceito de algo, que poderia ser adicionado ao conceito de uma coisa” (KANT, apud, HEIDEGGER, 2012, p. 53). Heidegger chama à atenção a inovação do pensamento kantiano na crítica às teses sobre existência do Neoplatonismo. Para Kant, a existência não é algo como um predicado ou determinação das coisas, mas é algo que deve ser pensado em relação ao sujeito da proposição. Portanto, o juízo “a Deus pertence a existência” não é formalmente correto, já que a existência não pode ser um predicado. Mas a afirmação “Algo existente é deus” estaria de acordo com o que Kant considera existência, já que essa seria pensada no sujeito da proposição (HEIDEGGER, 2012, p. 66). Logo, em uma proposição do tipo “A é B”, o B faz as vezes de um predicado real de A. Mas no juízo “A existe”, o A é posicionado absolutamente, incluindo o conjunto de suas determinações reais. Isso expressa um tipo de relação diferente do que é expressa na ligação material ou relativa às determinações reais da coisa, sendo, por contraste, uma ligação de toda coisa “A” com a ideia que temos da coisa. Posição absoluta é o termo designado por Kant para explicitar a nova relação onde o conceito apenas pensado de algo, que é efetivamente real, é colocado na ligação como algo efetivamente real. A posição absoluta é, por sua vez, o que Kant entende como ser.

A ontologia Heideggeriana, a partir de uma fenomenologia hermenêutica, vai pensar o ser em seu “como”, ou seja, a partir do seu sentido. Heidegger pretende estabelecer um diálogo com a tradição metafísica, na medida em que faz uma desconstrução dessa tradição.

[...] A destruição também não tem o sentido negativo de se desfazer da tradição ontológica. Ao contrário, é preciso circunscrevê-la em suas possibilidades positivas, o que sempre significa nos seus limites, isto é, nos limites factualmente dados com a respectiva formulação-da-pergunta e com a prévia delimitação do possível campo de investigação [...] (S.T. §6, p.89)

Para além dessa ressalva, é importante marcar o rompimento radical de Heidegger com essa tradição na medida em que também inaugura um novo paradigma para se pensar a questão do

ser. Tal rompimento pode ser caracterizado pela recusa de uma teoria de fundo que está presente na metafísica tradicional do período antigo e escolástico, e que termina por influenciar também a modernidade: o paradigma ontoteológico<sup>32</sup>. Ou seja, Heidegger indica que a problematização do ser surge em uma co-dependência à questão teológica acerca da existência de deus. O problema que se põe entre essência (como caráter material de um ente) e existência (seu modo-de-ser, possibilidade) foi guiado pelo conceito de deus enquanto *ens perfectissimum*. Influenciados pela metafísica antiga, as principais teses da ontoteologia se consolidam na escolástica com Tomás de Aquino, Duns Scotus e Suarez.

Na argumentação de *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger retoma Suarez, que discute uma distinção entre Deus como *ens infinitum* e as criaturas como *ens finitum*. Problematizar o ser em geral é tarefa da metafísica e nesse período tal investigação é pautada na ideia de que deus seria o ente exemplar na investigação sobre o ser.

Deus é como o primeiro e o mais primoroso ente, também é o objeto em primeira linha de toda metafísica, isto é, de toda ontologia, e o *primum significatum*, o que é significado em primeiro lugar, isto é que constitui o significado de todos os significados; o *primum analogatum*, ou seja, aquilo ao que todo enunciado sobre o ente e toda a compreensão de ser são (HEIDEGGER, 2012, p.123).

Na medida em que deus é o ente que tem primeiro seu significado e que constitui o significado de todos os outros entes, temos, portanto, que tudo que diz respeito ao ente remete em primeira instância a deus como ente supremo. Diante disso, todo ente que é efetivamente real advém de deus e toda tentativa de compreensão do ente deve também remeter a deus enquanto ente supremo. Nas formulações sobre a mesma questão, Suarez afirma que se pode dividir o problema entre *ens a se* e *ens ab alio* que correspondem a ideia de deus enquanto ente em si mesmo e o ente que é a partir de um outro. Dessa distinção deriva também a do ente que é por necessidade e o ente que é condicionado. Aqui, a ideia platônica é retomada em outro modo de entender essa diferença enquanto *ens per essentiam* e *ens per participationem*, o ente que existe por sua essência e o ente que existe como participação no ente. Ainda nessa diferenciação, Suarez põe deus como *actus purus* e as criaturas como *ens potentiale*, o ente como pura realidade efetiva em contraste com o ente que é dotado da possibilidade. Isto é, a deus não lhe falta nada, enquanto essência; já o que é criado tem em si a possibilidade de ser outra coisa e

---

<sup>32</sup> O termo aparece na literatura secundária relacionada nas obras dos anos 1930, no contexto do “*Pensamento da história do ser*” (*Seinsgeschichtliches Denken*), desenvolvido nas *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938) e nas preleções sobre Nietzsche (1938/39)

de não ser: por ser ente finito, ainda não se “essencializou” e também pode deixar de existir. Tal distinção também pode ser feita entre *ens increatum* e *ens creatum*, o ente incriado e o ente que é criado.

O ens infinitum é necessarium, ele não pode não ser, ele é per essentiam, pertence a sua essência a realidade efetiva, ele é actus purus, pura realidade efetiva sem toda e qualquer possibilidade. Sua essentia é sua existentia. Nesse ente, essentia e existentia coincidem, o problema da diferença entre essentia e existentia não pode evidentemente vir à tona aqui (HEIDEGGER, 2012, p.124).

Ao se pensar em deus, portanto, esse não poderia ser dotado da possibilidade porque isso seria considerado uma falta. A ideia de que algo que está em “vias de ser”, como algo incompleto, não se aplica porque a deus não pode ser atribuída nenhuma falta. Assim, deus só poderia ser pensado por meio da essência, já que nessa concepção, ele tem de ser em ato tudo o que é possível ser. Por isso, não se pode pensar a possibilidade a partir de deus, sua existência é sua essência. Deus é tudo que ele pode ser em ato, essa é sua essência. Diante disso, ao utilizar deus enquanto o princípio metafísico para esclarecer o que os entes são, temos imediatamente a impossibilidade de problematizar a diferença ontológica e, portanto, o ser.

Ainda seguindo o comentário de Heidegger sobre Suarez, ao se perguntar sobre o ente temos dois significados em que o ente pode ser compreendido. Primeiro, no sentido de participio, enquanto realidade efetiva que advém de algo presente à vista, que tem em vista o fato do ente ser determinado por um modo de ser. Segundo, compreendido em seu significado nominal, enquanto ente que possui realidade, como ente enquanto existente, o que podemos chamar de *res* ou essência. O primeiro caso se refere ao ser do ente; o segundo indica que esse possui ser de tal e tal maneira.

A *res* ou essência se refere ao caráter de coisidade do ente, que é o mesmo que realidade (*essentia realis*) para os escolásticos. A coisidade é, por um lado, *quidditas*, o que respondemos quando nos perguntamos “o que o ente é?”, ou seja, o que o ente já é antes de ser “real”. O pressuposto aqui é que o ente já precisava ter sido, para que pudesse se realizar efetivamente. Por outro lado, a coisidade também pode significar o que nela delimitamos, sua definição. Aqui se refere à ideia grega de forma, aquilo que possibilita a determinidade e a diferença em relação a outro ente. Dito de outra maneira, a coisidade pode ser também entendida enquanto *eidos* ou como o que Aristóteles designava enquanto *physis*, ou “natureza da coisa”, a determinação do que o ente é, a raiz da qual todas as propriedades da coisa são determinadas. O outro significado para a coisidade se refere, assim, a *essentia*, ou o que os gregos chamavam de *ousia*: “Trata-se

daquilo no esse, no ser de um ens, de um ente, que ao ser pensado em sua realidade efetiva, é propriamente pensado com ele [...]” (HEIDEGGER, 2012, p. 129), o que Kant entende também enquanto realidade.

Quanto ao outro lado da diferença entre essência e existência, Heidegger pontua que não temos definições claras e precisas na escolástica para definir a existência. Sua caracterização vem sobretudo de Tomás de Aquino e designa a realidade efetiva da natureza ou da essência. Existência, diferente do modo em que Heidegger caracteriza o ser do Dasein, significa para essa tradição somente que “ser é actualitas [...] ter sido efetuado ou a realidade efetiva que reside no ter sido efetuado” (HEIDEGGER, 2012, p. 131). Isso diz respeito ao momento em que um ente possível ou um *quid* determinado é estabelecido fora de sua causalidade, se torna autônomo e destacado de suas causas. Algo como o que subsiste por si, fora de suas causas. Para a escolástica, *existentia* é: “como ter sido colocado da coisa fora do âmbito das causas que a efetivaram e do nada” (HEIDEGGER, 2012, p.132). Ou seja, afirma-se que ao ente pertence algo possível, porque de seu *quid* não se encontra o fato de que esse existe. Portanto, na escolástica a relação entre essência e existência se resume na questão “o que ele é e se ele é”.

Heidegger aponta as duas teses escolásticas que dizem respeito a essência e existência:

1) Deus é o ente supremo, porque é a partir de si mesmo e nesse que essência e existência são metafisicamente o mesmo como pura atualidade e por isso a possibilidade é excluída.

2) Para todos os outros entes que são criados há uma diferenciação e uma composição entre quiddidade e modo de ser, porque ser não pertence a essência desse ente e, por isso, ele necessita de algo que seja sua causa.

Daí se pergunta: o que é essa realidade efetiva acrescida às criaturas? Qual é a diferença entre essência e existência no *ens creatum*? Na escolástica os principais filósofos se dividem, uns afirmam que essa diferença é uma diferença real, como é o caso da escola Tomista, outros afirmam que se trata de uma diferença conceitual, posição defendida por Scotus e Suarez.

Na modernidade, o expoente que se guia pela tradição ontoteológica e que tem maior influência nesse período é certamente Descartes. Por esse motivo, quando se trata da tradição metafísica, ele é o interlocutor mais importante de *Ser e Tempo* porque, ao se fazer a crítica ao seu pensamento, se faz também à toda tradição da metafísica moderna. Descartes procura em sua filosofia resolver o mesmo problema levantado acerca do *ens creatum*, em sua diferenciação do *ens infinitum* ou deus. Vimos que levando em consideração que a relação entre essência e

existência não pode ser problematizada tomando deus como princípio metafísico, tal diferença é problematizada em Descartes pelo ente entendido enquanto substância finita, o ente criado dotado de intelecto. O ser humano é “ego cogito”, ou o “eu penso” que pode ser entendido enquanto um composto de *res cogitans* e *res corporea*: tal distinção é a raiz do dualismo sujeito e objeto e suas variações.

Em *Meditações sobre a filosofia primeira*, Descartes tem como meta estabelecer um fundamento seguro para as ciências, um princípio que assegure o conhecimento. A partir da exclusão de que os sentidos poderiam servir enquanto princípio para construção do conhecimento, a segunda meditação tem como título: *Sobre a natureza da mente humana: que ela é mais conhecida que o corpo*, o que já antecipa as suas conclusões. A primeira certeza que resiste a dúvida hiperbólica é o *cogito ergo sum*.

[...] Eu, eu sou, eu, eu existo, isto é certo. Mas, por quanto tempo? Ora, enquanto penso, pois talvez pudesse ocorrer também que, se eu já não tivesse nenhum pensamento, deixa-se totalmente de ser. Agora, não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto precisamente, só coisa pensante, isto é mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou porém uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas qual coisa? Já disse: coisa pensante [...]  
(DESCARTES, 1999, p. 27)

Ao duvidar, Descartes pressupõe a necessidade da existência de um intelecto que duvide. O *cogito*, então, é a primeira certeza a que Descartes alcança. Para haver dúvida, é necessário um intelecto que duvide. A partir da ideia da faculdade de pensar, Descartes pressupõe a existência do sujeito pensante que duvida. Mas tal existência só pode ser pressuposta enquanto houver pensamento, pois por mais que se pressuponha que existe um corpo (realidade efetiva), sua existência não pode ser comprovada. O *cogito* é o primeiro princípio evidente, mas é no mesmo movimento a base na qual podemos perguntar sobre o mundo exterior.

Logo, é através do *cogito* que Descartes vai estabelecer um sistema do qual surgem duas noções essenciais para a sua filosofia: *res cogitans* (substância pensante, coisa que pensa) e *res extensa* (substância material, coisa material, corpo). Com isso, Descartes visa também um tipo de “gradação de ser” para pensar essas duas substâncias, já que para ele a mente é mais evidente que o corpo.

No *Discurso do método*, Descartes defende que além da existência de Deus, existem as duas substâncias, *res cogitans* e *res extensa*. À *res cogitans* corresponde a alma, uma substância que tem como essência o pensar, e que é independente e distinta de qualquer coisa material.

[...] por isso reconheci que eu era uma substância, cuja única essência ou natureza é pensar, e que, para existir, não necessita de nenhum lugar nem depende de coisa alguma material. De sorte que este eu, isto é, a alma pelo qual eu sou, é inteiramente distinta do corpo, e até mais fácil de conhecer que ele, e mesmo se o corpo não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é [...] (DESCARTES, 1997, p.38).

Portanto, a partir do estabelecimento dessas duas substâncias e a determinação da *res cogitans* enquanto pensamento que se funda na subjetividade, essa se torna evidente e independente da *res extensa*. Assim, a relação entre *res cogitans* e o *cogito sum* é concebida de maneira independente da *res extensa*. Portanto, a relação entre essência e existência se dá na subjetividade, não necessitando que haja relação com a substância material. Essa pode inclusive ser contingente, na medida em que é resultado da própria subjetividade pensante. Por meio da essência, da *res cogitans*, se pressupõe a existência como *cogito sum*. Heidegger nota que aqui ocorre o mesmo movimento feito pela escolástica ao equiparar essência e existência em deus. A partir de uma *res*, algo que é ôntico, se pressupõe a existência ou o ser. Assim o próprio ser é entificado, já que não se mostra diferente da essência, enquanto coisa, *res*.

Descartes compreendeu o ser enquanto substância: “*Substantia* é o termo que designa o ser de um ente que é em si mesmo. Se a expressão designa o ser de um ente como substância, *substancialidade*, então o ente ele mesmo é *uma substância*” (S.T. §19, p. 267). Heidegger aponta que desde a filosofia grega o termo *substância* carrega uma dupla significação: pode significar o ente que é uma substância, mas também designa o ser do ente como substância. A substância não pode ser atribuída a deus da mesma maneira que às criaturas, nesse caso deus é o único ente que existe em virtude de si mesmo, e as criaturas necessitam de deus para existirem.

Todo ente que não é deus é ens creatum. Entre esses dois entes há uma diferença “infinita” de seu ser e, no entanto, tratamos como entes o criado assim como o criador. Portanto empregamos ser numa amplitude tal que seu sentido abrange uma diferença “infinita”. Assim, podemos com certo direito denominar também substância o ente criado. Sem dúvida que relativamente a Deus esse ente necessita de produção e conservação, embora no interior da região do ente criado, do mundo, no sentido do ens creatum, haja entes, como o homem, por exemplo, que relativamente à produção e a conservação criadas “não necessitam de outro ente”. Tais substâncias são duas: a *res cogitans* e a *res extensa*. (S.T. §20, p. 275)

Portanto, podemos definir deus como substância no sentido absoluto, como ente que é por si mesmo em que essência e existência são o mesmo. Mas temos também um sentido fraco de substância, aquele das substâncias que foram criadas e que necessitam apenas de Deus para

existirem: a substância pensante (*res cogitans*) e substância material (*res extensa*). E como podemos afirmar a existência de tais substâncias? Descartes defende que é por meio de seus atributos. Diante disso a substancialidade da *res cogitans* é o pensamento e a substancialidade da *res corpórea* é a extensão. O problema retorna, segundo Heidegger, porque não há uma diferença entre essência e existência, se misturam as ideias de ser de uma substância como substancialidade e o ente mesmo como uma substância. Aqui se perde a possibilidade de problematizar a diferença ontológica: a substancialidade de uma substância serve para designar tanto deus como ente infinito, quanto para a *res cogitans* e *res corporea*, as substâncias criadas.

Na determinação da substância por um ente substancial reside, pois, também o fundamento da ambiguidade do termo. O visado é a substancialidade, entendida a partir de uma constituição ôntica da substância. Porque o ôntico foi posto sobre o ontológico, a expressão *substantia* tem significação ora ontológica, ora ôntica, mas no mais das vezes uma confusa e evanescente significação ôntico-ontológica (S. T. §20, p. 279).

Descartes afirma que a substância é por si mesma, não necessita de outro ente, mas que é ao mesmo tempo por privação, pois tudo aquilo que é criado necessita da substância para ser. Simultaneamente, portanto, trata a *res cogitans* e a *res extensa* enquanto substâncias e enquanto entes dotados de substancialidade. Tal simultaneidade é questionada por Heidegger, já que a diferença entre deus e *ens creatum* deve ser infinita. O problema, que foi tratado de modo exaustivo pelos escolásticos, como acabamos de ver, foi deixado de lado por Descartes: ele abandonou “a questão sobre o modo como a significação de ser significa, cada vez, o ente que se fala” (S. T. §20, p. 275). Ou seja, não problematizou os modos-de-ser: “Nos enunciados “Deus é” e “o mundo é” enunciamos ser. Mas essa palavra “é” não pode significar no mesmo sentido, já que entre os dois há uma diferença infinita [...]” (S. T. §20, p. 275). Descartes sobrepõe os termos dessa diferença igualando e identificando deus, *res cogitans* e *res extensa*.

Para Heidegger, Descartes entende deus e as substâncias criadas, quanto ao seu ser, como análogas: “o sentido positivo do significado de “ser” como significado ‘análogo’” (S. T. §20, p. 277). Consequentemente, ele faz uma identificação desses dois sentidos de ser e se exime de discutir também o pressuposto da substância, como se tal problema não necessitasse de problematização.

Ao retomar brevemente como o problema do ser foi discutido pela metafísica tradicional, podemos identificar ao longo do tempo nas teorias filosóficas a sedimentação de conceitos e pressupostos que não foram problematizados. Tais teorias são marcadas por mal

entendidos da recepção de filósofos antigos ocidentais e termina por se consolidar na modernidade, pela relação sujeito-objeto, resultando a um entendimento do ser ao modo do ente. Por isso, Heidegger visa desconstruir tais pressupostos da metafísica tradicional.

Ao se voltar ao Dasein e se perguntar sobre as estruturas de ser desse ente, a primeira condição necessária para a existência do Dasein é o mundo. Heidegger aponta algo que Descartes simplesmente desconsiderou em sua filosofia: Descartes e a metafísica moderna estabelecem o dualismo sujeito-objeto enquanto modo de conhecer a realidade e, de maneiras diferentes, as filosofias derivadas entendem que há primeiro um sujeito que é evidente pela sua capacidade de pensamento, *sem a necessidade de postular a existência do mundo*. O sujeito cartesiano, na sua relação auto evidente do ego cogito com suas *cogitationes*, só postula a existência do mundo em segunda instância, como se não fosse fundamental existir em um mundo.

O mundo é o ponto crucial da desconstrução da metafísica da subjetividade pela filosofia Heideggeriana. Isso porque o mundo, como já vimos, se mostra como condição de possibilidade para a existência: as possibilidades de ser do Dasein se constituem no mundo. Justamente por isso, Heidegger vai se debruçar sobre a concepção de mundo de Descartes enquanto teoria contrastante a suas proposições de mundo.

Nos parágrafos 21 e 22 de *Ser e Tempo*, Heidegger vai discutir a ontologia cartesiana de mundo. O primeiro questionamento de Heidegger é se a ontologia cartesiana alcança o fenômeno do mundo como o experimentamos na cotidianidade mediana. O segundo é se ao menos o ente do-interior-do-mundo, que resulta dessa ontologia, revela algo como a mundanidade. Ambos os questionamentos têm resposta negativa. Isso porque para Descartes o ser do mundo é a extensão: “O ente que Descartes procura apreender ontologicamente em seu princípio com a *extensio* é ao contrário, um ente que só pode ser descoberto através de um ente imediato utilizável do interior-do-mundo” (S.T. §21, p. 281). Diante disso, Heidegger afirma que a extensão, o que Descartes afirma ser o ser do mundo, só pode surgir a partir de um ente já determinado pela estrutura da mundanidade. A extensão seria algo como uma propriedade do ente, na medida em que ele a partir da sua descoberta de ser, pode ser tematizado e compreendido ao modo-de-ser da teoria. Algo que pela análise da mundanidade, sabemos ser secundário.

Como Descartes chega a essa ontologia? Ao conceber o ser humano enquanto criatura que se distingue das outras por sua capacidade de pensamento ou razão, funda-se uma concepção intelectualista de verdade que influenciou o modo pelo qual o ser do Dasein foi

compreendido<sup>33</sup>. A consequência se segue de eleger a intelecção como método privilegiado para se chegar até a concepção do mundo como extensão. “O único e autêntico acesso a esse ente é o conhecer, a *intellectio* no sentido do conhecimento físico-matemático” (S.T. §21, p. 283). O único modo pelo qual se pode aprender os entes seria pela via do conhecimento, a intuição por meio do conhecimento físico-matemático, porque esse seria o único modo de apreensão dos entes no qual poderíamos alcançar a categoria de certeza. Tal passo se funda na ideia de que esse é um tipo de apreensão que não necessita de nada material, não é passível de contingência, e que aparece como uma espécie de pré-requisito, já que os dados que recebemos dos sentidos e do mundo material seriam fonte de enganos.

Aquilo que segundo o 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 [...] (S.T. § 21 p. 283).

O ente que é apreendido pelo método matemático tem o sentido de constante permanência, ou seja, seus entes são conhecidos como dotados de propriedades imutáveis. Adotando a matemática e a permanência como “critério do ser”, os metafísicos só podem aprender o ente conforme essa permanência. Os entes mundanos são compreendidos, então, como fixados num conceito. São apreendidos individualmente, não estabelecendo relações de proximidade com outros para além do caráter da extensão. O que pode ser acessível pela matemática, a extensão, passa a constituir o sentido ontológico de mundo. Se, de antemão, o ser do mundo é estabelecido como extensão, e, o método pelo qual se chega a tal concepção de ser é o físico-matemático, Descartes supõe que o mundo possa ser medido e quantificado. Se o mundo e os entes no mundo podem ser compreendidos pela matemática, podemos almejar as categorias de universalidade e certeza para o conhecimento.

Assim, a partir de uma determinada ideia de ser que reside encoberta no conceito de substancialidade e a partir da ideia de um conhecimento que conhece o ente que é assim, como que se dita o “mundo” seu ser. Descartes não deixa que se dê pelo ente do interior-do-mundo o seu modo-de-ser, mas fundando-se numa ideia do ser (o ser é subsistência constante) (S.T. §21, p. 283).

---

<sup>33</sup> Para Heidegger a teoria do conhecimento tradicional entende a “verdade” como concordância entre enunciação ou juízo e objeto: “A verdade não tem, portanto, de modo algum a estrutura de uma concordância entre conhecer e objeto, no sentido de uma adequação de um ente (sujeito) a outro (Objeto)” (S.T. § 43, p. 605). A verdade não é para Heidegger uma comprovação entre conteúdos de consciência, entre o psico e o físico, mas sim o mostrar-se do ente em seu ser: *A comprovação* significa: *o mostrar-se do ente na mesmidade*” (S.T. § 43, p. 605). Ou seja, a verdade é o enunciado que fala do descobrir do ente em seu ser.

Heidegger sinaliza que, ao adotar a ideia de substância, Descartes entende o mundo enquanto uma propriedade específica do ente que só pode ser revelada pela teoria. O ser do ente é o que sempre é, então o ser é aquilo que se mostra enquanto permanência constante, aquilo que subjaz apesar das variações das possibilidades que o caracterizam. Seu entendimento do mundo como extensão vem, como vimos, da compreensão do ser enquanto subsistência constante. Heidegger afirma que Descartes, enquanto herdeiro de uma tradição determinada, não precisa problematizar a substância, mas já tem como decidido uma certa concepção que entende a intuição, ou apreensão intelectual, enquanto o modo adequado de acesso ao ente intramundano.

Nesse privilégio que é dado a intuição, temos como, inclusive, diferenciar modos da intuição: no contraste com a *intellectio*, temos a *aistesis*, *dianoia* ou *sensatio*. O modo de apreensão sensível é desvalorizado. O entendimento de Descartes consiste na afirmação que a intuição não se refere ao que o filósofo chama de qualidades secundárias, enquanto percepção, mas, sim a uma intuição intelectual em sentido físico-matemático. A percepção nada revela sobre o ser do ente, não tem importância ontológica, somente tem relação com o que o ser humano tem de corporal, se refere à utilidade e nocividade de coisas externas (S.T. §21, p. 285).

Descartes traduz o modo-de-ser de uma percepção de algo no único modo que ele conhece, a saber, o perceber de algo se torna uma determinada justaposição de duas *res extensae* subsistentes e a relação-de-movimento de ambas é ela mesma no modus da *extensio*, característica primária da subsistência da coisa corporal (S.T. §21, p. 285)."

Descartes entende a percepção a partir de uma ideia de espacialidade que é de contiguidade. A relação entre os entes se assemelha a um movimento de translação em um espaço entendido quantitativamente. Não é sem razão que Heidegger atribui a Descartes “[...]a comutação da herança da ontologia tradicional para a moderna física matemática e para seus fundamentos transcendentais.” (S.T. §21, p. 285)

Como consequência, homens e os outros entes estão em interação no mundo em uma relação de justaposição. A única relação possível entre coisas e pessoas nessa concepção é que elas apenas “ocorrem” num mesmo espaço quantificável. O homem é entendido como estando no mundo da mesma maneira que o objeto dentro de uma caixa.

Segundo Mulhall, isso distorce a nossa concepção de mundo em dois sentidos. O primeiro é porque faz com que habitar um mundo seja algo que parece contingente e secundário, ao invés de algo que constitui a própria existência do Dasein. A ideia de uma vida humana que existe fora do mundo tem relação com a ideia de alma, com a concepção de que o mundo e o

corpo são mutáveis, mas a alma é eterna e constitui a essência do homem. Tal concepção vai contra uma descrição fenomenológica do mundo e o modo que qualquer um de nós seres humanos o experimentamos.

Os astronautas que viajam para além do nosso planeta não se despoariam de um mundo no sentido que interessa a Heidegger. Mesmo as doutrinas cristãs que postulam uma vida pessoal contínua após nossa partida do mundo do espaço e do tempo a concebem envolvendo a posse de um corpo (ressuscitado) e a habitação de outro mundo (celestial) – um ambiente dentro do qual eles podem viver, mover e de outra forma representar o seu ser transfigurado (MULHALL, 2005, p. 40).

No caso de Heidegger, sabemos que mundo não se refere a algo meramente físico, porquanto, mesmo no caso de sermos afastados da Terra no caso de uma viagem espacial, tal viagem só faz sentido dentro da totalidade de significância que o mundo é. Além disso, o ser dos utensílios, que seriam utilizados em tal viagem hipotética, e, as possibilidades do astronauta respondem à mundidade que atribui sentido para todos os entes, inclusive a si mesmo. Mesmo no caso da narrativa cristã da imortalidade da alma, viver num paraíso inclui uma ideia de espacialidade: identidade pessoal e a representação de corpos, concepções que só podem ser pensadas a partir do Dasein como ser-no-mundo.

O segundo problema do mundo concebido como *res extensa*, como postula Descartes, se refere a uma homogeneidade entre os entes que estão no mundo: tanto o Dasein como os objetos são entendidos como estando no mundo da mesma maneira. Isso advém da ideia da contiguidade espacial: “Para Heidegger, um ser humano diante de um objeto não é como um objeto físico posicionado ao lado de outro” (MULHALL, 2005, p. 41). Uma mesa pode tocar uma parede no sentido de haver um espaço zero entre esses dois objetos, mas uma mesa nunca pode encontrar uma parede, e, portanto, essa ser um ente significativo de seu mundo: “Somente o Dasein, o ser a quem pertence uma compreensão de ser, pode tocar uma parede e apreendê-la como tal” (MULHALL, 2005, p. 41). Só esse pode encontrar os entes enquanto disponíveis e se relacionar com esses em uma relação de sentido espacial - esse computador em que escrevo está perto de meu corpo - de modo que tal relação se refere a uma possibilidade particular do Dasein. É dessa forma que a dinâmica existencial do Dasein, o ser-no-mundo, se dá.

O argumento geral de Heidegger é que o modo pelo qual Descartes investiga o ser dos entes, a física-matemática, pressupõe uma concepção de ser que é apenas mais um modo-de-ser de um ente. O modo pelo qual o ente é descoberto em seu ser, seu modo fundamental como

vimos é a ocupação: “Assim, para Descartes, a discussão dos possíveis acessos ao ente do-interior-do-mundo se faz sob o domínio de uma ideia-de-ser colhida numa determinada região desse ente ele mesmo (S.T. §21, p. 287- 289)”. O ente do-interior-do-mundo, tendo como modo de acesso o método matemático, termina por ser determinado pela ideia de ser da natureza material. Algo que pressupõe antes sua determinação de ser. Ou seja, o modo-de-ser do ente teórico é entendido como ser do ente em geral.

O que obstrui por completo o caminho para que ainda se veja também o caráter fundado de toda percepção sensível e intelectual, e para que seja entendida como uma possibilidade do ser-no-mundo. Mas Descartes apreende o ser do “Dasein” cuja constituição-fundamental pertence ao ser-no-mundo. Mas Descartes apreende o ser do “*Dasein*”, cuja constituição-fundamental pertence ao ser-no-mundo, do mesmo modo como apreende o ser da *res extensa*, enquanto substância (S.T. §21, p. 287- 289).

A orientação de Descartes pela substância, além de encobrir o ser do ente do-interior-do-mundo, encobre, por conseguinte, a mundanidade do mundo. A sua divisão entre *res extensa* e *res cogitans* não revela uma diferencia ontológica, mas ambas se fundam na substância. Assim, o próprio ser do Dasein é entendido como um modo da substância.

Ao criticar o fato de que Descartes e a tradição metafísica se guiarem por um ponto de vista teórico, Heidegger não está afirmando que uma perspectiva prática deve ser adotada enquanto modo de acesso primordial aos entes do mundo, mas que focar na perspectiva teórica encobre a perspectiva ontológica, que explica e sustenta esses dois modos de atividade. Na cotidianidade mediana, o essencial para nos ocuparmos com entes é que eles não sejam problematizados. A cotidianidade mediana é dotada de uma inteligibilidade que só se mostra quando ela é quebrada. Isso fez com que, ao longo da filosofia, o fenômeno do conhecimento fosse mal interpretado, deixando de lado que o conhecimento é uma das possibilidades de ser do Dasein, um modo de ser que é uma forma modificada da ocupação com o mundo. Ao ignorar a mundanidade do mundo se ignora o que é ontologicamente fundamental para qualquer forma de comportamento ou modo-de-ser. O que é importante na análise da ocupação é que ela revela o que falta na ontologia tradicional: o fenômeno do mundo.

Após estabelecidos os termos nos quais se dá a crítica de Heidegger à tradição metafísica, principalmente no que diz respeito a sua argumentação de homogeneização de ser e de ente, discutiremos a noção de diferença ontológica enquanto fenômeno positivo que esclarece a relação entre ser e ente.

### 2.3 Diferença ontológica: a radicalidade que a ontologia exige

Embora Heidegger não use o termo “diferença ontológica” em *Ser e Tempo*, a noção se desdobra ao longo da obra nas noções ôntico e ontológico, orientando a investigação e estabelecendo a sua diferenciação. O ser não existe, porém já é pressuposto em tudo que “é”, em todo ente. Ademais, o ser é pressuposto em todo ente enquanto sua determinidade de ser: “[... ] ser, isto é, o que determina o ente como ente” (S.T. § 2, p. 43). Isso significa que o ser é condição de possibilidade do ente. Todo ente só é ente em seu ser; mas o ser não é um ente.

O Ser não difere dos entes onticamente, como um ente difere de outro, mas ontologicamente, como a condição sob as quais os entes aparecem. Sem Ser, nenhum ente aparece; quando os entes aparecem, Ser não é um deles. (CAPUTO, 2020, p. 25)

Portanto, a diferença entre ser e ente não pode ser descrita da mesma maneira que se difere um ente de outro, mas sim a partir do que possibilita o aparecimento do ente, mas não é ele mesmo um ente. A dificuldade está na relação circular entre ser e ente, no fato de que o ser só se manifesta pelo ente. O ser se apresenta como condição de possibilidade de manifestação do ente. Diante disso, o ser é algo pressuposto em todo ente, mas não pode ser entendido da mesma maneira que o ente. Quando falamos da diferença entre sujeito e objeto, podemos defini-los em sua diferença ôntica, descrevendo essas duas instâncias como tendo propriedades diferentes. O mesmo não pode ser dito da diferença ontológica porque, como já dissemos, os dualismos sujeito e objeto, subjetividade e objetividade transcendental, estão no âmbito ôntico, não são capazes de explicitar o âmbito ontológico que Heidegger visa.

A maior dificuldade de entendermos a diferença ontológica reside na sedimentação de pressupostos metafísicos, que dificultam o entendimento de que a diferença que Heidegger pretende evidenciar não coincide com o dualismo de princípio da tradição metafísica (S.T. § 2, p. 43). A diferença entre ser e ente não coincide com a diferença categorial entre sujeito e objeto, nem mesmo com a distinção empírico e transcendental.

Como já vimos, Heidegger entende que é uma tendência da metafísica moderna tratar o ser enquanto substância. E que tal tendência culmina no encobrimento da diferença essencial entre ser e ente.

Aquilo de que se pergunta na pergunta a ser elaborada é o ser, isto é, o que determina o ente como ente, aquilo em relação a que o ente, como quer que ele seja discutido, já é entendido cada vez. O ser do ente não “é” ele mesmo um ente (S.T. § 2, p. 43).

Nessa passagem temos primeiramente uma definição do que é a diferença ontológica. Ao longo da introdução de *Ser e Tempo*, a diferença ontológica exerce o papel de método que permitiria o foco sobre o caráter ontológico na discussão. Portanto, a diferença sinalizada nos primeiros parágrafos teria o papel de afastar os preconceitos advindos da tradição na qual Heidegger se coloca em um diálogo crítico (S.T, § 1, p. 35-39). Para afastar os pressupostos que fizeram com que a tradição interpretasse o ser como ente (existência como essência), Heidegger pretende suprimir a possibilidade do dualismo em um nível estrutural. A entificação do ser, como já dissemos, consiste em interpretar o ser como um modo-de-ser de ente, colocando em uma posição de princípio algo que na verdade é derivado da compreensão. A diferença entre sujeito e objeto não é a diferença entre ser e ente. A diferença que opera no nível fundamental é a diferença ontológica.

Para retomar, temos que o pressuposto da diferença ontológica é que ser e ente são radicalmente diferentes: “O ser do ente não “é” ele mesmo um ente” (S. T. § 2, p. 43). Logo, não tratar o ser como ente é a primeira ressalva metodológica de *Ser e Tempo*, já que a intenção da primeira seção do tratado se pretende enquanto desconstrução da metafísica tradicional.

O ser como tema fundamental da filosofia não é gênero de um ente e, no entanto, ele concerne a todo ente. Deve-se buscar sua “universalidade” mais acima. Ser e estrutura-do-ser residem acima de todo ente e de toda determinidade ôntica de um ente (S.T. §7, p. 129).

O ser não pode ser discutido da mesma maneira que se discute sobre o ente, e por isso esse não admite um tratamento proposicional. Quando os entes são compreendidos ao modo do objeto, eles são discutidos de maneira lógico-semântica. O saber proposicional pressupõe a diferença entre sujeito e objeto, uma diferença ôntica, que alude aos modos de concepção do próprio ente. A pergunta não atinge o nível em que o ser seria “alcançado”, explicitando a necessidade da reelaboração dessa. Mas, agora, deve ser levada em consideração a especificidade com que o ser se manifesta, a própria natureza do ser de mostrar-se de uma maneira, e, de esconder-se de outra.

Assim ela [a metafísica], pelo fato de pensar seu campo específico a partir da entificação do ser, introduziu a distinção, entre filosofia e ciência, a partir da relação de objeto. Dessa maneira, a metafísica estabelecia um compromisso de caráter especulativo entre natureza e consciência, reduzindo a distinção que deveria ser produzida pela diferença ontológica, a uma diferença entre subjetividade e objetividade transcendental (STEIN, 2006, p.100).

Como já vimos, é porque o Dasein é antes ao modo da possibilidade de ser, que é possível estabelecer uma relação de conhecimento com os entes. O ser é descoberto na cotidianidade mediana e a consequência disso é que a posição de sujeito teórico não pode ser considerada nosso modo de ser fundamental, que é ser-no-mundo. A teoria é então uma reflexão, uma mudança no modo-de-ser, derivada da possibilidade de qualquer comportamento ser-no-mundo.

A pergunta pelo ser é a pergunta pela diferença ontológica. É por isso que a pergunta do tipo sujeito/objeto não consegue alcançar o ser: não é uma diferença de ente para ente, mas sim uma pergunta sobre o que sustenta e determina o ente. O que ocorre é que o ser “escapa” nesse tipo de abordagem. Mas o sentido desse “escapar” se dá na medida em que esse é sempre subentendido: “Este esquecimento[...] da diferença entre o ser e os entes é um ponto ontológico, não psicológico. Enquanto o ser permanece fora do conhecimento explícito, é implicitamente pressuposto” (CAPUTO, 2020, p. 25). Conseqüentemente, as metafísicas que Heidegger critica, ao contrário do que pode parecer, ficam sempre em uma posição ontológica regional, como concebido em (m2). Ao interpretar o ser de uma região como subsistência, todos os entes dessa região serão também interpretados com base nesse princípio. Mas o que ocorre aqui é um espraiamento de uma interpretação do ser de uma região de ente para entender toda nossa experiência como Dasein. Não é difícil argumentar sobre como a metafísica da subsistência e a decorrente distinção sujeito/objeto organizou os entes na cultura ocidental sob essa dualidade, e, ainda, como o encobrimento que se segue do ser e de outros modos-de-ser. O esquecimento do ser não é ôntico, mas sim ontológico: está na própria natureza do ser “esconder-se”, na medida em que algo se mostra, outro aspecto se vela.

Quando Heidegger trata da diferença ontológica, podemos pensar que ela se dá de dois modos: 1) essa diferença ocorre em um sentido lato, se trata de uma diferença entre ser e todo e qualquer ente, diferenciando mesmo o Dasein, que tem a condição privilegiada de sustentar a compreensão de ser; 2) e ela implica uma noção mais específica de diferença, propriamente

ontológica, que se mostra na compreensão de ser do Dasein, na medida em que ele é o intermediário entre ser e ente.

Além do primeiro sentido ser uma posição difícil de ser defendida em *Ser e Tempo* diante da reciprocidade entre Dasein e manifestação do ser, precisaríamos fazer uma análise apurada da *temporalidade* enquanto horizonte da *preocupação*<sup>34</sup>, algo que está além de nosso propósito nesse trabalho. O segundo sentido é, entretanto, condizente com o movimento da analítica existenciária de mostrar como o Dasein tem a uma compreensão prévia de ser, ou seja, como ele existencialmente compreende ser, e, por isso, diferencia ser e ente em sua dinâmica existencial.

É a partir dessa compreensão-do-ser que nasce a pergunta expressa sobre o sentido do ser e a tendência para chegar a seu conceito. Não sabemos o que “ser” significa. Mas já quando perguntamos “que é “ser”? “nos mantemos em uma compreensão do “é”, embora não possamos fixar conceitualmente o que “é” significa (S.T. §2 p. 41, tradução revista).

Nos valendo de um exemplo limite, o que o filósofo propõe é que o “ser” é para nós como aquelas palavras das quais utilizamos muitas vezes sem sabermos determiná-las. Nós sabemos quando usá-las, o contexto no qual usá-las, seu sentido; porém quando alguém nos questiona sobre o que a palavra significa, nós temos dificuldades de explicar. A resposta neste caso é baseada nas situações em que as empregamos.

O ser determina o ente, mas diferentemente do ente ele não é determinado. Portanto, ele é algo que já é pressuposto quando se refere a cada ente. Como ser se manifesta através do ente, a questão do ser deve se voltar ao ente e interrogá-lo acerca de seu ser. Nesse caso, o Dasein é o ente privilegiado pela compreensão de ser porque é o “ente exemplar que deve exercer a função de primário *perguntável* da questão-do-ser” (HEIDEGGER, 2012, p. 49). Ou seja, é somente pela investigação do ente que tem pré-compreensão do ser, o Dasein, que podemos fazer qualquer investigação ontológica.

---

<sup>34</sup> Heidegger utiliza o termo *preocupação* (*Sorge*) para dizer da totalidade existenciária do Dasein: “ser-adiantado-em-relação-a-si-em (-o-mundo) como ser-junto-(ao-ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro)” (S.T. § 41 p. 539). Ou seja, que se comportando em relação ao seu ser, tem seu ser como adiantado, pressuposto, projetado no mundo por meio da relação que estabelece com o utensílio e outros entes iguais a esse. A segunda parte de *Ser e Tempo* se dedica a analisar a preocupação sobre o horizonte da temporalidade já que cada momento estrutural tem seu sentido na *temporalidade* (*Zeitlichkeit*).

A diferença ontológica não se apresenta, portanto, como resultado de um conhecimento, nem como algo que deve ser realizado pelo esforço de reflexão filosófica, mas como um elemento estrutural básico que informa o próprio ser-aí, dando-lhe seu ser e seu sentido. Assim, a interrogação não se movimenta para a diferença ontológica, mas muito antes, sempre dela já parte (STEIN, 2016, p. 281).

A compreensão é um “já se conduzir” na diferença ontológica, mesmo que cotidianamente essa não seja conceitualmente problematizada. Conseqüentemente, o que defendemos é que *na cotidianidade mediana, o Dasein já se “move” na “compreensão” dessa diferença, uma compreensibilidade inerente de ser-no-mundo*. Nesse sentido, podemos defender que essa compreensão de ser é também uma compreensão da diferença ontológica, ou seja, que na cotidianidade mediana o Dasein já diferencia o ser do ente. Dessa afirmação depende a própria colocação da pergunta pelo ser: na existência ôntica do Dasein se manifesta a compreensão da diferença entre ser e ente.

O Dasein não é um ente que que sobrevenha entre outros entes. Ao contrário, ele é onticamente assinalado, pois para esse ente está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo. Mas, é também inerente a essa constituição de ser do Dasein que, em seu ser, o Dasein tenha uma relação de ser com esse ser. E isso por sua vez significa: o Dasein, de algum modo e mais ou menos expressamente, compreende-se em seu ser. É próprio desse ente, com seu ser e por seu ser, o estar aberto para ele mesmo. A compreensão-do-ser é ele mesmo uma determinidade-do-ser do Dasein. O ôntico ser-assinalado do Dasein reside em que ele é ontológico (S.T. § 4, p. 59, tradução revista).

O Dasein é ôntico porque é um ente, é ontológico porque tem uma prévia e mediana compreensão acerca de seu ser. Dito de outra maneira, pelo fato de o Dasein existir no mundo, sua vida fática singular é uma característica ôntica-ontológica do Dasein. Seu “existir” “factual”, “real”, próximo e evidente, remete ao seu aspecto mais fundamental, o ser como condição de possibilidade, e, portanto, remete ao seu caráter ontológico enquanto estruturante do ôntico<sup>35</sup>. O que guia a analítica existenciária é um rastro ontológico, é a pré-compreensão do ser: uma manifestação ôntica de uma compreensão ontológica.

Para além disso, a analítica existenciária chega à caracterização da constituição do ente intramundano. Vimos que tal descrição é resultado do ser do Dasein que já sempre se projeta em possibilidades compreensivas e com isso o mundo é gestado. A compreensão-de-ser já opera na diferença ontológica enquanto pressuposto, algo que se mostra na liberação do ente. O ser

---

<sup>35</sup> A saber, a temporalidade do Dasein.

do ente se apresenta com inteligibilidade, é descoberto à luz do horizonte hermenêutico ao qual esse *já* pertence. É porque Dasein compreende o ser da totalidade-conjuntural que esse é descoberto. Se Dasein libera o ente em virtude de seu ser, ele já “existe” conforme a diferença entre ser e ente. Tal liberação indica uma ôntica relação com o ser. Portanto, o paradigma da diferença ontológica não é de operar por escolha de utilização ou não do método, mas sim de entender que

[...] só muito tardiamente ela é um postulado metodológico e que primordialmente trata-se do próprio advento do ente sob o pano de fundo do ser e seu simultâneo retraimento, o que implicaria a tendência a tomá-lo por ente (FONSECA, 2014, p. 2).

Logo, a diferença ontológica só pode ser compreendida enquanto método de maneira secundária, a partir da ideia de que a fenomenologia hermenêutica se debruça sobre o acontecimento fundamental de ser-no-mundo ou, dito de outro modo, que tal método visa explicitar tal diferença, uma relação entre ser e ente, intermediada pelo Dasein. Considerando essa ressalva, se a diferença ontológica pode ser compreendida como método, o sentido desse método se ampara fundamentalmente no ser do Dasein, que existe em uma compreensão dessa diferença. O que entendemos como método aqui tem um sentido diferente do que é dado comumente nas epistemologias. Método, nesse caso, não alude a um plano ideado: não é um processo organizado, sistemático, de investigação ao qual se submete o objeto indagado. É sim um modo de tratamento “afinado”, “consonante”, com o modo com o qual o ser se manifesta, e é, ao mesmo tempo, o modo com o qual ele pode ser manifesto e pode ser explicitado em uma ontologia. Tal é o sentido que a fenomenologia hermenêutica ganha em *Ser e Tempo*.

Enquanto Dasein é mediador da relação entre ser e ente, ele já sempre opera na diferença ontológica. Para defender esse ponto, distinguimos ao menos dois momentos existenciais da relação do Dasein com os entes, nos quais a compreensão de ser manifesta a diferença de ser e ente:

1. O que se refere à descoberta do ser do ente e, medianamente, o existir compreensivamente de modo implícito nessa descoberta. (D1)
2. O que se refere à modificação do ente descoberto enquanto ente teórico (D2)<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Um desenvolvimento interessante do argumento seria de propor um *terceiro sentido da diferença*: o fundamento da diferença ontológica na relação do Dasein com o ser e, portanto, o que sustenta os sentidos 1 e 2 (D3).

O primeiro sentido (D1) se refere à descoberta do ente: a diferença se mostra na medida em que a compreensão articula o mundo como horizonte significativo, resultando em possibilidades de comportamentos de liberação do ser dos entes.

O Dasein compreende o ser do ente na medida em que compreende o horizonte hermenêutico, o ser do ente no qual esse é liberado, ou seja, a conjuntura ao qual o ente pertence. Dito de outro modo, é a determinação dos entes individualmente, em sua remissão ao ser, o horizonte intencional ao qual o ente pertence. Dasein pressupõe e atualiza o ser do ente enquanto se comporta irrefletidamente com esse. Contudo, também pode tratá-lo como ente teórico enquanto o ente aparece como problema. Quando isso acontece, tal possibilidade já se assenta em uma das possibilidades da interpretação, conceber o ente ao modo teórico. Isso, como já defendemos nesse trabalho, pressupõe que já compreendemos o ser do ente para então ser interpretado como ente teórico. Retomando nosso exemplo anterior: para que mesa possa ser compreendida ao modo-de-ser de objeto, a sua utilidade tem de aparecer ao ver-ao-redor enquanto problema. O horizonte fundamental, que conferiu à mesa sua utilidade, deve ser pressuposto, inclusive para que essa seja compreendida enquanto “apartada” desse horizonte:

[...] o conhecer é ele previamente fundado em um já-ser-junto-ao-mundo que constitui essencialmente o ser do Dasein. Esse já-ser-junto não é de imediato um ficar unicamente boquiaberto olhando inerte o puro subsistente. O ser-no-mundo como ocupação é tomado pelo mundo que se ocupa (S.T. § 13, p.191).

Novamente temos a diferença ontológica: a diferenciação entre o ser, o para-quê da mesa, e aquilo que pode se dizer do ente em termos de propriedades: objeto de apoiar que pode ser redondo, quadrado ou em “L”, feito de determinado material, que no momento pode estar funcionando como apoio eficaz a ponto de ser “esquecida”, em meio a escrita dessa dissertação. *Diferente de D1, onde a diferença ontológica se dá de maneira “transparente”, não refletida e de maneira inteligível, aqui a diferença ontológica (D2) se dá pela evidência dessa diferença enquanto problema.* Em D1 temos a compreensibilidade do ver-ao-redor ocupado, em D2 essa compreensibilidade “tropeça”, e o que era “transparente” torna-se evidente (S.T. § 16, p. 225).

No segundo sentido (D2), temos uma modificação: se em D1 o ente é descoberto em seu ser, em D2 o ente é como que apartado do seu ser, tornando evidente o ser a qual pertence. Tomando novamente a mesa como utensílio de exemplo: se suas pernas estão tortas, recalcitrantes, olhamos para essa nos perguntando “qual é o problema?” e o problema é justamente o apoiar da mesa ficar inviabilizado. *A pergunta não é sobre o ser de mesa, mas*

sobre o porquê do ente não se adequar ao ser. Isto porque o ser se mostra como evidente. Ou seja, esse sentido implica que o ser como para-quê de mesa, apoiar coisas; e o ente, a mesa de madeira com 4 pernas, estão apartados.

Para além de “saber” o que as coisas “são”, afirma Dahlstrom: “[...] regularmente distinguimos entre o ser de um ente e outras coisas que podemos dizer desse” (DALSTROM, 2017, p. 7). Esse é um argumento crucial em *Ser e Tempo*. A tradição metafísica criticada na obra tendem a tomar o ser como propriedades do ente. Ela estabelece uma identificação entre essência e existência: o ser se confunde com o ente teórico, um modo-de-ser do ente.

#### 2.4. Teoria a partir do mundo: ontologia, atitude natural e ciências ônticas

Para além da modificação da compreensão do ente individualmente enquanto ente teórico, em *Ser e Tempo* a diferença entre descobrir os entes e teorizá-los envolve a diferença entre ontologia e ciência, ou o ser como possibilidade das ontologias regionais ou ciências ônticas. Ao contrário das metafísicas tradicionais, Heidegger faz um tipo de filosofia existenciária das ciências. O filósofo retoma o problema das condições de possibilidade das dessas. Na filosofia kantiana as ciências ônticas dependeriam das condições a priori da subjetividade como condições de possibilidade do objeto. Condições essas concebidas pelas intuições puras, interna e externa (tempo e espaço)<sup>37</sup>. O norte de Heidegger, é investigar como surge a possibilidade de comportamento com os entes, mas sem recorrer ao formalismo (S.T. § 6, p. 89-91). A tarefa de fundamento das ciências, como já vimos, não é para Heidegger, uma epistemologia, mas sim uma ontologia<sup>38</sup>.

O filósofo não visa com isso uma crítica direta às ciências empíricas como tal, mas podemos pensar que a ontologia, nos termos em que Heidegger se propõe, resulta em um projeto de revisão do estatuto das ciências ônticas. A filosofia, enquanto ontologia, forneceria os princípios nos quais as ciências se fundamentam e recebem seu sentido. Para Heidegger, a filosofia vai atuar nos pressupostos “subterrâneos” às considerações científicas, objetivo que tem herança em Descartes, mas também em Husserl, já que ambos pretendem estabelecer

<sup>37</sup> Em *Ser e Tempo* podemos defender um *a priori* que teria o significado de fundamento da experiência enquanto sua condição de possibilidade. Porém, isso só é possível se entendermos o *a priori* de modo diferente da tradição, já que a facticidade é uma condição *a priori*. Por isso, não há espaço em *Ser e Tempo* para qualquer tentativa de formalização.

<sup>38</sup> Heidegger parece defender Kant e Husserl (mas principalmente Kant) como ontologistas (S. T. § 3, p. 55). Na economia de *Ser e Tempo* a posição do sujeito transcendental como concebido por essas filosofias é uma posição que parte do modo-de-ser teórico, portanto seria um “princípio entificado” e que não atingiria a radicalidade necessária a um projeto ontológico como Heidegger pretende.

alicerces seguros para a edificação das ciências. Mesmo que para a ciência os pressupostos ontológicos permaneçam não problematizados, esses seguem atuando como condição de possibilidade para que as teorias possam se dar: “O efetivo movimento das ciências ocorre na revisão mais ou menos radical dos seus conceitos fundamentais, revisão essa que não é transparente para elas mesmas” (S. T. § 3, p. 53). A pesquisa sobre os domínios-de-coisa (*Durchforschung des Sachgebietes*), que é como Heidegger denomina as ciências ônticas, foi circunscrita por pressupostos ontológicos: “[...]essa prévia pesquisa que cria conceitos fundamentais nada mais significa do que a interpretação desse ente quanto à constituição fundamental de seu ser” (S. T. § 3, p. 55). Uma ciência específica tem conceitos fundamentais que, baseando-se em uma prévia compreensão de ser e de uma interpretação sobre o ser dos entes, definem quais os objetos são tratados como tema de pesquisa e como essa deve ser conduzida.

Por exemplo, na psicologia, a *psique* é o objeto temático em relação ao qual a psicologia se desenvolve. Mas perguntar se a *psique* pode ser reduzida a termos materiais, relações fisiológicas, a termos físicos, não pode ser uma pergunta colocada pela própria psicologia. O ser do psíquico não pode ser problematizado dentro da própria psicologia. Esse é antes pressuposto em qualquer investigação dessa ciência. Por esse motivo, toda e qualquer ciência ôntica não pode problematizar o ser sobre o qual se debruça, isso só pode ser trabalhado pela ontologia que determina previamente o ser do domínio-de-coisa (S. T. § 11, p. 163).

O exemplo mais significativo dessa diferença é a ideia de crise-dos-fundamentos (*Grundlagenkrisis*), algo que pode ser explicado por uma crise metafísica/ontológica:

Os avanços que ocorrem dentro do campo regional sem atrapalhar o quadro prevacente (mudanças ônticas) diferem de mudanças mais radicais nos próprios conceitos (mudanças ontológicas) (CAPUTO, 2020, p. 26).

Portanto, os avanços e recuos das ciências que são internos a essas, e que não problematizam o ser de seu domínio de coisa, não afetam seus fundamentos. Mas quando a própria pesquisa leva a um caminho de problematização de seus próprios fundamentos, as ciências entram em crise e necessitam de uma investigação ontológica para problematizar o ser de seu objeto de estudo. Um exemplo disso é a teoria da relatividade, que coloca em evidência o questionamento sobre o ser da natureza. Nesse caso, se faz necessário o questionamento acerca do ser da matéria, algo que a própria física não conseguiria determinar, necessitando de uma revisão dos pressupostos filosóficos nos quais se ampara. Isso porque, conforme o que defendemos anteriormente, as ciências sempre operam sobre pressupostos ontológicos – e

portanto, filosóficos – que fundamentam suas considerações ônticas, sendo os primeiros condições para as segundas.

Isso remonta a uma ideia da fenomenologia husserliana. Para Husserl, a fenomenologia seria o método adequado para investigar o porquê das coisas existirem para nós. É o que Husserl chama de problema da constituição. A questão da constituição visa responder como o mundo e os entes do mundo vêm a ser em nossas experiências. Portanto, a constituição visa explicar o transcendente, visa descrever como um mundo e as coisas mundanas existem para nós, aquilo que é o pressuposto da *atitude natural*. O fato da existência dos entes e do mundo não ser problemática, que não se coloque em dúvida, o pressuposto da atitude natural, não implica que entendemos como nossa experiência nos apresenta um mundo e objetos existentes (OVERGAARD, 2004, p. 38). Essa questão é, portanto, uma questão tipicamente transcendental:

Mas a questão da constituição em Husserl não é a questão de como um tipo de ente intramundano aparece em certos comportamentos (chamados de “experiência”) com outros entes. Em vez disso é a “Tese geral” *como tal* que é problemática, é o fato de que existe um mundo para nós, ou para mim, ou em tudo que Husserl quer tornar inteligível (OVERGAARD, 2004, p. 38)

A “Tese geral” é justamente o pressuposto de toda ciência ôntica, um fundamento que ampara nossa a experiência das coisas. Dito de outro modo, a constituição pretende investigar qual é a origem do pressuposto básico das ciências, a ideia de que o mundo e as coisas do mundo existem. Isso porque esse pressuposto vai atuar como uma crença de fundo em todos os momentos da nossa vida, e o modo com o qual respondemos em quê essa crença se ampara, será determinante para concebermos nossa experiência com os entes e em que sentido as coisas e um mundo existe para nós.

Segundo Gemino:

A atitude natural, de acordo com Husserl, diz respeito ao modo irrefletido como nós nos relacionamos com o mundo a nossa volta. Cremos na realidade exterior e confiamos que nosso olhar capta uma realidade que existe por si mesma. Nesse processo, as possibilidades e limites que o sujeito tem ao conhecer não se apresentam enquanto objeto de reflexão crítica. Tem-se como certa a capacidade do sujeito de conhecer algo que está para além de si mesmo, algo que lhe é transcendente (GEMINO, 2015, p. 110).

A ideia de *cotidianidade mediana* de Heidegger se assemelha à noção de *atitude natural* de Husserl, mas se levarmos em consideração suas filosofias podemos observar que na

cotidianidade mediana o Dasein já tem acesso à significatividade de mundo e essa, como tal, é um fenômeno orientador de suas análises. Já em Husserl, a atitude natural é colocada em xeque pela *epoché*, pressupondo os entes como transcendententes e tomando isso como um problema. Enquanto Heidegger vê a nossa inteligibilidade cotidiana enquanto “solução”, Husserl a entende como “problema”.

Diante da atitude natural, a fenomenologia husserliana, buscando atingir uma dimensão que as ciências ônticas são incapazes de alcançar, lança mão da estratégia da *epoché*:

[...] Na opinião de Husserl, se faz necessário um procedimento que, por assim dizer, bloqueará todo o conhecimento natural, toda “Tese geral” e tudo o que nela se baseia. Tudo isso deve ser “colocado fora de ação”, “entre parêntesis”, ou tem um “índice” anexado a ele, então que não utilizamos enquanto estivermos fazendo fenomenologia constitutiva. O nome geral que Husserl dá a esse procedimento de colocar entre parêntesis (*Einklammerung*) é *epoché* (grego: suspensão, contenção; *zurückhaltung*) (OVERGAARD, 2004, p. 42).

A noção de *epoché* rendeu a Husserl um problema conceitual, que tem sido o cerne das críticas feitas ao seu pensamento. O próprio Husserl se coloca em problemas quando em *Ideias I* (1913) e *Meditações Cartesianas* (1931) aproxima o seu procedimento da “dúvida metódica” de Descartes<sup>39</sup>. Por mais que Husserl faça ressalvas de que há diferenças significativas entre esses dois passos metodológicos, o filósofo teve pouco sucesso em expor o quanto esses procedimentos são diferentes. O problema ganha maior proporção quando Husserl sugere que o resultado da *epoché* seria a de “prevenir” ou “desligar” (*Ausschaltung*) o mundo, o que deixa margem para que pensemos que Husserl acreditaria que podemos, ao menos enquanto atuamos como fenomenólogos, inibir os efeitos de nossa crença no mundo. Esse mal-entendido também gera uma confusão sobre qual seria o propósito da fenomenologia: o mundo não seria tema fundamental da fenomenologia, mas apenas os *atos subjetivos*? O próprio Husserl faz uma reflexão crítica a seu pensamento ao revisitar tais noções<sup>40</sup>, defendendo que o mundo permaneceria entre “parênteses”, como índice, enquanto objetivo temático o qual a fenomenologia husserliana pretende.

Muitos são os intérpretes Heideggerianos que tomam partido contra Husserl defendendo que o resultado desse passo metodológico é garantir acesso apenas aos atos subjetivos

<sup>39</sup> *Meditações sobre Filosofia Primeira*, de 1641.

<sup>40</sup> “[...] é melhor evitar falar do “resíduo” fenomenológico e de “desligar o mundo”. Esse tipo de abordagem facilmente seduz alguém a acreditar que o mundo sairia do tema fenomenológico a partir de agora, e que em vez do mundo, apenas atos “subjetivos” [...] seriam tematizados.” (Husserl, HUA VIII, 1923/24, apud OVERGAARD, p. 432. 2004.)

excluindo, para isso, o mundo do procedimento da fenomenologia constitutiva. Heidegger e Husserl se debruçam sobre o problema da transcendência, mas chegam a níveis ontológicos distintos em seus resultados. Isso porque o mundo que é colocado em suspenso pela *epoché* husserliana não é a mesma concepção de mundo que Heidegger pretende alcançar em *Ser e Tempo*. A concepção de mundo colocada em xeque por Husserl é a concepção de mundo como caracterizamos em (m2), mundo como concebido pelas ciências enquanto coletânea de objetos existentes objetivamente. Colocando em suspenso tal concepção de mundo, Husserl teria então um caminho livre para fazer uma ontologia regional, como caracterizada em M3. O mundo que é suspenso nesse caso, já está suspenso para Heidegger a partir do momento em que ao definir as concepções de mundo, o mundo entendido como coletânea de entes é colocado entre *aspas*, similar a *epoché* husserliana.

A crítica de Heidegger à concepção de mundo em Descartes coloca em suspenso o mundo resultante da interpretação metafísica, logo o mundo concebido como coletânea de coisas subsistentes, uma concepção de mundo natural (m2). Mas Heidegger vai além ao fazer uma crítica radical a tal concepção, chegando não apenas ao ser dos domínios-de-coisa, ou ontologias regionais, mas de problematizar o ser do ente em geral. Sua analítica sobre o ser do Dasein revela na descrição da cotidianidade mediana uma ideia de mundo enquanto mundidade, o que caracterizamos como M4.

Por isso, podemos afirmar que a concepção de mundo que Husserl submete à *epoché* já está de certo modo em suspenso na analítica existenciária. Para Heidegger, o conhecimento científico, bem como as teorias metafísicas e as concepções de mundo decorrentes dessa, são de antemão *suspensas* e, a partir disso, ele pretende investigar o que aparece fenomenologicamente como a mundidade do mundo em geral (*Weltlichkeit der Welt überhaupt*). Na analítica existenciária, Heidegger começa sua análise em uma posição que poderíamos chamar de um tipo de *epoché* sobre as concepções de mundo (m1) e (m2).

Portanto, podemos afirmar que ambos os filósofos colocam em suspenso o mundo como concebido enquanto coletânea de coisas, descrito em (m2), o mundo sobre o ponto de vista científico. Mas, tal procedimento metodológico de suspender essa concepção de mundo, vai resultar em uma construção diferente para o estabelecimento do fenômeno de mundo.

[...] Husserl procura mostrar, na obra *A crise das Ciências Europeias*, que todo mundo da vida, da crença do mundo, que sustenta todo chão da experiência natural da vida, do pensamento humano deve ser suspenso e encontrar sua constituição no eu transcendental (STEIN, 2016, p.155)

Husserl assim vai buscar constituir o mundo a partir da subjetividade transcendental. Mas, para além desse caminho fenomenológico distinto de conceber o mundo ôntico M3<sup>41</sup>, Heidegger dá um passo a mais na medida em que identifica que no fenômeno do mundo estabelecido em M3 há um rastro ontológico para se conceber a mundidade do mundo, o ser do mundo como definimos em M4.

### **CAPÍTULO III: A COMPREENSÃO DE SER: A INOVAÇÃO DA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA**

*Minha alma é mistério de vida. Eu me ultrapasso abdicando de mim e então sou o mundo: sigo a voz do mundo, eu mesma de súbito com voz única. O mundo: um emaranhado de fios teleféricos em eriçamento. E a luminosidade no entanto obscura: esta sou eu diante do mundo.*

*[...]Minha selvagem intuição de mim mesma. Mas meu principal está sempre escondido. Sou implícita.*

Clarice Lispector

### **3 A abertura ao ser**

A maioria dos intérpretes de Heidegger defende que a maior inovação de *Ser e Tempo* é sua concepção de mundo, que é radicalmente oposta ao modo como a tradição compreendeu tal fenômeno. Mas essa ideia de mundo é em *Ser e Tempo* codependente do existenciário da compreensão, algo que é pouco trabalhado na literatura quando tratamos de sua conexão. A dificuldade parece estar na precisão que Heidegger pretende em sua abordagem analítica. Na

---

<sup>41</sup> O que Heidegger caracteriza como mundo-ambiente, ou ontologia regional, ainda é uma concepção ôntica se tratamos do ser do mundo em geral.

abordagem positiva do que seriam os elementos mundo, existência e conhecimento, Heidegger visa descrever a estrutura ontológica do Dasein enquanto cada elemento é relativamente autônomo.

Podemos analisar individualmente os existenciários em um certo grau de independência, mas o sentido completo de cada elemento depende de um reconhecimento de que estão internamente relacionados: “O significado de cada um, em última instância é inseparável daquele do todo ontológico que constituem” (MULHALL, 2005, p. 75). Isso reflete a estrutura da diferença ontológica, na medida em que mundo e Dasein se dão nesse jogo da relação entre a factualidade e pré-compreensão de ser. A mais importante característica do Dasein é que a relação ambígua entre existência e mundo, sua interdependência, é compreensiva. Se nos utilizarmos da terminologia da metafísica da subsistência, a compreensão seria, na relação entre Dasein e mundo, justamente o “entre”, enquanto um comércio entre essas duas esferas.

A compreensão diz respeito à inovação de Heidegger de reconhecer que ao invés de nós, seres humanos, estarmos dentro de uma mente ou corpo e só “depois” estabeleceríamos uma relação com o mundo, nós já estamos em um mundo enquanto constituintes do nosso ser (MULHALL, 2005, p. 75). Nós existimos sempre para “fora”, ou melhor não há “dentro” e “fora” porque o problema de uma mente e de sua relação com algo exterior obedece a uma lógica que não é constituidora do real, mas sim de uma reflexão sobre tal âmbito já constituído. Quando falamos sobre a diferença de Heidegger para com a tradição metafísica, o que é mais importante notar entre as consequências de seu pensamento, é, que as coisas são compreendidas em seu ser sem mediação de uma faculdade de conhecimento.

Os pensamentos, sentimentos e ações do Dasein tem os próprios entes (não representações mentais desses) como seus objetos, e esses entes podem aparecer não apenas obstáculos ambientais ou como objetos de desejo e aversão, mas na especificidade total de sua natureza, seu modo de existência (por exemplo como útil não disponível, ocorrente, assim por diante) e sua realidade como coisas existentes (MULHALL, 2005, p. 74).

A passagem alude a algo que já trabalhamos ao tratar do tema da intencionalidade: o Dasein não se volta para representações de objetos, mas sim para o ser do ente com o qual ele lida, que tem seu sentido dado pela mundidade no qual ele está engajado realizando uma tarefa ou se ocupando. A inovação de Heidegger sobre a concepção de um mundo hermenêutico faz com que o mundo como um todo e os entes individualmente, se mostrem ao Dasein como dotados de sentido, portanto, em seu ser. Isso se dá pela estrutura do próprio ser do Dasein, sua capacidade enquanto ser-no-mundo de compreender os entes “como algo”, e, portanto, de

deixar que se mostrem em seu ser. Tal característica se refere a algo que já aludimos, a *abertura* (*Erschlossenheit*) do Dasein.

Ele é “iluminado” significando: como ser-no-mundo ele é em si mesmo iluminado, não por receber a luz de um outro ente, mas porque ele mesmo é a claridade da clareira. Só a um ente existencialmente assim aclarado pode o subsistente aceder à luz ou se ocultar no escuro. O Dasein traz consigo de casa o seu “aí”; e privado dele não só não seria factualmente, mas não poderia ser em geral o ente dessa essência. O Dasein é sua abertura (S.T. §28, p. 381).

Heidegger utiliza a metáfora da luz para designar o ser do Dasein porque esse é o ente capaz de compreender o seu ser e o ser de todo ente. Mas não só isso, também o faz porque *o Dasein é em si mesmo a possibilidade de que haja a descoberta de qualquer ente*. Isso porque ele é a possibilidade de manifestação fática do ser. Portanto, Heidegger atribui ao Dasein uma “claridade que emana de si mesmo” na medida em que, em virtude de suas possibilidades, um mundo como horizonte hermenêutico é o ser para os entes. A *clareira* (*Lichtung*) é o espaço de manifestação dos entes: um espaço aberto onde a luz pode entrar, um espaço onde o ser pode se manifestar através dos entes. Na metáfora, a *luz* pode ser entendida como a capacidade do Dasein de pré-compreender o ser. Ao Dasein é atribuída uma capacidade de visão, na medida em que cada ente é encontrado em seu ser em um mundo já descoberto.

Ademais, Heidegger afirma que somente o Dasein pode trazer luz ao subsistente ou ocultá-lo, que só para ele tal modo-de-ser pode ser possível. Isso porque só para Dasein tal modo de conceber os entes faz sentido: na medida em que a pergunta pelo ser desse ente vem à tona, ele é destacado de seu âmbito de descoberta. O mundo hermenêutico se abre em outro modo de ser. Talvez o mais importante aqui seja a ideia de que o Dasein é seu “aí”, o modo pelo qual Heidegger designa esse ente que é ser-no-mundo. No português, “aí” é um advérbio que indica uma posição próxima à da pessoa a que fala, ou um lugar perto do ouvinte. Portanto, Heidegger faz referência a um “aqui” e um “lá” enquanto metáfora espacial para designar o ser do Dasein. O aqui e o lá não se refere a um sujeito e um objeto, mas sim a que esse se compreende em seu ser como “aqui” e essa compreensão como compreensibilidade se manifesta através de um “lá”; um ente do interior do-mundo ao qual o Dasein está sempre voltado, segundo um comportamento que remete ao seu próprio ser. O “aí” se refere a essa característica distintiva do Dasein que é a não dissociação entre facticidade e existência, entendendo esses dois âmbitos como sendo essencialmente não estranhos:

Se nenhuma existência reconhecidamente humana é concebível na ausência de um mundo, então o fato que a existência humana é mundana não pode ser uma limitação ou restrição sobre essa; Assim como alguém só pode ser aprisionado se houver um mundo fora de sua prisão do qual ele é excluído, também um conjunto de limites só pode ser pensado como limitações se existir um modo de existência em que os limites não se aplicam. [...] a mundanidade inerente à existência humana deve ser pensada enquanto aspecto da condição humana (MULHALL, 2005, p. 61).

O comentário de Mulhall explicita a ideia de Heidegger de que o Dasein é condicionado pela mundanidade, que um engajamento com um mundo não é algo que nós seres humanos podemos escolher, algo contingente com o que podemos ou não manter relações. Isso não quer dizer que estamos encerrados em um mundo ou presos em seus limites, mas que tal interação é essencialmente não estranha, que faz parte de um acontecimento no qual o ser em geral se manifesta como ser-no-mundo. A ideia de que existem duas esferas, ou a de que o mundo natural limita as ações de algo como a *res cogitans*, advém das teorias metafísicas tradicionais. Uma das novidades de *Ser e Tempo* é apresentar uma filosofia marcada pela finitude, na medida em que trabalha a existência humana dentro de seus limites. Ao invés do mundo ser entendido enquanto oposto ao ser humano, ele é entendido enquanto constituinte do ser do Dasein, o horizonte no qual as possibilidades se manifestam enquanto possibilidades reais. O Dasein tem o mundo enquanto um caráter de seu ser.

Portanto, quando Heidegger fala de uma abertura do Dasein, essa tem um duplo sentido: ao mesmo tempo em que Dasein é aberto ao ser, ele se compreende em termos de sua existência que se manifesta em seus modos-de-ser. Esse também é aberto ao mundo enquanto horizonte de manifestação do seu próprio ser como ente, a manifestação de todo ente que pode ser descoberto. Para explicar como se dá tal abertura, Heidegger recorre aos caracteres de ser do Dasein, os existenciais fundamentais que são responsáveis por inaugurar a relação entre esse e seu mundo: o *encontrar-se* e a *compreensão*. Por mais que já tenhamos trabalhado sobre como esses dois existenciais operam ôntico-ontologicamente, nos deteremos nas seções de *Ser e Tempo* em que Heidegger caracteriza tais existenciais em relação direta com a noção de abertura.

A constituição existenciária do *aí* do Dasein é primeiramente descrita enquanto *encontrar-se* (*Befindlichkeit*): o que designamos *ontologicamente* com a expressão “encontrar-se” é algo *onticamente* o mais conhecido e o mais cotidiano: o estado-de-ânimo, o ser em um estado-de-ânimo (S.T. § 29, p.383). Como é de costume, Heidegger aponta que as estruturas ontológicas se manifestam onticamente e que o encontrar-se se manifesta por meio de estados-

de-ânimo: serenidade, mau humor, tédio e medo, são exemplos de estados-de-ânimo mais familiares que se manifestam na vida cotidiana. É preciso atentar ao fato de que não se trata de estados emocionais como descritos pela psicologia. Os estados-de-ânimo (*Stimmung*) não são sentimentos ou afetos como comumente entendemos, sinais de excitação ou padecimento que têm origem em algo que nos afetaria. Como afirma Figal, do ponto de vista da psicologia, “[...] [somos] *afetados neles segundo um aspecto determinado e por algo determinado. Por isso, eles também fixam o comportamento de uma maneira em verdade variada, mas determinada*” (FIGAL, 2005, p.144). Em Heidegger, diferente de como entendemos no senso-comum, os estados-de-ânimo não determinam os comportamentos, as possibilidades de ser do Dasein, mas é por meio dos estados-de-ânimo que Dasein se encontra em sintonia com o mundo. Os estados-de-ânimo diferem dos sentimentos que se referem a um padecimento acerca de entes particulares em um aspecto determinado, que também vão resultar, de certa forma, em maneiras determinadas de comportamento (FIGAL, 2005, p.144). Os estados-de-ânimo, pelo contrário, não determinam um modo de comportamento, mas sim que assumimos comportamentos necessariamente: “No ser do estado-de-ânimo, o Dasein, conforme ao ser do estado-de-ânimo, já está sempre aberto como o *ente* ao qual o Dasein foi entregue em seu ser como o ser que ele tem de ser existindo” (S.T. § 29, p.385). Portanto, o estado-de-ânimo mostra a abertura do Dasein na medida em que esse desde sempre tem de assumir comportamentos com os entes, dado que sua existência é assumir comportamentos, e por esse motivo os estados-de-ânimo revelam o “aí” do Dasein.

O encontrar-se diz menos sobre como o Dasein é afetado por algo ou algum evento individualmente e mais sobre como ele é afetado pelo mundo (M3), e assim, esse é aberto como um todo (M4). Portanto, a ideia de abertura envolve um horizonte sobre o qual as possibilidades do Dasein podem se dar, e sob esse pressuposto, não podemos recorrer à tentativa de constituir tal horizonte a posteriori. Como mundo e Dasein são codependentes, não há possibilidade de uma saída da abertura. Se estabelecemos o “dentro”, um sujeito autocontido, não temos como ter acesso a um fora, já que qualquer estabelecimento que parta apenas do sujeito não seria capaz de reestabelecer o “fora” como mundo. Se partimos de um pressuposto teórico, o que temos é o mundo como (m2), como totalidade de entes extensos que pressupõe antes a mundidade como condição de manifestação dos entes em geral (CASANOVA, 2006, p. 50).

O estado-de-ânimo não é uma consequência de características objetivas da realidade porque o mundo para Heidegger, como já vimos, não é objetivo. Tampouco se refere às

características subjetivas, porque cada Dasein apresenta um estado-de-ânimo diferente em relação às suas vivências: “O estado de ânimo ataca de repente. Não vem nem de “fora” nem de “dentro”, mas como um modo de ser-no-mundo, vem à tona a partir do ser-no-mundo (S.T. § 29, p. 391)”. Os estados-de-ânimo não são sentimentos ou vivências, esses não estão dentro de um “eu” nem estão fora em um “mundo”, e sim remetem a um “aí” de ser-no-mundo. Eles se referem ao modo com que nos sentimos “tocados” pelos entes e o mundo como um todo. A melancolia que sentimos em um dia chuvoso, por exemplo, não “vem” da chuva. Por outro lado, o modo como nos sentimos parece condicionar o modo como “estamos” no mundo, parece definir uma certa tonalidade que encobre o mundo como um todo.

Quando estamos tristes, o mundo nos parece triste. Como no célebre exemplo das madeleines de Proust, a alusão a um estado-de-ânimo que lembra ao personagem principal um momento de sua infância, em que esse sentia o mundo enquanto um lugar seguro e confortável:

Cessava de me sentir medíocre, contingente, mortal. De onde teria vindo aquela poderosa alegria? Senti que estava ligada ao gosto do chá e do bolo, mas que o ultrapassava infinitamente e não devia ser da mesma natureza. De onde vinha? Que significava? Onde apreendê-la? (PROUST, 1990, p. 49).

O personagem, às voltas com os efeitos do tempo e da memória, relembra do estado-de-ânimo de sentir-se bem em estar no mundo, amparado pelo cuidado dos pais. Ele se questiona de onde vem tal sensação, se vem do chá ou do bolo, ou se tem origem em seu espírito. Se formos seguir Heidegger, a dúvida indissolúvel do personagem se referiria ser-no-mundo, uma experiência fenomênica da existência, que não pode ser compreendida por dualismos.

A ideia de Heidegger é que o mundo enquanto significância é medianamente compartilhado pelo existenciário do encontrar-se, através de estados-de-ânimo.

O termo *disposição* aponta diretamente para o modo como o ser-aí cada vez se descobre em meio a uma tal abertura. Na medida em que o ser-aí é um ente marcado essencialmente por seu caráter existencial e não se mostra senão como poder-ser, ele não pode apreender a abertura do ente na totalidade por meio de alguma faculdade cognitiva de sua subjetividade (CASANOVA, 2006, p.50).

Portanto, a disposição é um existenciário que manifesta interseção entre ser e mundo: o Dasein é aberto ao mundo como totalidade de significância, ao mesmo tempo que dá sentido a essa estrutura significativa. Recorrer à disposição enquanto fundamental para a abertura é algo que não se refere apenas a uma passividade do sujeito transcendental, mas a como na vida

ordinária temos de antemão uma transparência sobre nosso ser e de outros entes. Portanto, não é necessário descobrir nada, todos os entes já estão para nós descobertos em seu ser.

O encontrar-se pode ser descrito como um *sentimento de situação*, na medida em que tem um caráter locativo, se trata de “encontrar-se de uma certa maneira”, sempre em modos possíveis de se encontrar com os entes: “Esses modos possíveis sempre remetem por sua vez, a tonalidades afetivas que afinam radicalmente o espaço existencial da abertura e perpassam a própria convivência entre os seres-aí em geral (CASANOVA, 2006, p. 50)”. Portanto, enquanto o Dasein “é”, ele assume comportamentos com os entes e assim tem a cada vez um modo possível de encontrar-se. Para além disso, o encontrar-se abre ao Dasein a ocupação com os entes do-interior-do-mundo, a preocupação com outros e consigo mesmo. O encontrar-se, como característica da abertura do Dasein, é condição para toda descoberta de ente, perpassando todos seus caminhos existenciais.

Esse caráter-de-ser do Dasein, encoberto em seu de-onde e em seu para-onde, mas em si mesmo tão descoberto, isto é, esse que ele é, nós o chamamos de *dejecção* [Geworfenheit, ser-dejectado] desse ente em seu “aí”, e isto de tal modo que, como ser-no-mundo, o Dasein é o “aí”. A expressão “dejecção” deve significar a *factualidade da entrega à responsabilidade* (S.T. § 29, p. 387).

Nessa passagem, Heidegger faz novamente alusão à ideia de que o Dasein já é descoberto em seu ser, porque desde que o Dasein existe, ele assume comportamentos com os entes do mundo. A disposição responde ao caráter de dejectado do Dasein, uma condição de sua existência. Dasein, como existência, tem como condição de possibilidade de seu ser a factualidade. Diferente do que podemos entender no senso comum, a factualidade não é um mero fato bruto, como quando dizemos das coisas subsistentes. Tal factualidade, ao contrário, se ampara no horizonte hermenêutico. Por exemplo, o uso de qualquer instrumento necessita tanto de um comportamento do Dasein, quanto de uma indicação (um estado-de-ânimo) do horizonte hermenêutico de como esse deve se comportar. O que Heidegger descreve como o mobilizador “vem-de-encontro”. O *encontrar-se* mostra como Dasein é afetado pelos entes *do-interior-do-mundo*. Ele só pode fazer com que os utensílios “sejam” ao se conjuntar porque os entes do-interior-do-mundo o afetam pelo caráter de utilizável, pela maneabilidade, resistência ou perigo que apresentam. Encontrar-se é justamente essa afetabilidade (S.T. § 29, p.391).

O horizonte hermenêutico vai tanto indicar quanto validar o comportamento do Dasein em relação aos entes. Quando algo não funciona, o questionamento surge em virtude do fato de que tal indicação não foi “adequada” pelo horizonte hermenêutico. Nesse sentido, nem mesmo

a teoria teria como fundo um caráter ideal. Nesse sentido, a disposição do encontrar-se nos parece também um bom argumento contra a oposição idealismo e realismo de algumas correntes filosóficas, substituindo tal dicotomia pela circularidade hermenêutica.

A condição de *dejectado*, ou de ser lançado em um mundo, desvela sua condição de ter de ser, de ter de assumir um comportamento com o mundo que, no fim, diz respeito a algo em relação ao seu próprio ser. Logo, os comportamentos ou modos-de-ser dizem respeito ao modo como este interpretou o seu ser, como Dasein interpretou sua existência. Como já vimos, todo comportamento com o ente remete a um comportamento em relação a seu próprio ser. Portanto, diferente de como entendemos no senso-comum, os *estados-de-ânimo* não determinam o *poder-ser* do Dasein, mas é por meio deste que Dasein se encontra em “sintonia” com o mundo. Este designa o modo como Dasein está em uma afinação existencial com esse.

### 3.1 Compreensão e projeto

Afinada com a facticidade aberta pelo encontrar-se, a compreensão de ser sempre tem consigo um *estado-de-ânimo* (*Stimmung*). A compreensão se refere a viabilização do poder-ser do Dasein: “Na compreensão reside existenciariamente o modo-de-ser do Dasein como poder-ser” (S.T, § 31, p.409, tradução revista) e como esse tem de ser no mundo, a compreensão sempre pressupõe um estado-de-ânimo que lhe confere facticidade. Como vimos ao longo desse trabalho, a compreensão em *Ser e Tempo* não se refere a um ato intelectual, como conceber teoricamente o sentido de algo complexo, mas é sim uma noção que diz respeito ao “*modus fundamental do ser do Dasein*” (S.T. p. § 31, p. 407). Portanto, a compreensão se refere ao que o Dasein tem de mais originário: seu ser aberto para possibilidades de ser-no-mundo, de existir em tais possibilidades de ser.

A compreensão é a instância responsável por viabilizar que as possibilidades possam se dar, tornando-as possibilidades “concretas”, fáticas. É constitutivo do poder-ser do Dasein uma afinação existencial com o mundo, de modo que ele “saiba” o que lhe cabe como possível na medida em que existe: Suas possibilidades se constituem como ser possível no mundo. A compreensão não carrega nenhuma conotação cognitiva, mas tampouco se trata de um tipo de “saber prático”. Nesse trabalho já argumentamos que a lida do Dasein com o utensílio não se refere com uma espécie de “saber fazer”, mas, sim de uma compreensibilidade: a lida envolve uma compreensão de ser que é manifesta no comportamento com o ente. O que é compreendido pela compreensão se refere à existência enquanto possibilidades de ser.

Pode-se confundir a compreensão com o modo como aprendemos e incorporamos certas habilidades, como dirigir um carro ou digitar rapidamente em um teclado de computador. Com a noção de compreensão, Heidegger não visa uma substituição da preponderância da teoria pela prática na relação dualista entre esses dois âmbitos. Visa, ao contrário, pensar a possibilidade de uma ontologia a partir da aposta na diferença ontológica.

Nesse momento da argumentação, pretendemos discutir o aspecto ôntico- ontológico da compreensão de ser que se manifesta por meio de seu desenvolvimento existenciário no *projeto* (*Entwurf*). Projetos existenciais não têm caráter ideal ou formal, como o “projeto kantiano” no qual a razão deve se adiantar com os princípios de seus juízos e submeter a facticidade a essas categorias: “O projetar nada tem a ver com o comportar-se em um plano ideado de acordo com o qual o Dasein organizaria o seu ser, mas como Dasein ele sempre já se projetou e se projeta enquanto é” (S.T. §31, p. 413). Como nota Figal, o que Heidegger pretende na noção de projeto é explicitar que “[...] as possibilidades são o projetado [...]” (2005, p.152). O que está em jogo aqui é que as possibilidades, ou o caráter de projeto do Dasein, já se dão em virtude de sua realização, em consonância com esta. Os projetos existenciais se manifestam enquanto a própria dinâmica da existência ou, dito de outro modo, na relação entre poder-ser e seu horizonte de manifestação.

Para que realmente não haja um momento intermediário entre projeto e realização de possibilidades, se faz necessária que a instância responsável pelo projeto não seja algo relacionado à apreensão teórica ou uma dimensão cognitiva, algo que já discutimos ao tratar a característica do existenciário encontrar-se: “*O caráter de projeto da compreensão significa, além disso, que as possibilidades, aquilo em relação a que se projeta, não é tematicamente apreendido*” (S.T. §31, p. 413, tradução revista, grifo nosso). Portanto, o Dasein se mantém em uma compreensibilidade de suas possibilidades na relação entre poder-ser e facticidade que manifesta seu ser. A compreensão se mantém nessa diferença ontológica e é responsável pela projeção do Dasein em todos os seus momentos existenciais. Isso porque em articulação com o *encontrar-se* em um *estado-de-ânimo*, a compreensão opera já nessa relação entre poder-ser e facticidade inerente ao mundo como um todo e o mundo familiar no qual já se encontra “lançado” (M3 - M4). Cabe ao Dasein uma compreensibilidade mediana de seu poder-ser onde ele já se entende em termos de suas possibilidades existenciais. Possibilidades essas que, como já tratamos, são possibilidades de comportamentos na lida com os entes no mundo.

Com a noção de projeto, Heidegger visa dar ênfase ao aspecto da compreensão que se refere não mais a um existenciário do Dasein, mas às próprias possibilidades que são abertas na relação entre o ser do Dasein e o mundo em uma abertura para possibilidades de ser. Nessa abertura não só é pensado um “em-vista-de-quê” enquanto fundamento da mundidade, mas também o aspecto “do que é cada vez seu mundo” (*Weltlichkeit seiner jeweiligen Welt*), enquanto modo com o qual a significatividade geral de mundo nos toca em termos de proximidade e afastamento em relação a nossas ocupações medianas. Por conseguinte, o projeto diz respeito ao mundo como horizonte de possibilidade do Dasein, mas também à assunção dessas possibilidades em seu caráter de “sempre-meu”, constituindo a relação entre facticidade e ser: “O caráter-de-projeto da compreensão constitui o ser-no-mundo quanto à abertura do seu “aí” como “aí” de um poder-ser” (S.T. §31, p. 413, tradução revista). O projeto se constitui enquanto noção que visa abarcar a relação entre ser possível e horizonte de manifestação nos quais tais possibilidades podem se dar, o que resulta no fenômeno geral de manifestação do ser como ser-no-mundo.

Com a noção de projeto temos uma distinção: o ser do Dasein é a possibilidade e não a realidade. Além disso, o projeto é o modo pelo qual o Dasein se antecipa a si mesmo. Desde o momento em que Dasein existe, ele se projeta; mas ao mesmo tempo em que Dasein se projeta ele já antecipa o seu ser como possibilidade: “[...] lança diante de si a possibilidade como possibilidade e fazendo-a ser como tal” (S.T. §31, p. 413). Como vimos, não são possibilidades que podem se realizar ou não. São caminhos existenciais que o Dasein assume enquanto existe. Caminhos que nascem do âmbito mesmo de sua realização, que é o mundo (CASANOVA, 2006, p. 52). Além disso, o poder-ser pode também ser expresso na articulação de seus caracteres existenciais: o *encontrar-se* e a *compreensão*.

Por meio do encontrar-se, Dasein se encontra situado em um mundo do qual já foi “lançado” e que *conforma* suas possibilidades. Com a compreensão, que já sempre “traz consigo” o encontrar-se, tais possibilidades são projetadas na articulação do poder-ser e facticidade. Mas, apenas em uma analítica podemos falar de mundo e Dasein enquanto momentos distintos, já que ambos só se manifestam através do fenômeno unitário de ser-no-mundo. A descrição heideggeriana desse fenômeno no advérbio “aí” visa abarcar o sentido de algo difícil de ser expresso na linguagem predicativa. O mundo, ou a facticidade, é existência: o mundo é um caráter ontológico do ser do Dasein, tal é o sentido da afirmação de Heidegger: “A essência do Dasein é sua existência” (S.T. §9, p. 139). Com isso, o filósofo pretende

descrever o Dasein enquanto um ente que, ao se projetar em possibilidades de se “realizar” no mundo, nunca se realiza de fato.

O mundo não é a soma do ente presente à vista, ele não é em geral nada presente à vista. Ele é uma determinação do ser-no-mundo, um momento da estrutura do modo de ser do ser-aí. O mundo é algo dotado do caráter do ser-aí. Ele não se acha presente à vista como as coisas, mas é aí como o ser-aí que nos mesmos somos é, ou seja, existe.[...] ele tem o modo de ser do ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 245).

Diferente da visão que a tradição metafísica atribuiu ao mundo, esse deve ser encarado como uma determinação ontológica positiva do Dasein, porque é o próprio horizonte fático pressuposto na existência. Como já enfatizamos aqui, o mundo tem um papel crucial e o projeto concerne “[...] à abertura plena do ser-no-mundo; o entender, como poder-ser, tem ele mesmo possibilidades que são previamente delineadas pelo âmbito de tudo o que nele possa ser essencialmente aberto” (S.T. §31, p.415, Grifo nosso). Com isso, Heidegger pretende afirmar que o ser do Dasein concerne também ao mundo, que todas as possibilidades do Dasein se estabelecem na abertura, portanto, na relação entre Dasein e seu mundo. A própria compreensão já se expressa em relação aos caracteres de ser do Dasein: a relação entre existência e o mundo que habita vai resultar no fenômeno geral denominado ser-no-mundo.

Heidegger descreve dois modos do Dasein se compreender na abertura do mundo: o primeiro deles envolve se compreender a partir de seu mundo, ou seja, aceitando as possibilidades medianas que já foram abertas, se entendendo a partir de seu mundo, o *decair* (*Verfallen*); o segundo modo de se compreender ocorre a partir da ideia de projeto, na medida em que se entende em virtude de seu “ser-si-mesmo”, onde seu caráter como possibilidade é sempre colocado a frente enquanto projeção. Contudo, não podemos entender que uma configuração em relação ao seu ser em caráter próprio (*eigentliches*) ou impróprio (*uneigentliches*) retira do Dasein seu poder-ser. Isto é, qualquer uma dessas configurações em relação ao seu ser se mantém dentro do ser do Dasein enquanto poder-ser: “A compreensão como poder-ser é totalmente permeada de possibilidade” (S.T. §31, p. 415, tradução revista). Como factual, Dasein já se compreende a partir de uma dessas possibilidades de interpretação. O Dasein sempre se compreende, ou seja, a compreensão não se refere a um comportamento intencional que pode ou não ser adotado. O que o Dasein compreende de modo fundamental é seu próprio ser. Portanto, compreensão é fundamentalmente auto-compreensão, e a compreensibilidade do ser de outros entes se funda no ser-no-mundo.

Em uma nota de rodapé Heidegger afirma sobre a existência do Dasein: “O que consiste em ter de ser o “aí” e nesse “aí” se afirmando relativamente ao ser em geral” (S.T. §9, p. 139). Tal compreensão enquanto auto-compreensão é fundamento de todos os comportamentos e é condição de possibilidade de tais comportamentos. Se trata de uma compreensão fundamental do ser como existência que dá suporte a todo tipo de comportamento com o ente. Diante disso, ao se autocompreender, Dasein envolve um comportamento com os entes com vistas a realizar algum fim e nisso liberar os entes para suas possibilidades (S.T. §31, p. 411).

A compreensão de ser diz respeito a uma condição de desvelamento do ente em geral, dado que para o Dasein as coisas já são compreendidas enquanto entes. Isso quer dizer que a condição de descoberta dos entes, desvelar como esses vem-de-encontro, não é exclusivamente relacionada a um comportamento teórico ou científico, nem esse tipo de comportamento corresponde ao ser do ente. Assim, na filosofia de Heidegger, temos uma ideia de que o ser do ente já nos é dado na lida mais ordinária e cotidiana. Isso aponta para o sentido ôntico da compreensão a que chamamos de compreensibilidade, algo que também é referido em *Ser e Tempo* com o que já apontamos como transparência:

A visão primariamente relativa à existência e no todo, nós a denominamos a transparência. [...] O ente existente só “se” vê na medida em que se torna cooriginariamente transparente em seu ser junto ao mundo, no ser-com com os outros nos momentos constitutivos de sua existência (S.T. §31, p. 417).

Que o ente individualmente seja compreendido em seu ser é um argumento que se ampara na ideia de que o ver-ao-redor, a “visão” relativa ao todo do mundo, transparece no comportamento com o ente individual, onde o seu ser já é sempre compreendido (S.T. §31, p. 417). Essa ideia tem uma grande implicação para o modo como a filosofia compreende a ciência. Isso porque podemos pensar que o cientista e o Dasein na cotidianidade mediana compartilham de uma mesma compreensão de ser. Para acessar o ser dos entes não é necessário um suposto desligamento do mundo. Como já afirmamos, as ciências, enquanto domínios-de-coisa, têm o seu ser ou seus conceitos fundamentais baseados em uma interpretação pré-científica do ser de tal domínio (S.T. §3, p. 51).

### **3.3 Compreensão e circularidade**

Podemos notar nas afirmações anteriores sobre a pré-compreensão que há uma circularidade inerente à investigação: pressupõe-se de certa maneira aquilo que se visa responder. A pergunta pelo sentido do ser se assenta em um reconhecimento claro da finitude da investigação humana e isso se manifesta na circularidade em que a pergunta se coloca, bem como na crítica à tradição metafísica empreendida na obra: “Esse círculo da compreensão não é um círculo comum, em que se move um modo de conhecimento qualquer, mas é a expressão da existenciária estrutura-do-prévio do Dasein ele mesmo” (S. T. § 32, p. 433, tradução revista). Portanto, pressupõe-se a compreensão do ser, no ente que o ser mesmo determina. A compreensão do Dasein, de seu próprio ser, é o fenômeno sobre o qual se pode fazer a pergunta pelo ser. Na descrição da constituição do utensílio, vimos que a própria mundidade como ser desse se funda em um em-virtude-de. A compreensão do ser é então, de maneira implícita, uma autocompreensão. Dito de outro modo, a compreensão de ser é o caminho para se formular a pergunta e chegar ao ponto de interseção entre ser e ente<sup>42</sup>.

O Dasein é em si mesmo circular: é determinado como ente pelo ser, que já é sempre pressuposto por esse. Mas sua característica distintiva é que seu ser não é determinado por características que assume como ente. Logo, qualquer que seja a característica ôntica assumida, essa está “dentro” da possibilidade de ser que este pode assumir, conforme ao seu ser como existência (S.T. § 9, p. 139 -141). Portanto, tudo que o Dasein pode “ser” como ente já está pressuposto em uma compreensão de ser.

Ao aceitar que a ontologia se insere dentro dos limites do Dasein, de uma pré-compreensão de ser, o impulso da investigação se insere na lógica da finitude, e, então, não se pode recorrer a princípios extrínsecos<sup>43</sup> ao Dasein para sustentar a ontologia (STEIN, 2016, p.247). Desse modo, o círculo hermenêutico é um modo de interrogação, um modo de se colocar a pergunta, que é intrínseco ao modo de ser do ente que coloca a pergunta. A circularidade da pergunta pelo ser é a característica distintiva do Dasein, sua pré-compreensão de ser. A busca pelo sentido de ser deve ser feita por uma compreensão do seu próprio ser como Dasein, partindo do pressuposto que quem busca o ser já se “está” no “ser”.

---

<sup>42</sup> O sentido do ser, e não o ser mesmo, porque só podemos chegar a uma interpretação do ser, ou seja apreendê-lo por seu caráter manifestativo, apofântico.

<sup>43</sup> Como a tradição recorreu a entes supremos como *ens realissimum* na filosofia medieval, *res infinita* em Descartes e o espírito absoluto em Hegel.

Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (Dasein) quanto a seu ser. Mas não é manifesto o círculo em que tal empresa incorre? Ter de determinar primeiramente um ente *em seu ser* e, sobre esse fundamento, querer fazer a pergunta pelo ser, que é isto senão andar em círculo? Já não se “pressupõe” na elaboração da pergunta aquilo que só a resposta deve trazer? (S. T. § 2, p. 47).

A objeção à circularidade que Heidegger parece antecipar é de uma possível petição de princípio, na qual a verdade da conclusão é assumida nas premissas: pressupomos o ser naquilo que é determinado por esse. Isso parece um contrassenso porque pressupomos o princípio a partir daquilo mesmo que o princípio deveria determinar. Contudo, levantar esse argumento como possível obstáculo só faria sentido se o objetivo fosse um discurso proposicional, já que essa objeção surge a partir de um conhecimento desse tipo.

Por trás dessa objeção certamente está o movimento da fenomenologia husserliana para fugir da circularidade, a *epoché*. Antes de Heidegger, Husserl buscou fugir de tal objeção. Diante do problema da “tese geral” da atitude natural, a fenomenologia teria o papel de dar conta de explicar tal problema, na medida em que as ciências ônticas permanecem em atitude natural. Segundo Husserl, se utilizarmos as ciências ônticas para explicar tal atitude, estaríamos utilizando algo que já pressupõe tal tese, estaríamos então assumindo o *explanandum* como *explanans* (OVERGAARD, 2004, p. 38). Até aqui, Heidegger concordaria com Husserl, posto que para ambos as ciências pressupõem acriticamente que o mundo e os entes existem, e que são capazes apenas de estabelecer relações entre entes e suas propriedades. Entretanto, isso aponta também para uma diferença interessante sobre o ponto de vista metodológico: enquanto Husserl se preocupa com a circularidade e lança mão da *epoché* enquanto um recurso teórico para estabelecer um estado “a priori”, Heidegger vai no sentido contrário defendendo que seu tema de pesquisa só pode ser investigado através da circularidade (S.T. § 2 p. 47). Para Heidegger, o que seria em outras teorias filosóficas considerado um problema lógico, a circularidade, passa a ser assumido enquanto o próprio caráter manifestativo do ser.

A lógica não seria critério para o tipo de fenomenologia que Heidegger pretende desenvolver. Sua fenomenologia é antes um tratar do âmbito originário da lógica e outros critérios da investigação epistemológica. Mas, o caso é que Heidegger assume um tipo de circularidade diferente da que se normalmente aponta como erro lógico: uma circularidade hermenêutica.

Todo conhecimento pressupõe a compreensão de ser no qual o conhecimento proposicional já se movimenta. O conhecimento proposicional é um conhecimento de ente para ente, que se acomoda apenas no âmbito ôntico. A pergunta se mantém na diferença ontológica: se pergunta no ôntico, que é também pré-ontológico, para se formular uma resposta ontológica. Por isso, Heidegger defende que, partindo desse ponto, não haveria circularidade, pois são níveis ontológicos distintos.

Mas no modo como se faz a pergunta, que foi antes caracterizado, não há em geral círculo algum. O ente pode ser determinado em seu ser, não sendo preciso para isso que o conceito explícito do sentido do ser já deva estar disponível. Se assim não fosse, não poderia haver até agora nenhum conhecimento ontológico, cuja existência de fato não pode ser negada. (S. T. § 2, p. 47).

Heidegger se apoia no que acredita ser uma determinação de ser do Dasein, que uma de suas possibilidades de ser é o perguntar pelo ser; o que se mostra pelas teorias metafísicas já elaboradas ao longo da história da filosofia. Essa pré-compreensão não é um conhecimento teórico, proposicional sobre o ser, mas é por meio desse existenciário que qualquer conhecimento ontológico (tanto regional quanto fundamental) é possível. A pré-compreensão é, portanto, a condição em que o conhecimento ontológico surge e que também demarca os seus limites. Isso porque na medida em que tal investigação fenomenológica se ampara na pré-compreensão do próprio ser do Dasein, não se pode recorrer a um princípio superior que não pode ser explicitado que sirva de garantia de verdade da investigação.

Portanto, a circularidade explica a relação não explícita entre ser e ente, relação essa que se manifesta na inteligibilidade ou transparência com o qual o Dasein lida com a totalidade dos entes na cotidianidade mediana. Mas tal circularidade sempre já pressupõe a diferença ontológica, podendo essa tornar-se evidente a qualquer momento.

Tendo esclarecido esses pressupostos, passemos para a investigação do “como” hermenêutico que a filosofia de *Ser e Tempo* apresenta.

### **3.3.1 Compreensão e fenomenologia hermenêutica**

A fenomenologia hermenêutica não é apenas e principalmente a questão da interpretação (*Auslegung*), a de como atribuir um comportamento ou um sentido a um ente, mas abre-se para buscar o sentido do próprio interpretar o do que fundamenta a interpretação. Trata-se de se perguntar “qual é o sentido do que tem sentido?” (ou o sentido do que confere

sentido?). Sobretudo, aqui se funda a ideia que sendo a compreensão o fundamento da interpretação, essa sempre atua numa compreensibilidade que a constitui: na medida em que se dá a interpretação do ente, essa interpretação já tem por fundamento a compreensão de ser.

[...]o termo hermenêutica não deve ser entendido nesse contexto como doutrina da interpretação, nem como metodologia de leitura de textos tradicionais, mas como a descrição das condições em que se encontra *o homem enquanto mensageiro da duplicidade entre ser e ente* (FURTADO, 2013, p. 86).

Dasein compreende o ser e se comporta em seu ser, tornando manifesto o ser no ente. Isso já foi caracterizado nesse trabalho enquanto “deixar ser” do ente que pertence a um horizonte conjuntural aberto pelo Dasein. O sentido da hermenêutica remete ao deus Hermes, o mensageiro dos deuses que consegue compreender tais mensagens e comunicá-las aos homens. Esse mesmo papel era atribuído aos poetas (*aedos*) da Grécia Antiga, que eram inspirados pelos deuses e traziam mensagens aos mortais. No cristianismo, quem exercia o papel de intermediário eram os profetas, que manifestavam por meio de milagres a mensagem do deus cristão. No diálogo *O banquete* de Platão, temos a definição do filósofo enquanto intermediário entre os sábios e os ignorantes (PLATÃO. *O Banquete*, 204 a-b). De modo aproximativo, Dasein seria o mensageiro do ser. O ente no qual essa duplicidade entre ser e ente se manifesta. À medida em que compreende o ser, manifesta essa compreensão em comportamentos com os entes.

A hermenêutica não pode ser pensada em *Ser e Tempo* fora da fenomenologia, já que Heidegger só emprega o termo hermenêutica uma única vez na explicação do método que será empregado, no § 7. A fenomenologia, por sua vez, é explicada enquanto resultado da análise etimológica feita com as palavras *logos* e *phainomenon*. Ela é concebida como método que pretende fazer ver a partir de si mesmo o que se manifesta. Heidegger afirma que “[o] significado formal e vulgar de fenômeno justifica que se denomine fenomenologia todo mostrar o ente tal como ele se mostra em si mesmo” (S.T. §7, p. 121), e tal mostraçã das coisas em si mesmas deve se dar a maneira de uma descrição (*logos*), que torna visível numa relação o “[...] seu caráter relacional” (S.T. §7, p.119), e, portanto, pode trazer sob a forma de uma descrição a ambiguidade e a natureza da relação entre ser e ente. Para isso, há de se esclarecer o próprio ser do Dasein na medida em que é o ente no qual essa relação se dá. Por esse motivo, a primeira tarefa de Heidegger é realizar uma analítica existenciária. Assim, o filósofo pretende evidenciar as estruturas existenciais desse ente que é mensageiro dessa duplicidade.

A fenomenologia, enquanto método da ontologia, deve então buscar mostrar o ser que está encoberto e não se mostra de imediato. Portanto, tal tarefa implica em mostrar o ser como esse mesmo se mostra. O em si mesmo do ser se mostra ocultando-se nos entes, por isso sua tarefa parece paradoxal. Portanto, conclui-se que a fenomenologia visaria mostrar o ser em seu ocultamento. Mas, como vimos, o ser se oculta no que se mostra de imediato, no ente. A fenomenologia deve trazer à tona o ser que, mesmo que oculto, “[...]é ao mesmo tempo algo que pertence essencialmente ao que se mostra de pronto e no mais das vezes, ao ponto de até constituir o seu sentido e fundamento [...]” (S.T. § 7, p.121). Diante disso, Heidegger leva em consideração no seu método a seguinte questão: *o modo em que o ser se mostra através do ente apresenta inicialmente um ocultamento, mas ao mesmo tempo esse se mostra como algo que confere seu sentido*. Seu objetivo é descrever essa relação ambígua entre ser e ente: o ser só se mostra pelo ente, mas não pode ser reduzido a ente; ao mesmo tempo, o ser determina o ente conferindo a esse fundamento.

A argumentação de Heidegger é de que na cotidianidade mediana o Dasein já tem compreensão sobre a diferença entre ser e ente, sobre a “[...] distinção entre a dimensão apofântica e a dimensão hermenêutica, aquela dimensão em que enunciamos objetos e aquela dimensão em que já sempre nos movimentamos [...]” (STEIN; 2002, p. 154). Isso se refere ao caráter manifestativo dos entes que tem como pano de fundo o ser que já é sempre pressuposto e compreendido, mas quase nunca problematizado. Podemos recorrer aqui à diferença entre fenômeno e aparência em *Ser e Tempo*, ponto no qual Heidegger discute o exemplo da doença. A dor é um indício que se mostra no corpo, e ao se mostrar indica algo que em si mesmo não se mostra, a doença (S.T. §7, p. 105). Diante disso, temos uma relação entre fenômeno e aparência, que se dá pela prioridade do primeiro sob o segundo, isso porque o fenômeno fundamenta a aparência e não o contrário (HAN-PILE, 2005, p. 83). Todavia, não poderíamos acessar a doença se não fosse por meio da aparência. Na conjunção dos aspectos, esse exemplo mostra como se dá a relação entre ser e ente.

Heidegger afirma que a fenomenologia tem seu sentido como hermenêutica:

Da investigação ela mesma resultará que o sentido metódico da descrição fenomenológica é *interpretação*. O *logos* da fenomenologia do *Dasein* tem o caráter do hermenêuein, pelo qual se *anunciam* ao entendimento-do-ser inerente ao *Dasein* ele mesmo o sentido de ser próprio e as estruturas-fundamentais do seu próprio ser. (S.T. §7, p.127).

A fenomenologia é hermenêutica porque teria a função de trazer à tona o sentido do ser do Dasein, ou ainda, expor as suas estruturas fundamentais sem os pressupostos da tradição. Portanto, ela é hermenêutica na medida em que revela, por meio da interpretação dos existenciais, que o Dasein é privilegiado ontologicamente por estar em uma compreensão de ser. Na interpretação do ser do Dasein, ao investigar suas estruturas, se chega à compreensão de ser. E ao analisar a compreensão de ser, se identifica que essa é o próprio fundamento da interpretação, tanto do ser do Dasein como do modo-de-ser dos entes. Do mesmo modo que o ser só se manifesta através do ente, a compreensão só se manifesta por meio da interpretação.

Após discutirmos sobre a relação entre compreensão e interpretação, buscaremos elucidar a ideia heideggeriana de intencionalidade a partir de seus predecessores.

### **3.3.4 Interpretação: uma nova maneira de retomar a intencionalidade**

Heidegger observa que a existência para Kant é o mesmo que percepção: “Kant interpreta a existência – dizemos agora em nossa terminologia, presença à vista, porque reservamos o termo ser-aí (existência) para o ente humano – como percepção” (HEIDEGGER, 2012, p. 87). Existência, por sua vez, expressa a relação do objeto com a faculdade de conhecimento, implicando que há algo que se dirige como comportamento percipiente para algo que é percebido nesse comportamento (HEIDEGGER, 2012, p. 71). Logo, se em Kant a existência é interpretada enquanto percepção, ela faz confluir três sentidos: o perceber, aquilo que é percebido e o ter sido percebido daquilo que é percebido.

Para Heidegger, em tal concepção de existência reside um problema: ela parte de uma concepção teórica de fundo, que não é problematizada. Para explicar tal afirmação, Heidegger vai analisar a estrutura da percepção. Sua primeira afirmação é que percepção é um dirigir-se-para que se refere ao sujeito percipiente ao se dirigir para aquilo que é percebido; portanto, que a percepção é uma postura comportamental. O comportamento também tem para Kant a mesma estrutura “em relação a que”. Esse entende que os comportamentos se dão em relação a algo: o amar em relação a algo que é amado, o pensar em relação ao que é pensado. Portanto, todas as estruturas comportamentais têm a mesma estrutura de dirigir-se-para. Isso aponta para um tema caro a fenomenologia: “[...] a fenomenologia designa essa estrutura como *intencionalidade*” (HEIDEGGER, 2012, p. 89).

O problema da intencionalidade contribui para Heidegger ao discutir seus predecessores na medida em que a intencionalidade ampara o fenômeno da percepção. Kant é a posição paradigmática na modernidade. Para ele, o perceber surge enquanto *intentio* e liga-se ao percebido, o *intentum*. Tomamos, por exemplo, um livro: ao perceber o livro, esse é o objeto da percepção e eu, que vejo o livro, sou sujeito da percepção. Diria Heidegger, contudo, que a percepção cria uma ligação entre um objeto *presente à vista* e um sujeito *presente à vista*. A consequência disso é que se amparamos a intencionalidade na percepção enquanto relação teórica, então não podemos retirar nem o sujeito, nem o objeto da percepção: se retiramos qualquer um dos elos a ligação é rompida. Ou seja, “[...]o sujeito psíquico necessita da presença à vista de objeto físico para que haja uma ligação possível entre ele e um outro” (HEIDEGGER, 2012, p. 92). O que Heidegger questiona aqui é a descrição da intencionalidade enquanto uma relação perceptiva que necessita de um objeto presente à vista para haver tal relação, isto é, como se o sujeito isolado fosse isento de intencionalidade. Contra isso, Heidegger aponta que não é a presença efetiva de algum objeto que faz com que haja intencionalidade, mas a própria estrutura do Dasein é intencional.

O fato de se perder de vista a essência e o modo de ser da intencionalidade acontece porque a interpretação considera a relação intencional como algo que só se mostra respectivamente para o sujeito com base o imergir da presença à vista de um objeto. Temos aí implicada a opinião de que em si, como sujeito psíquico isolado, esse sujeito é sem intencionalidade (HEIDEGGER, 2012, p. 93).

Contra a ideia de intencionalidade como dependência, Heidegger defende que a relação intencional não surge de uma relação presente à vista entre dois entes presentes à vista. A relação intencional não se refere ao fato de os objetos tocarem o sujeito de determinada maneira, ao contrário, o sujeito é constituído por sua estrutura intencional: “Como sujeito, ele está dirigido extaticamente para[...]” (HEIDEGGER, 2012, p. 93). Heidegger dá como exemplo o caso da alucinação. Quem alucina percebe objetos mesmo que tais objetos não estejam presentes à vista. Isso porque a percepção é um modo de comportamento que se direciona ao objeto mesmo que esteja ilusoriamente presente à vista. Mesmo considerando que não somos pessoas que em geral alucinam, quem alucina tem percepção dos objetos alucinados. Temos, então, um caso de direcionamento perceptivo a objetos que não estão presentes à vista. Portanto, mesmo que o objeto não seja efetivamente real, sua estrutura intencional está voltada a uma espécie de objeto, está dirigido para algo.

A percepção permanece ambígua, e pode ser entendida enquanto a relação do sujeito presente à vista com o objeto presente à vista. A própria relação está ela mesma presente à vista, já que surgiria ou cessaria mediante a ocorrência ou não do sujeito e objeto da percepção. Heidegger chama essa tendência de *objetividade às avessas*. A percepção é constituída enquanto uma relação entre dois entes subsistentes, mas a própria relação não é compreendida enquanto modo-de-ser. Tal elaboração está destoante com a definição de intencionalidade para Heidegger.

Essa relação que designamos com o termo intencionalidade, é o caráter relacional a priori daquilo que nós denominamos comportar-se. [...] a intencionalidade é uma estrutura do sujeito que se comporta. Sob o modo de ser do sujeito que se comporta, ela é o caráter relacional dessa relação (HEIDEGGER, 2012, p. 94).

A intencionalidade seria, então, uma estrutura fundamental do sujeito acerca de seu caráter relacional, sua capacidade de estabelecer comportamentos com os entes. Outro modo de entender a intencionalidade se refere a uma interpretação errônea que Heidegger chama de *subjetivismo às avessas*. Tal tendência interpretativa foi assumida pela maior parte da filosofia ocidental não fenomenológica. Nela, os comportamentos são concebidos enquanto vivências do sujeito e qualificadas como indubitáveis. Nesse sentido, em consonância ao que vimos anteriormente, Kant retoma a orientação pelo sujeito, dominante na história da filosofia. O motivo dessa orientação é a crença de que o sujeito seria acessível de maneira imediata e pura (HEIDEGGER, 2012, p. 181).

Nesse problema reencontramos o cerne da crítica de Heidegger à metafísica tradicional:

[...] como é que esse eu, com as vivências intencionais, pode sair da esfera das vivências e assumir uma relação com o mundo presente à vista? Como é que o eu pode transcender a sua própria esfera e as vivências intencionais aí encerradas e no que consiste essa transcendência? (HEIDEGGER, 2012, p. 94)

Se a relação intencional se dá entre um sujeito e um objeto, a intencionalidade tem algo a nos dizer sobre a transcendência. Mas se as vivências intencionais são imanentes à consciência, essas só podem se relacionar a outras vivências dentro da esfera subjetiva. Isso gera o questionamento: como é possível que o sujeito possa sair de seu “eu” ensimesmado para assumir um comportamento com o mundo? Tal pergunta se justifica porque, segundo as filosofias subjetivistas, as vivências imanentes se relacionam ao que há de imanente nessa esfera. No caso da percepção, temos as sensações, representações e memórias, juntamente com

o que é pensado sobre essas na esfera subjetiva. O problema surge na medida em que questionamos: “Como é que as vivências intencionais que pertencem à esfera subjetiva se relacionam com o objeto?” (HEIDEGGER, 2012, p. 96). Tal fenômeno não é esclarecido por tais teorias.

A concepção teórica de sujeito se sobrepõe na análise do fenômeno da intencionalidade. Se as vivências perceptivas são apenas subjetivas, teríamos de concluir que estaríamos dirigidos apenas para sensações que são também subjetivas. Será que o que nos impede de atravessar uma rua com o sinal aberto são apenas imagens representacionais e sensações?

Dizer tudo isso é pura teoria; é pura teoria afirmar que eu estaria dirigido inicialmente para sensações. Segundo o seu sentido direcional, a percepção está dirigida para o próprio ente presente à vista. Ela visa esse ente precisamente como ente presente à vista e não sabe absolutamente nada sobre sensações que ela apreende (HEIDEGGER, 2012, p. 97).

O que Heidegger tem em vista é que o pré-requisito da percepção é o ente teórico como sentido direcional da percepção e não imagens representacionais. A percepção teria um caráter de “objetividade imanente”. Por exemplo, se ao ver uma sombra de uma árvore acreditarmos que se trata da figura de um homem, mesmo que o homem possa ser uma mera representação, o que faz com que chamemos o caso de ilusão é o fato de que apreendo e percebo aquilo que vejo *como* um homem. O sentido me é dado como sendo um homem e não como uma representação de um homem. Bem, isso seria um problema para as teorias que estamos discutindo, já que o critério de distinção do que seria percepção e o que seria ilusão pressupõe o ente efetivo. O modo como se entende que as vivências subjetivas se relacionam com o objetivo, com algo que estaria fora delas, foi colocado de modo errôneo. Isso porque a intencionalidade coincide com a própria transcendência. Qual seria então o critério para saber se a percepção que temos é uma ilusão ou se refere a um ente?

Em contraste com essa posição, Heidegger nos fornece uma definição positiva da intencionalidade do Dasein.

Dizer que comportamentos do ser-aí são intencionais significa dizer que o modo de ser de nosso si próprio, do ser-aí, é de acordo com sua essência de tal modo que esse ente, na medida em que ele é, já se mantém sempre a cada vez junto a algo presente à vista (HEIDEGGER, 2012, p. 98-99).

Nesse sentido, considerar o ser humano como Dasein implica ir contra a ideia de um sujeito que está encapsulado, preso na consciência, que não está junto aos entes. Tal concepção

subjetivista não corresponde ao ser do Dasein como existência. Em seus modo-de-ser, o engajamento com a multiplicidade dos entes são suas possibilidades de ser, constituem o próprio ser do Dasein. O Dasein é desde sempre “para fora” em comportamentos com a totalidade dos entes porque sua existência se realiza nesses comportamentos. Logo, pensar em uma estrutura relacional, a partir de uma formalização dessa estrutura como Kant a pensa, faz com que o caráter fenomênico do ser do Dasein e do ser dos entes se perca.

O ser-aí existe e nunca se encontra presente à vista como uma coisa. Um caráter diferenciador entre existente e presente à vista já se acha precisamente na intencionalidade. O ser-aí existe significa que entre outras coisas que ele é de tal modo que ele se comporta sendo, em relação a algo presente à vista, não como algo subjetivo. Uma janela, uma cadeira, em geral qualquer ente presente à vista no sentido mais amplo possível, nunca existem, porque eles não podem se comportar em relação ao ente presente à vista sob o modo do dirigir-se intencional para [...] (HEIDEGGER, 2012, p. 99).

Tendo em vista que Heidegger considera o dualismo sujeito e objeto enquanto pressuposto teórico, o modo como ele concebe o ser do Dasein é radicalmente oposto a uma ideia de sujeito como proposta pela tradição. Ademais, a própria ideia da intencionalidade já comporta a diferença entre ente teórico e Dasein enquanto o ente que se comporta intencionalmente. Diferente dos outros entes, o Dasein, na medida em que já descobriu o ser dos entes, os concebe “como algo” dotado de sentido.

Falar de um dentro e um fora não faz sentido ao conceber o Dasein enquanto ser-no-mundo. Na verdade, a intencionalidade permite que o Dasein assuma vários tipos de comportamento com os entes, inclusive o de se comportar em relação a si mesmo como sujeito autocontido. Os entes podem ser descobertos em seus vários modos de acesso, os modos-de-ser como modos de comportamento com os entes. Por isso, a intencionalidade não é nem subjetiva e nem objetiva. Essa diz respeito a estrutura relacional do Dasein, onde seu ser se realiza por meio dessas relações com os entes.

Não se pode decidir algo sobre a intencionalidade a partir de um conceito de sujeito, porque essa intencionalidade é a estrutura essencial, ainda que não seja a estrutura mais originária, do próprio sujeito (HEIDEGGER, 2012, p. 100).

Se há problemas na interpretação objetivista ou subjetivista da intencionalidade, tal fato deve ser abordado de uma maneira diferente daquela que foi conduzida pela filosofia

precedente. Em Kant as coisas não se relacionam com a faculdade cognitiva, mas são, de certa maneira, a própria faculdade cognitiva. Tem-se, assim, que a faculdade cognitiva seria a resposta ao problema entre o dentro e o fora da estrutura sujeito-objeto. Kant pressupõe que haja algo ao qual a percepção se refere, a ideia de que a representação se referiria a algo representado, mas como Heidegger aponta, não há em Kant uma preocupação de buscar como pode ser criada tal estrutura remissiva (HEIDEGGER, 2012, p. 102-103).<sup>44</sup> As coisas são dadas enquanto re-presentações que permanecem no escuro, já que sobre as coisas em si mesmas não podemos afirmar.

Se a percepção tem de se ajustar a coisa que ela se refere, ao percebido, como saber que tal percepção corresponde a determinado ente? Se a intencionalidade se dá pela percepção, teremos de recorrer a uma percepção anterior enquanto critério? Se explicamos uma percepção por outra percepção, parece inevitável a regressão ao infinito. Mas o maior problema para as teorias subjetivistas parece ser explicar como podemos estabelecer relações com os entes. Estabelecer como critério “como devemos intencionar um ente” não pode ser um comportamento anterior com o ente, isso porque seria necessário mostrar como foi possível um tal comportamento anterior. “Deve haver algo que torna os encontros com entes possíveis, algo que não é em si um encontro com um ente” (OVERGAARD, 2004, p. 71). Contra a posição subjetivista, Heidegger mostra que o que assegura o comportamento com os entes, sem incorrer em uma circularidade prejudicial, é a mundidade. A compreensão manifesta a nossa inteligibilidade de nossos comportamentos intencionais na medida em que somos ser-no-mundo.

A compreensão nos fornece o “como o quê” do ente, e, à vista disso, como nos comportar em um ou outro modo-de-ser com os entes. Na raiz de todos os comportamentos, dos modos-de-ser e, portanto, da intencionalidade, há a compreensibilidade que orienta e torna inteligível a multiplicidade do ente.

[...] compreender “como o quê” um determinado ente como uma macieira deve ser abordada é compreender “como o quê” esse ente é, ou seja, qual modo de ser que o ente possui. Assim Heidegger conclui: “Um ente pode ser descoberto, seja por meio da percepção ou algum outro modo de acesso, somente se o ser desse ente já foi descoberto – só se eu já compreender (OVERGAARD, 2004. p. 72 apud HEIDEGGER, 1997).

---

<sup>44</sup> No contraste com a posição kantiana, Heidegger alude aqui à totalidade de remissão que constitui a mundidade. A intencionalidade pressupõe tal estrutura e a remissão é o que possibilita a inteligibilidade dos entes.

Um comportamento em relação a uma macieira é diferente do comportamento que temos em relação a uma pessoa ou a um objeto de papelaria, ou um conceito teórico. Por meio da compreensão, temos um tipo de engajamento que é adequado para cada tipo de ente: já compreendemos o ser de cada ente, qual o modo-de-ser que seu ser demanda.

Há uma mudança radical entre Heidegger e seus antecessores que é a modificação do paradigma da autoconsciência<sup>45</sup>, para um novo paradigma: a compreensão-de-ser “Ao interpretá-lo como existenciário fundamental, mostra-se que esse fenômeno é assim concebido como *modus* fundamental do ser do Dasein” (S.T. 31, p. 407).

Para Heidegger, o modo de ser dos entes não se revela em uma relação perceptual, assim como o ente não é compreendido de início materialmente. Sendo a materialidade algo que só poderia vir à tona concebendo os entes ao modo teórico (*Vorhanden*), uma lida perceptual com entes materiais só é possível se os pressupomos como entes ao modo-de-ser da teoria.

[...] pertence a tal ponto o comportamento perceptivo que, não preciso realizá-lo de modo algum de maneira expressa, mas reside, tal como veremos, na constituição fundamental do ser-aí mesmo o fato de ele, existindo, também já compreender o modo de ser do ente presente à vista, em relação ao qual ele se comporta existindo [...] (HEIDEGGER, 2012, p. 109)

Heidegger não quer dizer que não estamos em contato de maneira perceptual com as coisas, mas que o modo-de-ser dos entes ontologicamente dado na percepção necessita que o modo-de-ser do ente já tenha sido compreendido como algo a ser percebido. Se retomarmos as nossas considerações acerca da constituição do ente até esse momento, podemos notar que a afirmação acima está em consonância com o que já foi discutido até aqui. A percepção pressupõe um direcionamento em relação à entes isolados, teóricos e materiais. Portanto, para concebermos perceptualmente o ente, primeiro ele deve ter sido compreendido: “No que concerne à sua possibilidade, o ter sido percebido funda-se na compreensão da presença à vista” (HEIDEGGER, 2012, p.109)

Quando observamos o relato de Heidegger sobre a percepção, identificamos que essa descrição do âmbito teórico e perceptivo não atribui um status de menor valor às formas derivadas de compreensão, mas sim, trata de uma reconstituição de sua possibilidade, afirmando o que a nossa percepção de entes tem uma compreensão prévia: “Não pertence à

---

<sup>45</sup> Steven Crowell, em “Subjectivity: Locating the First-Person in Being and Time”, defende que há primeiramente uma forma de “autoconsciência de terceira pessoa”, que seria *das Man*, o impessoal. Mas na passagem estamos visando a tradição em que Heidegger está em diálogo crítico Descartes, Kant e Husserl, na medida em que se trata dos desdobramentos do sujeito autocontido.

intencionalidade da percepção apenas *intention* e *intentionum*, mas para além disso, a compreensão do modo de ser daquilo para que se tende no *intentionum*” (HEIDEGGER, 2012, p. 109). Nessa afirmação, a percepção já carrega o modo-de-ser do ente que é intencionado. Ou seja, na compreensão-de-ser que funda os modos-de-ser do ente, todas as possibilidades de conceber os entes foram abertas.

Tomemos como exemplo o modo-de-ser do utensílio, o qual remete à significatividade de mundo, ou seja, o seu ser como instrumento é determinado conforme as relações remissivas do mundo que o constituem. Já no modo da teoria (*Vorhanden*), temos uma ideia de apartamento dessas relações significativas e se concebe o ente em termos de propriedades, mas tais propriedades só puderam ser pensadas a partir dessa abertura fundamental. No apartar desses entes, o motivo do ente ser colocado à frente é justamente o retorno. A percepção, então, carregaria já essa estrutura significativa – horizontal, mundana –, do ente com essa singularização pensada em termos de propriedades, e tudo isso junto vai moldar o modo como percebemos o ente. Percepção que não é nem algo interno ao sujeito e nem uma propriedade da coisa mesma. A compreensão, portanto, estaria no “entre”, no ponto de imbricação entre ser e ente – tal é a característica distintiva do *Dasein*, ou sua compreensão de ser.

Para conceber teoricamente e perceptualmente algum ente, há desde sempre uma compreensão de ser que corresponde a conceber o ente “como algo”, ou seja, algo que já tratamos como uma pré-compreensão de ser: “segundo Heidegger, para podermos “Lidar” com um ente, já se deve ter entendido o ente como algo-com-qual-lidar desta ou daquela maneira” (OVERGAARD, 2004, p. 71). Nessa passagem, Overgaard chama à atenção de que para qualquer que seja o modo de comportamento do ente, o ente deve “ser” previamente. Recorrendo à análise que já fizemos sobre o ser do ente do-interior-do-mundo, o ente individualmente já existiria de certa maneira, dado que o ser desse ente já é a própria significatividade que constitui a mundidade. A compreensão é a inteligibilidade do ente, isso porque o ser do ente do-interior-do-mundo é o próprio mundo e o *Dasein* é ser-no-mundo.

Temos aqui um problema a ser colocado na análise de Heidegger: o deixar-ser, como ele descreve, o momento de descoberta do ente individualmente, parece ser obscuro. O exemplo do martelo parece tratar da descoberta individual de um ente. Mas ao analisar o ente em seu modo temático, conseguimos identificar que o ente só é tratado claramente enquanto

individuado nessa modificação, na medida em que esse é destacado de seu contexto. O próprio Heidegger se resguarda nesse ponto:

A totalidade-da-conjunção que, por exemplo, constitui a utilizabilidade de um dado utilizável numa oficina “precede” o utilizável individual [...] Portanto, o deixar-ser os entes deve ser entendido enquanto um fenômeno holístico, na medida em que se é familiar a um contexto e esse é mobilizado em virtude de alguma tarefa, todos os entes se tornam “transparentes” (S.T, 22, p. 305).

Há uma compreensibilidade atuando na ocupação, algo que já discutimos. A compreensibilidade que se mostra nessa dinâmica tem fundamento na compreensão como um existenciário do Dasein que expressa sua prévia compreensão do seu ser. Portanto, ela inaugura a própria possibilidade de comportamentos, bem como os tipos de comportamentos ocupados, teóricos e perceptivos. Tal compreensão de ser é a possibilidade de que o ente se manifeste e, assim, do comportar-se em geral. Na relação do Dasein com o ser, um horizonte de manifestação resulta dessa relação, tal horizonte é o próprio mundo.

Nosso conhecimento de “como o quê” abordar um ente não pode derivar de qualquer tipo de encontro anterior com uma entidade do tipo, uma vez que essa abordagem nos obriga a representar a questão de como aquele encontro foi possível, e assim por diante. Deve haver algo que torna os encontros com entidades possíveis, algo que não é em si um encontro com uma entidade (OVERGAARD, 2004, p. 71).

Como Overgaard esclarece, a intenção de Heidegger é estabelecer um fundamento ontológico dos comportamentos, e isso não pode ser um comportamento ôntico de ente para ente. Portanto, o que é buscado para Heidegger é a própria raiz dos comportamentos, o fundamento ontológico do Dasein, na medida em que esse se compreende em seu ser e estabelece uma relação ôntica-ontológica com o ser. É nessa relação que se fundam todos os comportamentos.

Algo do gênero do ser se dá a nós na compreensão de ser, no compreender ser que reside à base de todo comportamento em relação ao ente. [...] Pertence a esse ente o compreender ser que possibilita pela primeiríssima vez toda postura comportamental em referência ao ente. A compreensão de ser possui ela mesma o modo de ser do ser-aí humano. (HEIDEGGER, 2012, p. 30)

Portanto, temos que a compreensão é a característica distintiva do Dasein, e o que torna possível todo comportamento com o ente. Assim, a compreensão é o que responde à questão da

intencionalidade em *Ser e Tempo*. Aqui o problema da intencionalidade se refere imediatamente aos modos-de-ser dos entes, mas a questão sobre os modos-de-ser está também intimamente relacionada à compreensão de ser e mais radicalmente à questão do sentido de ser (a temporalidade do Dasein). A discussão sobre modos-de-ser é dependente da questão sobre a compreensão de ser em Heidegger e a intencionalidade derivada desse problema.

Heidegger, em última análise deseja apontar que simplesmente que a intencionalidade é menos fundamental do que Husserl pensa. Em outras palavras, enquanto Husserl e Heidegger apontam que a intencionalidade é um título de problema ao invés de qualquer solução, Heidegger quer acrescentar que não é o problema da filosofia fundamental (OVERGAARD, 2004, p. 69).

A noção de intencionalidade, como estabelecida por Husserl, não seria para Heidegger algo primordial. Ou seja, o fato de nos comportarmos com os entes em um ou outro modo-de-ser – a intencionalidade – se funda na condição de possibilidade de *todos* os comportamentos – a compreensão de ser. O que ocorre é que, segundo os pressupostos estabelecidos por Heidegger, a intencionalidade, como Husserl propôs, tem origem na subjetividade transcendental. Em contrapartida, o que é fundamental para Heidegger é a nossa relação com o ser, a compreensão de ser como condição de possibilidade para a intencionalidade.

Defendemos aqui que a noção de *compreensão* é central para defender o lastro ontológico que Heidegger objetiva: A compreensão de ser é fundamental no argumento de que o Dasein tem ônticamente uma compreensibilidade. Na cotidianidade mediana, o Dasein se comporta em relação a si mesmo e os outros entes como ente que responde ao seu ser. Dessa relação do Dasein com seu ser, o mundo é criado enquanto um espaço de manifestação do ser dos entes (M4) que possibilita uma história ôntica do sentido (mundo como M3).

### 3.4 Transcendência e o problema do mundo

A ideia de uma compreensão do ser dos entes diz respeito a ideia de que a constituição ontológica do ente se dá em uma projeção do Dasein. Porém, a projeção dos entes se funda em um poder-ser fundamental, que é a própria abertura de sua condição ontológica. Isso aponta para um problema que não pode ser deixado de lado quando empreendemos uma discussão sobre a constituição dos entes, o problema da transcendência.

[...] como pode o sujeito cognoscente ir além de sua “esfera” interior, até uma outra “diversa e externa”; como pode o conhecer em geral ter um objeto, como

o objeto ele mesmo deve ser pensado, para que afinal o sujeito conheça sem ter de ousar um salto numa outra esfera? (S.T. §13, p.189)

Tal passagem alude ao erro da metafísica tradicional: assumem como base da filosofia o pressuposto de uma divisão entre duas esferas, mantendo um dualismo como base para construir sua filosofia. A discussão sobre a transcendência, como outras noções heideggerianas, também tem de ser desvinculada de sua determinação negativa dada pela tradição. Não se trata de um problema teológico entre criador e criatura, ou de uma problematização acerca do mundo exterior. A tradição, ao não entender o fenômeno de mundo, não consegue colocar em termos corretos a questão da transcendência. A ideia de um sujeito que ultrapassa as suas representações, a pressuposição de um objeto exterior ao qual esse se direciona, a ideia de uma propriedade e de algo “de dentro”, foram modos de resposta da tradição na tentativa de apreender mundo. De outro modo, em Husserl tenta-se reduzir o mundo às vivências imanentes à consciência na tentativa de escapar do dualismo sujeito-objeto (S.T. §13, p.189). Para Heidegger, como já discutimos, tais posições se amparam em pressupostos ontológicos não esclarecidos e duvidosos.

Em Heidegger a transcendência se dá em dois sentidos: transcendência em direção aos entes do mundo, e transcendência em relação a si mesmo, sua condição enquanto ente de ser direcionado ao ser. Isso quer dizer que o Dasein está ultrapassado em relação aos entes, e que ultrapassa a sua própria condição de ente: “O para-quê primário é em vista-de-quê. Mas o “em-vista-de” concerne sempre ao ser do Dasein, para o qual, em seu ser, está essencialmente em jogo esse ser ele mesmo” (S.T. § 18, p. 253). Dito de outro modo, a relação do Dasein com os entes imediatos em que o para-quê do ente é descoberto se ampara no “em-vista-de”, o ser possível do Dasein. Tal relação ambígua entre ser e ente mostra o fato da transcendência baseada na relação do Dasein com o seu ser. O Dasein ultrapassa o ente individualmente (para-quê) e o mundo como um todo (em-virtude-de).

Para Heidegger tudo que diz respeito à transcendência, ou tudo que tem sua condição de possibilidade nessa, pode ser denominado transcendental.

A transcendência do ser do Dasein é uma assinalada transcendência na medida em que nela residem a possibilidade e a necessidade da mais radical individualização. Toda abertura de ser como abertura do transcendens é conhecimento transcendental (S.T. §7, p. 129).

Essa é a diferença entre ontologia hermenêutica e a filosofia transcendental antecedente<sup>46</sup>. Na filosofia transcendental, as representações *a priori* se referem aos objetos da experiência, porque são essas as representações das condições de possibilidade para experienciá-los. Conhecimento transcendental é para Heidegger o mesmo que conhecimento ontológico: a filosofia que surge a partir da existência e que visa explicitar as condições que tornam possível a projeção de ser e a descoberta dos entes.

Em *Ser e Tempo* não temos em princípio a ideia de realidade efetiva e um aspecto ideal em contraposição a ela, a partir da qual é pensada a transcendência. Apenas de maneira explicativa podemos opor noções como Dasein e mundo, facticidade e existência, porque tais noções não podem ser pensadas enquanto opostas, apenas que são aspectos do mesmo fenômeno de ser-no-mundo.

Como afirma Heidegger “a esse ente não se deve aplicar dogmática e construtivamente nenhuma ideia de ser e de realidade efetiva [...]” (S.T. § 7, p. 73). E ainda: “Acima da realidade está a possibilidade” (S.T. §7, p.131). A afirmação indica a precedência da possibilidade e o caráter fundamental que ela exerce na ontologia de Heidegger em relação à ideia metafísica de realidade. Portanto, só a partir do estabelecimento das condições existenciais do Dasein e da relação dessas com a mundidade torna-se possível uma discussão como a de Husserl.

O mais original na filosofia de *Ser e Tempo* coincide com o tema que mais foi ignorado na história da filosofia: a ideia da mundidade do mundo (M4). As passagens mais próximas à nossa realidade cotidiana em *Ser e Tempo* envolvem a descrição do mundo por Heidegger. Além de constituir o ser do ente do interior do mundo (M3), o mundo (M4) é ele próprio um existenciário do Dasein. É um momento constitutivo do ser-no-mundo, portanto, um momento constitutivo da transcendência: mundo é uma instancia que possibilita a abertura: “Mundo não é ontologicamente uma determinação *do* ente que em sua essência o Dasein *não* é, mas um caráter do *Dasein* ele mesmo” (S.T. §14, p. 201). O mundo (M3-M4) responde à pergunta sobre a *mundidade* (*Weltlichkeit*) do próprio Dasein: mundo é o espaço em que o Dasein habita e é condição de possibilidade para todo comportamento do Dasein com os entes. Esse é o lugar onde as possibilidades do Dasein se “realizam”. Esse diz respeito tanto a acessibilidade do ente como a adoção de comportamentos pelo Dasein. Esse diz respeito aos nossos projetos particulares e sobre como individualmente nos mobilizamos em termos de desfastamento e afastamento uma estrutura de mundo pessoal. Mas, também à significatividade de mundo como

---

<sup>46</sup> Os interlocutores brevemente expostos, Kant e Husserl.

um todo: “A mundidade é ela mesma modificável nos respectivos todos estruturais cada vez próprios dos distintos “mundos” particulares, mas contém em si o *a priori* da mundidade em geral” (S.T. § 14, p. 201). *O mundo deixa-ser, deixa conformar-se o ente em geral. Esse deixar conformar-se é também um deixar comportar-se.* Esse é o sentido dado ao *a priori* atribuído ao mundo, espaço-de-jogo do ser. O mundo faz parte da estrutura da compreensão e, portanto, da transcendência: esse é a possibilidade da ocorrência dos utensílios e dos dos modos de comportamento: mundo é a possibilidade ôntica-ontológica da existência.

Para que o comportamento dos entes seja possível é necessário que os entes sejam como que ultrapassados: essa é a ideia de transcendência em *Ser e Tempo*. Primeiramente, em relação aos entes em geral enquanto se mantém em uma compreensão do ser da mundidade do mundo (M4) Em segundo lugar, enquanto Dasein se comporta com os entes para, nesse comportamento, responder ao ser, ser em-vista-de-si-mesmo:

Existindo ele é dejectado e, como algo dejectado, entregue ao ente que precisa para poder-ser como ele é, a saber, em-vista-de-si-mesmo. Na medida em que o Dasein se compreende factualmente, ele se compreende nessa conexão do em-vista-de-si-mesmo com um cada vez para-algo (S.T. §69, p. 989, tradução revista).

Ao se relacionar com o ente, Dasein tem a estrutura ambígua que descrevemos a falar do projeto compreensivo: por um lado, ser “lançado” em uma facticidade na qual tem de se comportar com o ente para realizar seu poder ser como existência, por outro lado, existir junto ao ente se comportando com esse. Dasein “realiza” em todos os comportamentos uma pré-compreensão de seu ser como ser-possível. A transcendência se faz por meio do existenciário da compreensão-de-ser: “[...] o ente só se torna acessível como ente se a compreensão de ser é; só se um ente do modo-de-ser do Dasein é, a compreensão-de-ser é possível como ente” (S.T. §43, p. 589, tradução revista). Portanto, temos que a compreensão expressa um poder-ser que constitui os entes de maneira fática e que manifesta um caráter transcendental que é onticamente fundado na existência, enquanto assume modos-de-ser no mundo. Diferente do que se entendeu pela tradição metafísica que transcendência é um problema porque é uma ultrapassagem fática, o mundo não é em Heidegger um problema. Todos os entes estão como que “antecipadamente ultrapassados”: o Dasein “[...] existindo é seu mundo” (S.T. §89, p. 989). A mundidade, enquanto teia de remissões ou significância, responde ao ser do Dasein como “em-virtude-de”: “De um lado, o mundo como o em-que do ser-em e , do outro, o “mundo” como ente do interior-do-mundo” (S.T. § 43, p. 565). É pela compreensão de ser que podemos entender tal

ambiguidade: a compreensibilidade do ser dos entes (para-quê) tem como base a compreensão do ser do Dasein como ser possível no qual a mundidade se ampara (em-virtude-de).

Por meio da projeção do poder-ser do Dasein, o mundo se manifesta (M3-M4). Tal poder é a abertura do espaço-de-jogo, abrindo o mundo como condição para todo comportar-se com os entes. O mundo faz parte da compreensibilidade do ser do Dasein como projeto. Se faz necessário um espaço-de-jogo, que constrói seus próprios caminhos existenciais: “*O projeto é a existenciária constituição-de-ser do espaço-de-jogo do poder-ser factual. E como dejectado, o Dasein é no modo do projetar, o Dasein é no modo-de-ser do projetar*” (S.T. §31, p. 413). Com o conceito de *projeto* (*Entwurf*), temos a relação entre existência e o mundo, que constitui o poder-ser do Dasein, o qual, como vimos, tem de se dar em um *espaço-de-jogo* (*Spielraums*). Dasein se projeta enquanto se comporta com os entes no mundo, onde realiza possibilidades a partir do espaço que conforma significativamente tais entes.

Ao se projetar como mundo, o Dasein pode realizar sua existência através de empregos, usos e formas de ocupação nas quais os entes são eles mesmos liberados para as suas possibilidades, formando assim a teia de significância a que chamamos de mundo.

#### 4 CONCLUSÃO

Heidegger busca estabelecer um princípio organizador de nossa experiência que seja estrutural e transcendental, mas que ao mesmo tempo se ampare na condição fática do ser humano. Tal princípio é a compreensão-de-ser: um existenciário do Dasein que manifesta o caráter da relação desse com o ser. Essa torna manifesta a circularidade hermenêutica da existência do Dasein e, ao mesmo tempo, opera em uma diferença ontológica. A compreensão é, então, um princípio transcendental que diz respeito às condições de possibilidade dos entes e que é estabelecido a partir das condições da própria existência do ser humano.

Como consideramos, a filosofia moderna consolidou uma metafísica em que se entende a teoria e a vida cotidiana enquanto experiências completamente diferentes e opostas, e, com isso, a filosofia passa a ter dificuldade em encontrar o “elo” que as une. O problema que Heidegger identifica é que pensar nesses dois âmbitos enquanto opostos é o grande erro.

Se guiando pelos fenômenos, portanto, pela nossa vida, pela cotidianidade mediana, damos assentimento ao relato de Heidegger sobre o mundo, porque vemos como esse e todos os entes mundanos nos aparecem dotados de sentido e “não problemáticos”: “[...] eventos, coisas, leis, experimentos, decisões e escolhas, já sempre estão mergulhados numa dimensão de compreensão que não é de caráter reflexivo, mas que, simplesmente resulta do nosso próprio modo de ser-no-mundo” (STEIN, 2006, p. 104).

Mas, ao mesmo tempo em que o mundo nos aparece enquanto dotado de sentido, uma compreensibilidade que se dá pela circularidade hermenêutica, a diferença ontológica está presente enquanto princípio estrutural de fundo que pode se tornar explícito a qualquer momento, que pode se manifestar a partir de algo “atravessado no caminho” (S.T. §16, p. 225). Na dinâmica da ocupação, o utensílio pode vir-de-encontro como não-utilizável, não-empregável e surpreendente. Esse pode “perder” sua utilizabilidade e atrapalhar a ocupação causando uma perturbação na tarefa que o Dasein estava por realizar. Com isso, o utensílio perde seu para-algo, sua pertinência a outro, sua conexão, e passa a perturbar a totalidade de remissão, tencionando suas ligações. Na dinâmica da ocupação, na qual a compreensibilidade enquanto ver-ao-redor está sempre absorvida, tais conexões não são de imediato evidentes: para que o utilizável manifeste seu ser por meio de uma ocupação “[...] é preciso que as remissões e as totalidades-remissivas, nas quais o ver-ao-redor é absorvido, permaneçam atemáticas para ele [...]” (S.T. § 16, p. 227- 229). Portanto quando há perturbação, o para-algo do utensílio “atravancado” torna visível o que o ver-ao-redor “vê”: o que ficava como “pano de fundo” da remissão.

[...] a falta de um utilizável, cujo acesso cotidiano era de tal modo algo-que-se-entendia-por-si-mesmo, que dele nem sequer nos apercebíamos, é uma ruptura das conexões-remissivas descobertas no ver-ao-redor. O ver-ao-redor tropeça, cai no vazio e só agora vê *para que* e *com que* falta era utilizável (S.T. 16, p.227).

Uma compreensão opera justamente sobre as conexões de remissão, que agora pode se tornar “visível” juntamente com o para-quê da obra, ou da oficina como local de trabalho. O todo do mundo-ambiente é visto: as ferramentas que são necessárias para o trabalho, bem como a conexão entre elas. Como podemos consertar o que “quebrou”? Quanto tempo levará tal conserto? Cancelamos com o fornecedor de matéria-prima? Como faremos a entrega? O mundo (M3 - M4) se anuncia enquanto ser do utensílio: a diferença entre o ente “quebrado” que não responde mais à ocupação, também o ser do ente, a Obra, a oficina, tudo fica em evidência. Todas essas perguntas podem ser replicadas em contextos diferentes, como por exemplo, a crise dos fundamentos nas ciências ônticas: os para-quês de tais ciências que permaneciam enquanto

pressupostos de fundo têm de ser revisitados pela filosofia como ontologia. É apenas tal filosofia que pode assumir a tarefa de discutir seus fundamentos.

A compreensão de ser do Dasein se mostra na cotidianidade mediana atuando em uma circularidade hermenêutica na qual o para-algo do utensílio indica o seu em-virtude-de e vice-versa, sem que tal diferença se torne explícita. A pré-compreensão de ser do Dasein indica que nosso modo de existir mais imediato já é pré-ontológico, indica o nosso ser como existência. Mas ela indica também que a compreensão abriga a possibilidade de que a diferença entre ser e ente possa tornar-se explícita quando o ente não corresponde ao ser.

Ao advogarmos a compreensão enquanto elemento transcendental, não afirmamos a ideia de uma filosofia transcendental aos moldes clássicos. Não por acaso no idealismo transcendental de Kant a pergunta sobre o ser humano permanece sem resposta. Seu pensamento se baseia em um aparato cognitivo que espelha a natureza, e, se o tema da filosofia é a natureza, essa não é capaz de explicitar a diferença ontológica (STEIN, 2006, 110-111). O edifício filosófico e todos os seus princípios se baseiam na identidade: o dualismo sujeito-objeto opera sobre pressupostos ônticos baseados na ideia de substância.

Partindo de uma identificação desse problema, Heidegger vai retomar a nossa experiência cotidiana e buscar *princípios transcendentais que surgem a partir das condições existenciais do Dasein*, elementos que se amparam em *ser-no-mundo enquanto nossa condição*. A partir de nossa lide mais imediata com as coisas, o filósofo descreve nossa experiência existencial primária como comportamentos com os utensílios, o modo-de-ser da ocupação. Com esse passo, temos de início uma ideia radical: que o sentido dos entes como um todo já é desde sempre dado na experiência cotidiana e que tal experiência é sustentada pela existência. Tal é o significado da compreensão: a compreensão da existência se manifesta pela compreensibilidade dos entes, e a compreensibilidade dos entes manifesta uma compreensão de ser. “A idealidade do sentido consiste justamente no caráter antecipador e projetivo da própria compreensão” (STEIN, 2006, p.106).

Longe da compreensão se amparar em um âmbito puramente ideal, o mundo é um existenciário do Dasein, nossas possibilidades são sempre possibilidades fáticas. O mundo enquanto significatividade abandona a objetificação do esquema sujeito-objeto. Se por um lado o mundo como mundidade responde ao em-virtude-de, o poder-ser do Dasein, por outro lado tal poder-ser só pode se manifestar em possibilidades fáticas. A compreensão como elemento transcendental é, assim, o nosso próprio modo de existir: ser-no-mundo.

## REFERÊNCIAS

HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, finitude e solidão*. Tradução Marco Antônio Casanova. 2ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

DESCARTES, René. *Meditações sobre a filosofia primeira*. Tradução Fausto Castilho. Campinas, SP: Cemodecon, 1999.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia*. Tradução João Gama. Lisboa: Edições 70. 1997.

CAPUTO, JOHN D. *Being and beings: The Ontological/Ontic Distinction*. 50 concepts for a critical phenomenology. Edited by Gail Weiss, Ann V Murphy, Gayle Salamon. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2020.

CASANOVA, Marco Antônio. *Nada a Caminho: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CROWELL, Steven Galt. *Subjetividade: Localizando a Primeira Pessoa em Ser e Tempo*. *Inquiry*, 44:4, 433-454, DOI:10.1080/002017401753263243, 2001.

DAHLSTROM, Daniel. *Heidegger's Transcendentalism*. *Research in Phenomenology*, 35 - Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands, 2005.

\_\_\_\_\_. Daniel. *Rethinking Difference*. In: Zaborowski, H. *Heidegger's Question of Being: Daesin, Truth, and History*. Washington: The Catholic University of America Press, 2017, p.8-25.

FIGAL, Günter, 1949. *Martin Heidegger: Fenomenologia da Liberdade*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FONSECA, Mendonça (UFRJ), F. F. *Aspectos da diferença ontológica na introdução de Ser e Tempo*. *Intuitio*, 7(1), 32-42. <https://doi.org/10.15448/1983-4012.2014.1.16370>, 2014

FURTADO, Rebeca. *Entre compreensão e interpretação*. *Ekstasis: Revista de Fenomenologia e Hermenêutica*. vol.2, n.1, 2013. p. 83 - 99.

GEMINO, Alessandro. *Considerações sobre a distinção entre atitude natural e atitude fenomenológica na fenomenologia de Husserl*. *Revista ECOS, Estudos contemporâneos da Subjetividade*. Ano 5, vol. I, 2015, p 108 -118.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução Luisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

MULHALL, Stephen. *Routledge philosophy guidebook to Heidegger and Being and time*. 2ed. New York: Routledge, 2005.

OVERGAARD, Søren. *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Dordrecht: Kluwer, 2004.

PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Notas e comentários de Donaldo Schüler. Port Alegre, RS: L&PM Pocket.

PROUST, Marcel. *No caminho de Swann*. 12ª ed. Trad. Mario Quintana. (Em Busca do Tempo Perdido, Vol. 1) São Paulo: Globo, 1990.

RIVERA, STUVEN, Jorge Eduardo, María Teresa. *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Vol. II, primeira sección. Ediciones Universidad Católica de Chile. Chile, Santiago, 2010.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e Finitude: Estrutura e movimento da interrogação Heideggeriana/ Ernildo Stein*. 2 ed. rev. Ijuí: Editora Unijuí, 2016. (Coleção Filosofia: 52).

STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.