SERGIO PINTO BOLLIGER

O MUNDO DO SER-NO-MUNDO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Zeljko Loparic.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em

27/08 / 2002

BANCA

Prof. Dr. Zeljko Loparic (orientador)

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior

Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis

Prof. Dr. André de Macedo Duarte (suplente)

AGOSTO/2002

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	UNICAMP B638
V	EX
TOMBO BC/	51655
PROC.	16-837-02
C	☐
D	☒
PREÇO	00,11,00
DATA	06-12-02
Nº CPD	

CM00176245-1

BIBID-275686

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

B638

Bolliger, Sérgio Pinto

O mundo do ser-no-mundo / Sérgio Pinto Bolliger
- Campinas, SP : [s.n.], 2002.

Orientador: Zeljko Loparic.

**Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Ontologia.
3. Transcendência (Filosofia). 4. Tempo (Filosofia). I. Loparic,
Zeljko. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

RESUMO

O objeto da dissertação é a concepção de Heidegger do mundo, no primeiro período de sua obra e, em especial, no tratado *Ser e Tempo*. É feita uma apresentação sistemática do conceito de mundo, desenvolvida a partir do pensamento de Heidegger acerca da transcendência. Inicialmente, mundo é determinado como horizonte unitário dos esquemas da temporalidade. Segue-se sua correspondente determinação como caráter do ser do Dasein e discussão do todo da significatividade como mundaneidade do mundo. Finalmente, o sentido ôntico do mundo do ser-no-mundo é examinado, enquanto expressão ôntica da mundaneidade, e discutido relativamente à determinação de mundos diversos.

ABSTRACT

The research's subject is Heidegger's conception of the world, during the first period of his works and, specially in the treatise *Being and Time*. The concept is analysed starting from Heidegger's thoughts concerning transcendence. A systematic dissertation about the concept of world is developed under this transcendental perspective. It is initially stated as unitary horizon of the temporality schemes. Then, it is determined as a Dasein's being character and discussed the whole of significance as worldliness. Finally, the "ontic" sense of the world of the being-in-the-world is analysed as "ontic" expression of the worldliness, and discussed concerning the determination of different worlds.

À Marô, Júlia e Ana

A meus pais

À Duda e ao grupo da Grajaú

AGRADECIMENTOS

Há muito que agradecer àqueles que direta e indiretamente tornaram possível esse trabalho, com seu apoio pessoal, interesse e carinho. Em especial, devo fazer menção a Vicente de Arruda Sampaio, por bons conselhos e disponibilidade em repartir seu conhecimento filosófico; ao grupo da Grajaú, pela iniciação em Heidegger, acolhida em seu meio e pelo estímulo das discussões francas e generosas; no que concerne especificamente a este trabalho, devo agradecer, sobretudo, a Martha Gambini e Duda Carvalho Araújo, por poder contar com seu apoio constante, seu conhecimento amplo e vivo da matéria, todos os conselhos amigos e a gentileza dos comentários valiosos, à leitura dos rascunhos.

ÍNDICE

LISTA DE ABREVIATURAS	3
INTRODUÇÃO..	5
0.1 - Delimitação do objeto, modo de exposição e objetivos	5
0.2 - Plano geral da dissertação	13
CAPÍTULO 1: PROBLEMATIZAÇÃO DA TRANSCENDÊNCIA E O SER-NO-MUNDO	15
1.1 - Da inadequação das noções tradicionais de transcendência	15
1.2 - Elaboração da pergunta pelo sentido de transcender em Heidegger a partir da noção de ultrapassagem	17
CAPÍTULO 2: TEMPORALIDADE E TRANSCENDÊNCIA	23
2.1 - Introdução à temporalidade como sentido do ser do Dasein	24
2.2 - O "movimento" extático da estrutura unitária da temporalidade	27
2.3 - Os êxtases da temporalidade e o ser-no-mundo transcendente	30
2.4 - Horizonte da temporalidade e esquemas horizontais	34
2.5 - Sentido, compreensão de ser e esquemas horizontais	39
2.6 - Horizonte da temporalidade e sentido do ser do Dasein	44
2.7 - Esquema futural do a-fim-de-si e liberdade	49
2.8 - Esquema preterital do ante-quê / a-quê	59
2.9 - Esquema presencial da presença / para-a-finalidade-de	65
2.10 - Consolidação final das principais determinações do Capítulo	74
CAPÍTULO 3: O DASEIN EM SEU SER, O SER DO DASEIN E A DIFERENÇA ENTRE MUNDO E ENTE	77
3.1 - O Dasein em seu ser	77
3.2 - O ser do Dasein	83
3.3 - A diferença entre mundo e ente	86
CAPÍTULO 4: TRANSCENDÊNCIA E MUNDO	93
4.1 - Quem ultrapassa, para onde ultrapassa e o que é ultrapassado	94
4.2 - Transcendência e formação de mundo	96
4.3 - A entrada no mundo	105
4.4 - O caráter transcendente do Dasein	109
CAPÍTULO 5: O MUNDO DO SER-NO-MUNDO	117
5.1 - A mundaneidade do mundo no ser do Dasein	118
5.2 - A expressão ôntico-mundana da mundaneidade	138
5.3 - A determinação de mundos do ser-no-mundo	151
CONCLUSÃO.....	173
BIBLIOGRAFIA.....	177

LISTA DE ABREVIATURAS

- GA 20** - *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*
- GA 21** - *Logik – Die Frage nach der Wahrheit*
- GA 24** - *Die Grundprobleme der Phänomenologie*
- GA 25** - *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*
- GA 26** - *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*
- GA 27** - *Einleitung in die Philosophie*
- GA 29/30** - *Die Grundbegriffe der Metaphysik – Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*
- GA 56/57** - *Zur Bestimmung der Philosophie*
- GA 63** - *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität*
- SZ** - *Sein und Zeit*
- WG** - *Vom Wesen des Grundes*

INTRODUÇÃO

0.1 - Delimitação do objeto, modo de exposição e objetivos

O objeto dessa dissertação é a concepção de Heidegger do mundo, no primeiro período de sua obra, e em especial, no tratado *Ser e Tempo* (SZ).

Chamamos o mundo assim concebido, como no título escolhido para a da dissertação, de *mundo do ser-no-mundo*. Com esse título, procuramos distinguir essa concepção, assinalando que ela é articulada, no pensamento de Heidegger, tendo em vista a elaboração fenomenológica das estruturas do existir humano e, em particular, a explicitação desse existir como *ser-no-mundo*.

Essa elaboração fenomenológica se enquadra no contexto da “crítica imanente” à fenomenologia (GA 20: §11), mediante a qual, à época, Heidegger embasava e exprimia sua filiação a essa corrente¹. Essa crítica se conduzia a partir do questionar o esquecimento, pela fenomenologia, da questão do ser (GA 20: §§ 12 e 13), confluindo na necessidade da elaboração das estruturas ontológicas do *Dasein*².— termo pelo qual passa a designar o homem — distinguido como ente que compreende ser.

¹ Cf. GA 20: Parte Preparatória, §§ 4 a 13, para uma exposição de Heidegger acerca do contexto de surgimento e desenvolvimento da fenomenologia, bem como de sua inserção crítica, embasada na definição do campo correspondente de investigação, a partir da questão do ser.

² *Dasein*: termo que, em alemão, quer dizer “existência” e que Heidegger passa a empregar para designar o ser humano, em resguardo do afastamento das concepções anteriores da constituição de ser desse ente. Preferimos manter o termo no original em alemão. Preliminarmente, indicamos que possa ser entendido como se referindo ao ser humano compreendido a partir da perspectiva de seu existir. Para uma introdução ao conceito, a um tempo concisa e abrangente, remetemos à exposição feita por Heidegger, no seu curso de verão de 1928, em GA 26: 171.

Nessa elaboração, Heidegger empreende uma investigação fenomenológica do mundo, que é apresentada, em *Ser e Tempo*³, após tomar corpo e ser ensaiada em preleções anteriores à redação da obra, conforme registros que remontam, pelo menos, a 1919⁴.

A investigação do mundo, como veremos, cumpre papel essencial no exame dos “problemas fundamentais da fenomenologia”⁵ e no projeto de seu redirecionamento crítico em torno da questão do ser.

Em sua concepção do método fenomenológico, Heidegger redefine, a partir da questão ontológica, o conceito mesmo de redução fenomenológica, que entende, justamente, como a condução do olhar investigativo, do ente para o ser do ente (GA 24: 29). Nesse conduzir, não obstante a recusa de toda dedução construtiva, Heidegger admite o caráter construtivo da própria demonstração fenomenológica. Saliencia que esse conduzir é, ele mesmo, construtor, pois visaria, no ente que se mostra, justamente o que *não* se mostra, o seu ser (SZ: § 7). Caracteriza, assim, o que chama de “construção fenomenológica” (GA 24: 30).

Em sua “crítica imanente” à fenomenologia, Heidegger se afasta, com isso, da concepção de Husserl da redução fenomenológica como condução do olhar “da atitude natural do homem vivendo no mundo das coisas e pessoas” – no dito “*mundo natural*” – para uma “consciência transcendental” (GA 24: 29). Com esse afastamento crítico, a construção fenomenológica não se assenta sobre “puras vivências da consciência pura” (GA 20: 131), apartada do “mundo das coisas e pessoas”, mas é concebida como “determinada, a cada vez, pela experiência fática do ente e pelo âmbito de possibilidades de experiência que,

³ Cf. SZ, em especial, Capítulo Terceiro da Primeira Parte e, sobretudo, o §18.

⁴ Cf., por exemplo, GA 56/57, em especial § 14, 15 e 16, bem como GA 63: § 20 e GA 20: Capítulo Terceiro e, em especial, §§ 21 a 23.

⁵ Título do curso do verão de 1927 (GA 24), que se segue à redação de *Ser e Tempo*.

a cada vez, é próprio (...) à situação histórica de uma investigação filosófica” (GA 24: 30).

Daí, que a construção fenomenológica, para Heidegger, seja admitida como sendo, ela mesma, permeada por conceitos fundamentais da filosofia, herdados da tradição e que devem, por isso, ser explicitados em uma “desconstrução” [*Abbau*] (GA 24: 31), em um procedimento que Heidegger nomeava, então, de destruição [*Destruktion*]. Esse procedimento se integrava ao método fenomenológico, constituindo o que ele chamava as três “peças fundamentais” [*Grundstücke*] do método: “redução, construção e destruição” (GA 24: 31).

Na investigação fenomenológica do mundo levada a cabo em *Ser e Tempo*, a destruição de conceitos fundamentais herdados se explicita na contraposição direta e exemplar à interpretação cartesiana do “mundo” (SZ: §§ 19 a 21). Mas ela atinge também a concepção husserliana do “mundo da experiência natural” como “conjunto total de objetos da experiência e do conhecimento empírico possível” (HUSSERL, 1985: §§ 1 e 27), alvo também – velado, dentre outros endereços explícitos – do §11 de *Ser e Tempo*, dedicado à impossibilidade de se partir de um “conceito natural de mundo” (SZ: 50).

Essa destruição conceitual do “mundo natural” se dá com a redução e construção que co-constituem a investigação fenomenológica do mundo empreendida por Heidegger. Essa, enquanto descrição das estruturas ontológicas do manifestar-se do mundo como mundo, vai se apresentar, como veremos com maior detalhe, justamente como demonstração da diferença entre mundo e a totalidade do ente⁶ – e, portanto, diferença entre o mundo e o que possa assim ser descrito como “mundo natural”.

⁶ O significado do estabelecimento dessa diferença entre o ente e o mundo para pensamento de Heidegger pode ser avaliado na observação de LOPARIC (1995: 21). de que “a não identidade entre o ente e o mundo (...) constitui a formulação inicial, ainda existencial, do conceito heideggeriano de *diferença ontológica*.”

As estruturas ontológicas correspondentes a esse mundo que não é algo como “mundo natural”, por sua vez, vão ser determinadas como sendo estruturas do próprio Dasein, do existir humano.

Isso significa dizer: à diferença de uma totalidade do ente, mundo é concebido como um caráter do ser de um ente em especial, o ente que compreende ser e se compreende como sendo em um mundo. Ente que, por isso mesmo, tem seu ser caracterizado, por Heidegger, como ser-no-mundo.

Essa concepção do mundo como *mundo do ser-no-mundo* é que constitui nosso objeto de dissertação.

Nossa tarefa se orienta, pois, por tentar conduzir-nos em uma adequada compreensão dessa concepção. Com isso, queremos dizer: procurar compreender o sentido dessa concepção de mundo de Heidegger, de modo que *mundo* possa se explicitar a nós - do modo mais aproximado possível - a partir da mesma compreensibilidade.

Para abrir esse seu sentido e, assim, trazê-lo ao âmbito de sua compreensão, entendemos que devemos procurar uma via de acesso ao conceito que o descortine sob a perspectiva que então se coloca, para Heidegger, com sua formulação.

Esboçamos já a perspectiva mais geral a partir da qual Heidegger explicita o mundo – a questão do ser – bem como onde seu olhar procura explicitá-lo: no existir humano, e a título de investigar o homem como ente que compreende ser. Adiantamos, agora, que o mundo, como pretendemos que se mostre, é concebido, nessa perspectiva, tendo em vista resolver a questão da *necessária* inserção desse ente, o Dasein, na constituição do ente enquanto ente; isto é, do homem não ser apenas um ente que compreende ser, mas do

seu existir mesmo constituir uma condição ôntica necessária para o dar-se de ser e manifestação do ente em seu ser.

Em Heidegger, à época, essa questão é colocada a título de “transcendental” e tratada no universo do que ele concebe como transcendência. Heidegger chega mesmo a afirmar que a transcendência, como questão, em *Ser e Tempo* “deve vir aos olhos sempre enquanto central, (...) por todo o caminho da investigação (...)”(GA 26: 214). Ele a expressa mesmo como problema primeiro que conduz toda a investigação naquele tratado, onde as elaborações parciais “servem à progressiva elaboração” dessa questão.⁷

A perspectiva em que o mundo, como fenômeno, é investigado por Heidegger é, portanto, a da elaboração do universo conceitual da transcendência. Sua interpretação deve servir à elaboração desse universo; mas, assim, também deve se servir desse universo como âmbito de compreensibilidade a partir do qual mundo pode ser explicitado, em sua concepção, como um caráter de ser do Dasein. Tal, entendemos, se inscreve, como construção (e destruição) conceitual, na elaboração interpretativa que “cria a correspondente conceptualidade [*Begrifflichkeit*] a partir do ente mesmo a interpretar” (SZ: 150) e que, no entender de Heidegger, deve reger a interpretação fenomenológica.

Nossa tarefa de procurar compreender a concepção de mundo de Heidegger implica, portanto, em poder explicitá-lo a partir do âmbito conceitual da transcendência, e na perspectiva de resolução do problema transcendental que indicamos. Heidegger mesmo se expressou a respeito, indicando, também,

⁷ Heidegger acrescenta: “A análise da angústia (§40), o problema de Dasein, efetividade e realidade, mesmo também a interpretação da consciência e o conceito de morte, todos servem à progressiva elaboração da transcendência, até que ela então nova e expressamente (§69) torna-se problema: ‘A temporalidade do ser-no-mundo e problema da transcendência do mundo’. A transcendência é, portanto, aqui ainda sempre justamente o primeiro problema.” (GA 26: 214)

que esse âmbito conceitual não é outro que o da compreensão do Dasein enquanto ser-no-mundo. Diz ele:

“A interpretação do que quer dizer mundo, apreendê-lo em seu traço essencial, exige que nós apresentemos o fenômeno do mundo em conexão interna com o Dasein mesmo e tenhamos em vista uma constituição fundamental do Dasein que nós denominamos, antecipadamente, de ser-no-mundo. Essa constituição fundamental é, entretanto, ao mesmo tempo, a estrutura fundamental da transcendência.” (GA 27: 315)

A tarefa a que nos propomos, portanto, se orienta no sentido de principiar por expor o arcabouço conceitual elaborado por Heidegger relativo ao ser-no-mundo como transcender, de modo que, da articulação das estruturas assim explicitadas, possa emergir a concepção de mundo por ele possibilitada.

O modo de exposição que aí se desenha é o de iniciar pela apresentação sistemática das estruturas fundamentais concernentes à transcendência para, posteriormente, passar à demonstração da pertinência, a elas, das estruturas de constituição do mundo enquanto mundo do ser-no-mundo.

Esse modo de expor tem o inconveniente grave de aparentar ser uma dedução construtiva do conceito de mundo a partir de conceitos *a priori* não demonstrados, i.e., apresentados de forma dogmática e relativos ao transcender. Enfim: tem a aparência de uma construção apriorística do conceito de mundo.

Como Heidegger mesmo se expressou, “exploração de *a priori* não é construção ‘apriorística’”, mas sim demonstração fenomenológica em que “a

investigação de *a priori* exige a correta preparação do solo fenomenal⁸, tendo, entretanto, seu momento “construtivo”, como acima comentamos. A dissipação da impressão de uma construção apriorística na exposição poderia ser conseguida com a apresentação das demonstrações fenomenológicas de base para a construção dos conceitos a serem apresentados. Não obstante, vamos nos abster de fazer essa exposição.

A razão de não pretendermos reproduzir aqui as demonstrações fenomenológicas dos conceitos não é apenas por economia na exposição. Trata-se, na verdade, de que nosso objetivo, ao tomarmos como tema a concepção de Heidegger do mundo, não é uma demonstração da correção ou não dessa concepção, da sua adequação ao solo fenomenal escolhido ou mesmo se, na preparação desse solo, ele pode dar acesso ao “mundo tal qual ele é”. O que pretendemos não é fazer uma apreciação crítica de Heidegger, tendo em vista o que seria “mundo”, mas apenas expor a construção conceitual a partir da qual mundo pode se mostrar como mundo do ser-no-mundo, inserida no contexto dos problemas que a suscitaram.

Aquilo que entendemos que devemos pretender demonstrar é – na modesta medida de nossas possibilidades – a maior adequação possível da construção conceitual aqui exposta a aquilo que Heidegger possa ter tido em vista. Guardadas as proporções, nosso “solo fenomenal” é o que se oferece à leitura de sua obra e, inclusive no que concerne a outros autores, por intermédio dela.

Tal pretensão, entretanto, mesmo que reduzida à sua mais modesta proporção, se revelou como tampouco isenta de graves problemas. O modo de exposição pretendido, da tentativa de derivação do conceito de mundo das estruturas concernentes ao ser-no-mundo enquanto transcender, pede uma

⁸ Cf. nota 1 em SZ: 50

organização sistemática das referências conceituais que não encontramos disponível.

Mesmo em *Ser e Tempo*, se Heidegger pode descrever a obra toda como confluindo para o § 69, denominado “*A temporalidade do ser-no-mundo e o problema da transcendência*”, temos, por outro lado, que sua alínea c, que trata especificamente do “*problema transcendental da transcendência para o mundo*” é extremamente concisa, concentrada em não mais do que duas páginas e meia, em um tratado de mais de quatrocentas.

Aquilo que se concentra nessa alínea corresponde, entretanto a nosso ponto de partida. Ela trata das condições de possibilidade do mundo enquanto fenômeno. Dela deveremos ter condições de, segundo um plano de exposição, percorrer *Ser e Tempo* inversamente, até as determinações do fenômeno propriamente dito e de sua manifestação enquanto tal.

Para que tenhamos condições de fazê-lo, entretanto, sentimo-nos na necessidade de recorrer ao tratamento da questão nos cursos e obras posteriores, em um período que se estende até pelo menos 1930, quatro anos após a redação de *Ser e Tempo*. Apesar do espaço de tempo relativamente curto, há, entre as referências utilizadas, diversas lacunas e revisões na terminologia utilizada, que colocam em dúvida se tratar de um desenvolvimento do conceito que preserve o sentido da utilização anterior.

Como o modo de exposição escolhido exige a articulação dessas referências, vimo-nos forçados não apenas a expô-las, mas a interpretá-las com certo grau de liberdade que, na medida do possível, serão destacadas, enquanto tais, no decorrer da exposição.

Isso posto, passemos imediatamente à apresentação do plano de exposição e a estrutura da dissertação propriamente dita.

0.2 - Plano geral da dissertação

O plano geral da dissertação procura atender o modo de exposição delineado na seção anterior desta Introdução.

Assim, sua estruturação, guiada pela questão da transcendência, procura desenhar uma aproximação progressiva do conceito de mundo, iniciando na apresentação de suas condições de possibilidade como fenômeno, passando por sua abertura como caráter de ser do Dasein e concluindo na abordagem de sua manifestação ôntica enquanto o mundo do ser-no-mundo.

Procuramos conduzir a exposição, segundo o curso acima esboçado, estruturando a dissertação em cinco capítulos, sumariamente descritos a seguir.

O Capítulo 1, de caráter ainda introdutório, busca apenas apresentar as questões principais concernentes à concepção de Heidegger da transcendência como ser-no-mundo, bem como estabelecer o campo de investigação para seu esclarecimento (a temporalidade extática) e a idéia-guia para tanto (a noção de ultrapassagem correlacionada à noção de abertura).

O Capítulo 2 aborda diretamente a temporalidade, visando, apresentar os elementos constituintes da abertura do Dasein e estabelecê-los enquanto estrutura que possibilita a compreensão de ser. Com isso, pretendemos poder descrever o “movimento” de abrir que sustenta a abertura, que será depois correlacionado ao “movimento” de ultrapassar da transcendência.

O Capítulo 3 tem, como tema inicial, a explicitação do Dasein enquanto ente cujo modo de manifestação é essa abertura, para, em seguida, apresentar o ser desse ente como cuidado [*Sorge*]. A partir da formulação da estrutura do

cuidado, é apresentado como, nela, se expressa a diferença entre ente e mundo enquanto necessária para a concepção do ser-no-mundo do Dasein como ser-aberto. A partir da explicitação dessa diferença, são introduzidas as primeiras determinações do mundo como um caráter do ser do Dasein.

O Capítulo 4 aborda diretamente a estrutura da transcendência como ser-no-mundo em seu caráter de ultrapassagem. É feita a explicitação da estrutura temporal do mundo, com a descrição da formação de mundo, da entrada-no-mundo do ente e do caráter transcendente do Dasein como ente que tem o mundo como um caráter de seu ser.

O Capítulo 5 aborda diretamente o mundo como caráter de ser do Dasein, explicitando as estruturas da mundaneidade. A partir dessas, é feita a exposição do conceito de mundo, no sentido ôntico, em sua determinação enquanto o “como” do ente-no-seu-todo. A seguir, esse sentido é discutido, no que diz respeito à determinação fática de mundos diversos.

Em uma breve Conclusão final, é retomado o projeto apresentado nesta Introdução e discutidos, em caráter geral, os resultados obtidos, referenciados ao modo de abordagem adotado.

CAPÍTULO 1: PROBLEMATIZAÇÃO DA TRANSCENDÊNCIA E O SER-NO-MUNDO

Conforme adiantamos em nosso plano de dissertação (Seção 0.2) esse capítulo guarda, ainda, um caráter introdutório. Busca apresentar as questões principais concernentes ao entendimento da concepção de Heidegger da transcendência como ser-no-mundo e indicar os caminhos através dos quais os capítulos subsequentes procuram elucidá-las.

O capítulo é subdividido em duas seções. Na primeira delas (1.1), procuramos apresentar, de forma concisa e breve, a inadequação das noções tradicionais de transcendência para a compreensão da concepção de Heidegger.

Na subsequente (seção 1.2), procuramos elaborar a pergunta pelo sentido do transcender em Heidegger, apresentando a noção de ultrapassagem como idéia-guia. Porém, é ressaltada sua insuficiência, apontando a necessidade de sua compreensão a partir da temporalidade e sua correlação com a noção de abertura.

1.1 - Da inadequação das noções tradicionais de transcendência

Para Heidegger, as formas tradicionais de tratamento da questão da transcendência, com o “predomínio secular da psicologia, lógica e epistemologia” (GA 27: 339)⁹ não podem dar conta da tarefa de esclarecê-la e,

⁹ Heidegger aborda as concepções tradicionais da transcendência em *Ser e Tempo* (SZ), de forma apenas alusiva, detendo-se um pouco mais no tratado *Da Essência do Fundamento* (WG) e cursos do período; dentre esses, em especial, o curso do verão de 1928 (GA 26). Em

muito menos de fornecer fundamento para a compreensão do fenômeno do mundo.

Em *Ser e Tempo*, ele alude à formulação tradicional da questão da transcendência, dentro da tradição da epistemologia, como “Problema da Transcendência”. Em sua relação com a determinação do conceito de mundo, expressa sinteticamente esse “problema” da seguinte maneira: “como um sujeito vai para fora, para junto de um objeto, no qual a totalidade dos objetos é identificada com a idéia de mundo” ? (SZ: 366)

Para Heidegger, entretanto, a transcendência não se explicita a partir de uma oposição a uma imanência. Não se trata de pressupor um sujeito, em sua imanência, na esfera da subjetividade, que, de alguma forma, entra em comércio e alcança um objeto transcendente, na esfera da objetividade (SZ: 366, GA 24: 424, GA 26: §11-a). Para Heidegger, transcender não é sair do sujeito para junto do objeto. Para ele, transcender é ser-no-mundo. E, para ser-no-mundo, o Dasein não precisa sair, entrar ou estabelecer comunicação entre “esferas” de ser previamente dadas.

Assim, em Heidegger, não encontramos esfera interna imanente a ser transcendida e tampouco esfera externa transcendente a ser alcançada. Ser-no-mundo não é sair de um si-sujeito e ir para um mundo-objeto. Poder-se-ia, então, talvez concluir que, em Heidegger, não haveria que falar de transcendência e que, da perspectiva transcendental, ele trataria apenas de uma certa imanência: justamente da pura imanência no mundo. E, no entanto, diz Heidegger, ser-no-mundo é transcendência, e que o Dasein mesmo é, em seu ser, “justamente, *não o imanente*” (GA 24: 425)

todas as fontes consultadas, Heidegger – embora fazendo alguma referência às concepções de transcendência ligadas à teologia medieval (GA 24: 424, GA 26: 206) – concentra seus comentários, sobre a concepção ligada à teoria do conhecimento. Esses comentários serviram de base para nossa breve exposição de sua avaliação das concepções tradicionais.

Impõe-se aqui a questão: por que, para Heidegger, ser-no-mundo é transcender e não apenas estar imanente em algo como “mundo”? Se ser-no-mundo é transcender, devemos nos perguntar, então, o que ele quer dizer com transcendência. E, orientados inclusive pela forma como ele mesmo coloca a questão, perguntar: o que é que transcende, o que é, assim, transcendido e para onde é transcendido, de forma que se esclareça, afinal, em que sentido ele fala de uma transcendência.

1.2 - Elaboração da pergunta pelo sentido de transcender em Heidegger a partir da noção de ultrapassagem

Em nossa introdução ao problema da transcendência como ser-no-mundo, vimo-nos frente à seguinte dificuldade: o ser-no-mundo, quando identificado à transcendência, põe em questão o sentido mesmo do que quer dizer “transcender”. Porém, esse sentido mesmo é que deveria, ao contrário, estar nos auxiliando na compreensão do que quer dizer, para Heidegger, “ser-no-mundo”.

Ele deveria nos auxiliar, como vimos, a retirar, da concepção de “ser-no-mundo”, o sentido de “imanência em um mundo”. Porém, para tanto, seria preciso resgatar algum sentido da palavra “transcendência”. E, para tanto, haveria que recorrer ao que “se concebe” por transcendência, não obstante a reservas quanto às concepções tradicionais.

De fato, relativamente a essas concepções, Heidegger manifesta rejeição de construções conceituais que mais obscureceriam que esclareceriam o assunto. Porém, resgata, delas, pelo menos uma que, muito embora insuficiente, considera que permite explicitar o fenômeno a partir de um acesso adequado. Trata-se da noção de *ultrapassagem*.

Dessa maneira, assim como na interpretação filosófica tradicional, a transcendência é expressa, em Heidegger, também pela idéia de uma certa “ultrapassagem”. Ele mesmo indica esse seu sentido de ultrapassagem como ponto de partida para compreensão do fenômeno:

“Uma prévia observação terminológica deve regular o uso da palavra ‘transcendência’ e preparar a determinação do fenômeno que se tem em mente com ela. Transcendência quer dizer ultrapassagem.”
(WG: 32)

Para aproximar essa compreensão do fenômeno, Heidegger faz uso de uma apreensão formal do que está contido na idéia de ultrapassagem, a partir da metáfora espacial do movimento correspondente. Tal apreensão formal do contido na metáfora é que nos permitiria, por exemplo, perguntar, como acima, “o que é que transcende, o que é, assim, transcendido e para onde é transcendido”. Elaborando essa idéia formal, Heidegger diz:

“Transcendente (que transcende) é o que perfaz a ultrapassagem (...) Formalmente, a ultrapassagem deixa-se compreender como uma ‘relação’ que se estende ‘de’ algo ‘para junto de’ algo. À ultrapassagem, pertence, então, aquilo *para-junto-do-quê* [*woraufzu*] a ultrapassagem ocorre (...). E, por fim, na ultrapassagem, é, a cada vez, *algo* ultrapassado. Estes momentos são retirados de um acontecer ‘espacial’ que a expressão de imediato traz à mente.” (WG: 32)

Tal é a primeira aproximação formal do fenômeno, a partir da noção de ultrapassagem. Sabemos, também, que esse ultrapassar não descreve, para Heidegger, um “movimento” de comércio entre sujeito e objeto, entre esferas de ser, entre imanência e transcendência. Esse movimento, por exemplo, não descreveria algo como o Dasein deixar sua esfera “imaneente” de existência e sair para um ente “transcendente”. O próprio modelo formal não o permitiria, pois, para Heidegger, “transcendente” não é *para onde* se ultrapassa, mas *quem* perfaz a ultrapassagem.

Outras indicações que podemos dar preliminarmente, confirmam que quem perfaz o “movimento” é o Dasein. Ele é que ultrapassa, sendo, portanto, o transcendente. Mas, como veremos, essas indicações, ao contrário de esclarecer de vez a questão, aprofundam ainda mais o problema do sentido da transcendência. Diz Heidegger:

“na ultrapassagem, (...) o Dasein não desembarca e cai fora de si, de modo como se ele mesmo se deixasse atrás de si, mas sim ele não apenas permanece ele mesmo como torna-se, justamente então, ele mesmo. (...) Transcendência quer dizer ser-no-mundo.” (GA 27: 307).

Diz portanto Heidegger que é só na transcendência, na ultrapassagem, que justamente o Dasein é aquilo que é, ser-no-mundo. Diz também que o Dasein, não tendo como “desembarcar” e cair fora de si, não pode ter outro ser que não o ser-no-mundo. No entanto, para estar no mundo, ultrapassa e, ultrapassando, pode estar onde já está. Ou melhor, tornar-se o que é, ficando no único lugar onde pode estar, justamente no mundo.

Isso também pode ser dito assim: para estar no mundo, o Dasein tem de transcender. Transcender é um pressuposto para estar no mundo, para permanecer onde sempre já se está, isto é, no mundo.

Estranha transcendência essa, em que o Dasein transcende não para um certo “além”, mas para o que já é e para onde já está. De certa forma, poderíamos até mesmo entender a transcendência como condição necessária, justamente, para a imanência do Dasein no “mundo”. Mas, no entanto, devemos cuidadosamente preservar que, em Heidegger, não há que falar de pura imanência no “mundo”, mas de transcendência.

Devemos, então, nos perguntar: qual o sentido disso, de “transcender para onde já se está”? Por que Heidegger fala de uma necessária transcendência para o mundo, se sempre estamos no mundo e não podemos ser de outro modo que estar no mundo?

Com isso, a questão se transfere para o sentido desse “estar no mundo”. Perguntamos: que “estar” é esse que não se determina como “mero estar”, mas que precisa de algo como uma ultrapassagem? O sentido da transcendência, em Heidegger, remete-se para o sentido desse estar mesmo, que não pode ser determinado apenas como um estar imanente no mundo.

O que se quer aqui indicar com esse estar - que se diferencia e determina em relação a outros possíveis modos de “estar” - refere-se ao modo específico de estar no mundo do Dasein. Falar de transcendência, para Heidegger, é falar desse modo de ser-no-mundo. Vale dizer que, para Heidegger, a pura imanência das coisas no mundo não pode descrever adequadamente o modo de ser do Dasein. Ele não pode ser compreendido a partir da concepção de algo dado em um “mundo” dado. E, se, para Heidegger, não há que falar de pura imanência, é justamente porque, para ele, ser-imanente-no-mundo não é o modo de ser-no-mundo.

Como compreender esse específico modo de ser do Dasein? Como compreender esse modo de ser em que, para ser-no-mundo, temos de

transcender? Qual o sentido desse ultrapassar e a partir de onde podemos compreendê-lo?

Por ora, vimos que, com os elementos já reunidos, ainda não temos como responder a essa questão.. Ou seja, que a noção formal de ultrapassagem, apenas a partir da metáfora espacial do movimento correspondente, não é capaz, por si só, de nos conduzir ao sentido de ser-no-mundo de modo transcendente.

Adiantamos, preliminarmente, que esse “movimento” de ultrapassagem deverá poder ser correlacionado ao que entendemos também poder chamar de “movimento” de *abertura* do Dasein. Para tanto, entretanto, deveremos dispor de um âmbito conceitual que possa determinar, para nós, o ultrapassar da transcendência como um “abrir”, a partir do qual possamos compreender o sentido da transcendência em Heidegger.

Já sabemos que esse âmbito conceitual da transcendência, em Heidegger não pode ser o do movimento entre “mundos” diferentes, de esferas de imanência e transcendência. Como veremos, Heidegger explicita esse horizonte a partir do conceito de temporalidade extática e o modo como ela constitui o sentido propriamente transcendental de ser-no-mundo, o sentido do ser do Dasein. Esse será o objeto do próximo capítulo.

CAPÍTULO 2: TEMPORALIDADE E TRANSCENDÊNCIA

Na Introdução deste trabalho, escolhemos tomar, como caminho para o esclarecimento do conceito de mundo, em Heidegger, o exame da transcendência enquanto ser-no-mundo. Entretanto, no Capítulo 1, verificamos que não podemos chegar a esse caminho a partir de noções tradicionais de transcendência, colocando-nos a necessidade de abri-lo a partir do exame do conceito de temporalidade extática. É o que se pretende fazer neste Capítulo 2.

De acordo com isso, nele, procuraremos expor o conceito da temporalidade visando, com isso, esclarecer o modo como essa constitui o que indicamos como “movimento” de abrir que se sustenta em uma abertura temporal. Tal “movimento”, como adiantamos, teria correspondências com o ultrapassar da transcendência, como Heidegger a concebe, orientando-nos quanto ao sentido propriamente transcendental de ser-no-mundo.

Para tanto, deveremos expor o conceito da temporalidade como sentido do ser do Dasein, bem como explicitar sua chamada estrutura “extático-horizontal”. A exposição será feita da seguinte forma:

Nas primeiras seções, será introduzido o conceito da temporalidade como tempo originário e como sentido do ser do Dasein (Seção 1.1), sendo apresentada, a partir do caráter de “movimento” extático, a estrutura geral dos êxtases (Seção 1.2), bem como a exposição das especificidades de cada um deles, referenciadas à sua articulação co-originária. (Seção 1.3).

O caráter horizontal do êxtase será objeto das seções imediatamente subseqüentes. A partir de uma caracterização formal preliminar da estrutura extático-horizontal, será apresentada sua interpretação como estrutura de sentido para a compreensão de ser (Seção 1.4). Nas duas seções que se seguem, tal

interpretação será elaborada, procurando retirar o caráter formal da estrutura e estabelecer, com isso, uma interpretação do conceito de esquema. (Seções 5 e 6).

Isso posto, será apresentado cada um dos esquemas horizontais a partir de sua interpretação como modos de temporalização correspondentes aos modos de fundar (Seções 1.7 a 1.9).

2.1 - Introdução à temporalidade como sentido do ser do Dasein

Pretendemos fazer aqui uma breve introdução ao conceito de temporalidade desenvolvido por Heidegger. Essa introdução pretende apenas expor referências gerais, de modo a permitir uma melhor aproximação do conceito da transcendência como o modo de ser-no-mundo do Dasein.

A temporalidade extática – como Heidegger a chama – diz respeito ao tempo do existir humano. Entretanto, seu conceito exige que pensemos esse tempo de uma maneira diversa de como habitualmente o fazemos. Requer que o pensemos como fenômeno originário.

Na verdade, pensar o tempo, em geral, como fenômeno originário, não é algo inusual. O não habitual, aqui, seria pensar o tempo *do* existir humano enquanto tal fenômeno.

O ser humano é, normalmente, tomado como ser temporal, na medida em que é “algo” que existe “em um tempo”, tempo esse considerado dado com anterioridade e independente de seu existir. O conceito que Heidegger introduz, entretanto, exige que pensemos a temporalidade não como “qualidade temporal” de algo ou de alguém já dados em um tempo pré-dado; não a partir do ser de “algo temporal” que, pelo modo de ser o que é – e em virtude de ser “no tempo” – possua essa qualidade de “ser temporal”.

Devemos, portanto, pensar a temporalidade com anterioridade, ao dar-se do Dasein como ser “que é no tempo”. Pensá-la originariamente exige, inclusive, que a tomemos como fenômeno que não é derivado de um “tempo em que existimos”: pelo contrário, nosso próprio existir – o de cada um de nós – e o tempo de existência que “temos” é que só poderiam se tornar manifestos, para nós, a partir do fenômeno originário da temporalidade. Isso, porque a temporalidade seria justamente o que possibilita o tempo mundano – o tempo do dia a dia – ou mesmo o tempo “em geral”, ao fundar, como veremos, o ser-no-mundo como transcendência.

Como pensar, entretanto, esse tempo originário que fundaria inclusive o tempo mundano de cada um de nós? Que seria ele?

Ao perguntarmos isso – que *seria* ele – devemos ainda resguardar-nos da tendência a pensar todo fenômeno a partir da idéia de “algo” que “é”.

Para pensar a temporalidade, não basta apenas concebê-la como um “tempo originário específico” do Dasein, tempo que “seria”, por oposição à idéia de um tempo “genérico”, que “fosse” independente do existir humano. Não bastaria, por exemplo, tê-la como uma dimensão temporal própria, dada a cada um de nós, e que nos precedesse para ser “preenchida” com o existir de cada um.

Para corresponder ao que Heidegger quer apontar, é-nos vedado pensar a temporalidade à imagem de algum “tempo” – mesmo que especificamente humano – como *sendo*. Deve-se evitar, aqui, toda caracterização ôntica do fenômeno. A temporalidade não é ente algum, nada que *seja*. É preciso tomá-la como fenômeno anterior ao existir humano – mas “anterior” no sentido de nele já dado *a priori* – e, com isso, também “anterior” a todo dar-se de entes que possam ser descobertos nesse existir.

Em suma: a compreensão da temporalidade, a partir de sua originareidade, exige concebê-la de tal forma que, não só nada “dado” lhe “seja” anterior, como também que, dela mesma, tampouco se possa propriamente dizer que *seja* - ou que seja dada como algo que é.

É por isso que Heidegger, para se referir ao “dar-se” da temporalidade, reserva o termo “temporalizar” [*zeitigen*]. Diz ele: “a temporalidade não ‘é’ , absolutamente, ente algum. Ela não é, mas sim se temporaliza [*sich zeitigt*]” (SZ: 328)¹⁰.

Porém, ao dizer “a temporalidade não é”, está implícito dizer também: em vez da temporalidade, aquele que é ente - que, no caso, é – é o Dasein, somos nós mesmos, cada um de nós.

A temporalidade não é ente, mas sim o que permite que sejamos dados como ente que somos, em conformidade a nosso modo de ser. Assim, diz Heidegger, ela não é um ente – nem o ser de um ente – mas sim aquilo que, temporalizando, nos possibilita como *acessíveis* em nosso ser.

Acrescente-se que, para Heidegger, aquilo que possibilita o acesso ao ente, em seu ser é o *sentido do ser* desse ente.. Diz ele: “quando nós dizemos: ente ‘tem sentido’, então isso significa que ele é tornado acessível *em seu ser*” (SZ: 324).

Nós, enquanto Dasein, somos acessíveis, a nós mesmos, em nosso ser. Com a temporalidade, Heidegger quer se referir a aquilo que permite que tenhamos acesso a nós mesmos enquanto ente sendo o que é no mundo, em

¹⁰ Sobre a inevitabilidade do emprego do verbo “ser” em expressões relativas à temporalidade, diz: “Por que todavia não se pode deixar de dizer >temporalidade ‘é’ – o sentido do cuidado<, >temporalidade ‘é’ – determinada assim e assim<, isso só pode ser tornado compreendido a partir da esclarecida idéia do ser e do ‘é’ em geral.” (SZ: 328)

meio ao todo do ente. Nosso ser, como ser-no-mundo, torna-se acessível para nós, i.e., tem sentido, a partir da temporalidade.

Mas ser-no-mundo, para Heidegger, lembramos, quer dizer transcender. E, assim, esse ser, como transcender, tem também seu sentido a partir da temporalidade. Explicitar a transcendência como Heidegger a entende, portanto, equivale a explicitar nosso ser-no-mundo, tal qual temos acesso a ele, isto é, a partir da temporalidade. O *sentido* do transcender deve poder se mostrar como sendo a própria temporalidade.

Assim, passemos imediatamente à exposição do conceito de temporalidade propriamente dito.

2.2 - O “movimento” extático da estrutura unitária da temporalidade

Pretendemos, nessa seção, passar à exposição do conceito de temporalidade, introduzindo os elementos básicos de sua estrutura. A idéia de estrutura não deve, entretanto, ser aqui associada a nenhuma rigidez, nada de imóvel. Ao invés de estrutura da temporalidade, talvez nos referíssemos melhor a ela chamando-a de estrutura do temporalizar.

Podemos dizer que se pode descrever essa estrutura como constituída de “movimentos” de temporalização, que Heidegger qualifica como tendo caráter “extático”. Para introduzir a que isso se refere, faremos uma citação em que Heidegger, procura explicitar, de maneira concisa, esse caráter. Essa citação nos permitirá fazer, também, uma breve correlação preliminar com o que já reunimos a respeito da idéia de transcendência. Trata-se da seguinte frase:

“Temporalidade é o ‘fora-de-si’ originário em e para si mesmo” (SZ: 329).

Temos, com isso, uma metáfora espacial que encerra um movimento peculiar: indica algo como um deslocamento relativo a si que, curiosamente, é em si e para si. Esse deslocamento *em-si-mesmo* e *para-si-mesmo*, entendemos, descreveria a ultrapassagem, o “fora-de-si”, entre aspas, da transcendência em Heidegger; descreveria o “movimento” dessa estranha transcendência em que, conforme apontamos, não se transcende para outro algo que é “além”, mas para o que já se é e onde já se está.

Em correspondência ao “movimento” do “fora-de-si”, Heidegger adjetiva a temporalidade como *temporalidade extática* (SZ: 328). Para assim caracterizá-la, Heidegger aponta ainda que, à temporalidade extática, pertencem, co-originariamente, o que denomina os êxtases [*Ekstasen*] da temporalidade: futuro [*Zukunft*], preteridade [*Gewesenheit*] e presente [*Gegenwart*] (SZ: 328). É a partir dessa estrutura extática da temporalidade que pretendemos compreender o sentido da ultrapassagem em si para si.

Entretanto, as idéias que usualmente fazemos de futuro, pretérito e presente, e do movimento que possam engendrar, pouco ajudam na compreensão do que Heidegger quer dizer com os êxtases da temporalidade. Para pensar o movimento extático que Heidegger quer fazer ver, de nada ajuda a referência, por exemplo, à idéia de uma sucessão de algo temporal que percorra uma ordem dada a partir do futuro, que se torne presente e termine por se integrar ao passado.

O “movimento” extático não é nada que se dê “no tempo”. A temporalidade trata da estrutura originária que guarda anterioridade em relação aos fenômenos a que a idéia de “algo no tempo” faz referência. Ela é, justamente, a estrutura que pode permitir o acesso ao ser de algo como estando em situação “temporal-mundana” de coisa do passado, presente ou futura, nas acepções usuais. Futuro, preteridade e presente, para Heidegger não se ordenam em sucessão “temporal-

mundana”, mas, antes de mais nada, em seu movimento extático, se dão de modo *co-originário*.

Co-originários, os êxtases se co-pertencem em um fenômeno unitário. O futuro da temporalidade extática não instaura “algo” que, para ser “futuro”, deve deixar de sê-lo para se tornar presente e depois preteridade. O futuro só se dá *com* o presente e *com* a preteridade, co-originariamente, possibilitando nosso ser-aberto ao ser do que é.

Com isso, cada um dos êxtases diz respeito a um aspecto desse fenômeno unitário. Ao distinguir cada um deles, futuro, preteridade e presente, Heidegger quer fazer referência a um aspecto do tal fenômeno unitário que possibilita nosso acesso ao próprio ser-no-mundo.

A idéia de “movimento” extático para fora de si, em que se expressa a temporalidade, assim, compreende também essa co-originária autodiferenciação dela mesma nas direções divergentes dos êxtases, em um autolançamento conjunto “para fora” e divergindo, onde se conforma, como já apontamos, algo com uma abertura.

Adiantamos, entretanto, que o que se dá “aí” não é, primariamente, um ente no futuro, passado ou presente. O que se dá, é nosso ser remetido co-originariamente a uma estrutura temporária unitária, para que possamos ser entes como somos: abertos ao ser de nós mesmos e dos demais entes, em meio ao ente no seu todo.

Ressalvamos, porém, que a determinação desse ser-aberto requer a explicitação não só do “movimento” do abrir-se em seu sentido extático, como também do sustentar-se enquanto abertura que se conserva em-si e para-si. Como veremos, tal sustentar-se é também possibilitado na mesma estrutura dos êxtases, mas que exige, por isso, maior detalhamento. Esse, entretanto, não será

feito imediatamente, por conveniência de exposição. Inicialmente, apresentaremos a descrição dos êxtases apenas a partir das determinações do movimento extático do autolançar-se “fora-de-si”.

Isso posto, e resguardada a unidade dos êxtases, passemos a uma breve exposição a respeito de cada um, enquanto fenômeno que possibilita o acesso ao nosso ser-no-mundo transcendente.

2.3 - Os êxtases da temporalidade e o ser-no-mundo transcendente

Faremos, agora, uma apresentação de cada um dos êxtases da temporalidade. Procuraremos, à medida em que destacamos sua especificidade, mostrar também sua necessária articulação como movimento unitário.

Sendo o fenômeno mais originário – e, na verdade, possibilitador de fenômenos enquanto fenômenos – não pudemos nos eximir, como modo de exposição, de apresentá-lo a partir do possibilitado, onde se anuncia o possibilitador¹¹.

Na apresentação do possibilitado de referência, que são determinações do ser-aberto do Dasein, estarão implícitas estruturas do abrir-se e sustentar-se na abertura que não estarão totalmente detalhadas ainda e que, conforme dissemos, abordaremos posteriormente, por conveniência de exposição.

Por ora, nos limitamos a introduzir as especificidades de cada êxtase, a partir de sua autodiferenciação enquanto autolançamentos divergentes do “fora-de-si”. Isso posto, passemos à exposição, que começará pelo êxtase do futuro.

¹¹Baseamo-nos, para isso, na exposição que Heidegger faz da temporalidade no § 65 de Ser e Tempo. Não temos qualquer intenção, entretanto, de reproduzi-la enquanto demonstração

Heidegger, falando da temporalidade, ao dizer “futuro”, tem em vista uma determinação do modo em que nosso ser-no-mundo nos é acessível. Diz “futuro”, procurando explicitar aquilo que possibilita que o Dasein, existindo, seja a si acessível, no seguinte “aspecto”: *relativamente às suas possibilidades de ser*.

“Ser relativamente a suas possibilidades de ser” faz parte do modo de ser daquele que é-no-mundo, i.e., transcende. Isso vale dizer que é uma determinação desse nosso modo de ser, da transcendência, que sejamos – essencial e constantemente - relativamente a nossas possibilidades de ser; e, portanto, a um certo fenômeno de futuro que o possibilita.

A esse futuro, relativo ao acesso a nosso poder-ser, corresponde um certo “movimento” de vir ao encontro de si em suas possibilidades, conforme diz Heidegger:

“Tal coisa (ser relativamente ao poder-ser) é apenas assim possível uma vez que o Dasein em geral, em sua mais própria possibilidade, *pode* vir ao encontro de si e sustenta a possibilidade nesse deixar-se-*vir-ao-encontro-de-si* enquanto possibilidade (...). O deixar-*vir-ao-encontro* de si (..) é o fenômeno originário do futuro.” (SZ: 325)

O fenômeno “ao encontro de...(si)”, que sugere um certo “movimento”, evidencia o caráter extático do futuro (SZ: 328). Como vimos, Heidegger não fala aqui de um movimento em direção a um “futuro” dado ou incerto em que *não* estou¹². Enquanto possibilidade, não “serei”, mas justamente já sou o que poderei ser. O futuro de que falamos diz respeito, assim, àquilo que possibilita o ser que

fenomenológica, que exigiria muitos outros elementos e, a começar, a estrutura do cuidado e o modo da antecipação precursora do ser-para-a-morte, como via de acesso.

¹² “‘Futuro’ não quer dizer, aqui, um agora que *ainda não* se tornou ‘real-efetivo’, mas que, um belo dia, se tomará; mas sim a vinda em que o Dasein vem ao encontro de si em seu mais próprio poder-ser.” (SZ: 325)

sempre já sou, sendo relativamente a minhas possibilidades. O movimento extático para o futuro me traz onde já estou.

Aquilo que sempre já sou, entretanto, fala também de um certo passado, de uma *preteridade*. Porque, a cada vez sendo relativamente a minhas possibilidades, sempre nelas me descubro já tendo sido lançado nesse ser. “Ser relativamente a minhas possibilidades” no sentido de “vir ao encontro de mim” é, também, sempre um *retornar sobre* o que já fui “sido” como sendo o que sou. (SZ: 326).

Heidegger, ao dizer “preteridade”, não fala de algum “agora” que já foi e não mais é real e efetivamente. Ele se refere àquilo que possibilita que o Dasein, existindo *faticamente*, seja já tendo sido lançado nesse ser. E esse “encontrar-se” já sendo no mundo faz igualmente parte do modo de ser daquele que é-no-mundo, i.e., transcende. Faz parte da transcendência, para Heidegger, que nos encontremos já tendo sido e, portanto, pressupõe o fenômeno da preteridade que a possibilita.

O fenômeno “retornar sobre...” também sugere um certo “movimento”, que evidencia, por sua vez, o caráter extático da preteridade (SZ: 328). Entretanto, esse “movimento” extático não se dá isoladamente em relação ao outro “movimento”, já caracterizado como êxtase do futuro.

Tal coisa já está implícita no anteriormente dito, e pode ser explicitada da seguinte maneira: só posso retornar sobre... o como já me encontro *com* o movimento futural de ir ao encontro das possibilidades que, assim “sido”, já sou. “A preteridade, de certa maneira, surge do futuro” (SZ: 326); porém, só posso futuralmente ir ao encontro de mim enquanto as possibilidades em que já sou e assim tendo “sido”. Futuro e preteridade são, dessa maneira, co-originários na abertura do ser que somos.

Sendo relativamente a suas possibilidades de ser (êxtase do futuro) e àquilo que já se é (êxtase da preteridade), o Dasein ocupa-se dos entes que vêm ao seu encontro. Esse encontro com os entes requer um estar-junto. Para além de toda fortuita “coincidência no tempo e no espaço” a que estamos habituados a falar, é um pressuposto, a todo ser-junto aos entes, a possibilidade do encontro enquanto tal, a que Heidegger se refere como *presença*. Para que o encontro com os entes ocorra, para que seja possível, é preciso algo como *presentificação*. O presente de que fala Heidegger é aquele da possibilitação do encontro, do poder estar *junto* aos entes, em sua presença.

Esse estar junto aos entes, portanto, também faz parte do modo de ser daquele que é-no-mundo, i.e., transcende. Faz parte da transcendência, para Heidegger, que entes possam vir ao nosso encontro e estejamos junto a eles, pressupondo o fenômeno da presença possibilitado pela temporalidade do presente.

O fenômeno “permitir o encontro de...”, com o movimento de “junto a...”, é que evidencia o caráter extático do presente (SZ: 328). De forma análoga aos “movimentos” antes caracterizados, esse “movimento” extático de presentificação não se dá isoladamente em relação aos demais: só posso permitir o encontro com os entes e estar junto a eles *com* o movimento futural de ir ao encontro das minhas possibilidades e *com* o “movimento” de retornar sobre como já me encontro nessa possibilidade de estar junto aos entes. O presente, de certa maneira, surge da preteridade que se abre com o futuro. Porém, é só junto aos entes que posso futuralmente ir ao encontro de mim enquanto as possibilidades em que já fui “sido”. Presente, futuro e preteridade são co-originários na abertura do ser que somos.

Futuro, preteridade e presente, com os caracteres fenomenais do “ao encontro de si”, do “retornar sobre...”, do “deixar vir ao encontro de...”, nos “movimentos”, de “ao-encontro-de...”, “sobre...”, “junto...”, explicitam a

temporalidade como o “fora-de-si” originário (SZ: 329). Esse caráter permite-se agora ser expresso na concepção da temporalidade como a “unidade originária do ser-fora-de-si que-vai-ao-encontro-de-si, que-retorna-a-si, presentificador” (GA 24: 329).

Isso posto, passemos ao detalhamento da estrutura dos êxtases, a que inicialmente nos referimos.

2.4 - Horizonte da temporalidade e esquemas horizontais

Segundo Heidegger, “O caráter extático do tempo possibilita o específico caráter-de-ultrapassagem do Dasein, a transcendência ” (GA 24: 428). Com a explicitação da estrutura dos êxtases, pretendemos compreender justamente esse “específico caráter-de-ultrapassagem”, contido na descrição da temporalidade como “o ‘fora-de-si’ originário em si e para si”.

Fizemos, na seção anterior, uma apresentação geral da estrutura extática da temporalidade, em seu “movimento” originário de abrir que a caracteriza como “fora-de-si”. E, com isso, entendemos poder nos colocar, agora, no caminho de compreender o sentido da ultrapassagem *em si e para si*.

Isso equivale a dizer que as estruturas já explicitadas dos êxtases constituem um primeiro passo nesse sentido, mas que ainda não são suficientes para caracterizar o ser-no-mundo enquanto transcender. Conforme veremos, Heidegger vai dizer que, para a determinação da estrutura da temporalidade, não basta uma descrição dos êxtases que se limite a caracterizar cada um como mero sair-de-si para... “Eles não são simples saíres-de-si [*Entrückungen*] para...”, diz (SZ: 365). Assim, além das estruturas já explicitadas e relativas ao “fora-de-si” enquanto sair-de-si dos êxtases, ele apresenta também outras, que conferem maior determinação aos caracteres “em si” e “para-si”. Trata-se do que ele

denomina de *horizontes dos êxtases*, aos quais se refere também, em sua unidade, como *horizonte da temporalidade*. Nesse sentido, diz ele:

“os êxtases da temporalidade (futuro, preteridade e presente) não são simples saíres-de-si para... [*Entrückungen zu...*], não são como que saíres-de-si para dentro do nada, mas eles têm, enquanto sair-de-si para... (...) um *horizonte e pertencente ao êxtase mesmo*. (GA 24: 428)”

Heidegger aponta mesmo que, com a explicitação do horizonte dos êxtases, “chegamos à determinação mais central do mundo e da temporalidade (GA 24: 428). E que “*a condição de possibilidade do mundo reside em que a temporalidade, enquanto unidade extática, tem algo assim como um horizonte*” (SZ: 365). Assim, cabe nos estendermos sobre essa caracterização conceitual central, procurando nos aproximar, com a maior clareza que pudermos, do fenômeno que Heidegger quer mostrar.

Principiemos por nos perguntar o que Heidegger quer dizer quando fala de um “horizonte” da temporalidade. Ele mesmo coloca a questão nos seguintes termos:

“O que se tem em mente com o *caráter de horizonte* dos êxtases? Horizonte – com isso, entendemos o âmbito [*Umkreis*] do campo de visão [*Blickfeld*]. Mas horizonte, de *horízein*¹³, não está referido de forma alguma a ver e contemplar, mas quer dizer, simplesmente, em si, o intradelimitante [*Eingrenzende*], o abarcante [*Umschließende*], o circum-fechamento [*Umchluß*].” (GA 26: 269)

O horizonte, portanto, assinala, por assim dizer, uma delimitação para o sair-de-si originário da temporalidade. Comenta Heidegger: “poder-se-ia pensar que o inverso seria o caso – sair-de-si é justamente o salto sobre toda barreira-

¹³*horízo*: limitar, separar, dividir, determinar.

limite [*Schranke*].” (GA 26: 269). A idéia de barreira, entretanto, ainda está presa a uma concepção do horizonte como não pertencente ao êxtase e, portanto, em contraposição à originareidade dessa.

Com o caráter horizontal dos êxtases, Heidegger quer dizer, antes de mais nada, que “cada êxtase abarca a si mesmo e, na verdade, justamente enquanto *ékstasis*¹⁴ⁿ (GA 26: 269).

Heidegger frisa: “enquanto *ékstasis*”, do mesmo modo como sublinhava, na citação mais acima, que o horizonte é pertencente ao êxtase mesmo. Com isso, quer afastar que se considere tal delimitação em contraposição ao caráter originário do sair-de-si da temporalidade. O horizonte não deve ser considerado como algo que “é” e que se coloca ante os êxtases. Indica que, assim como os êxtases – e, na verdade, *com* eles – o horizonte não “é”, mas se temporaliza originariamente:

“O horizonte temporaliza-se em e com os êxtases, ele é seu *externa* (construído por analogia, algo como *sýstema* relativamente a *sýstasis* ou *sýnthema* relativamente a *sýnthesis*)¹⁵ⁿ. (GA 26: 269)

Estabelecido o caráter originário do horizonte, enquanto “externa” do êxtase – e, enquanto tal, a ele pertencente – passemos ao que se caracteriza em seu encerramento delimitador.

Circum-fechando o movimento dos êxtases, o horizonte constitui para eles, por assim dizer, um termo, no sentido de um certo limite. Aquilo que aí se encerra, entretanto, não tem o caráter de fechado. Pelo contrário, como veremos, é nesse encerramento pelo horizonte que a temporalidade consuma seu caráter

¹⁴ *ékstasis*: êxtase, arrebatamento, pasmo

¹⁵ *sýstema*: conjunto, total; *sýstasis*: agrupamento, reunião; *sýnthema*: coisa combinada; *sýnthesis*: composição, combinação

possibilitador de abertura; nesse caráter da temporalidade, o seu horizonte ganha o sentido de “contorno possibilitador” de abertura. A respeito disso, diz Heidegger:

“Cada sair-de-si é aberto [*offen*] em si mesmo. Ao êxtase pertence uma abertura [*Offenheit*] peculiar que é dada com o fora-de-si. Aquilo, para-dentro-do-que [*wohinein*] cada êxtase é aberto de determinado modo, nós denominamos de *horizonte do êxtase*. O horizonte é a amplidão aberta, para dentro da qual o sair-de-si enquanto tal é fora de si. O sair-de-si abre e sustenta esse horizonte aberto.” (GA 24: 378)

Formalmente, a estrutura de um êxtase, assim, tem o que chamaríamos de seu “desenho” definido: abarca a si mesmo enquanto aberto, arremessando-se – com o próprio horizonte que o contém – sobre esse mesmo horizonte. Com isso, caracteriza-se formalmente o *fora-de-si* como o arremetido *para si*, sobre o próprio horizonte, aberto *em si*, no contorno delimitado desse seu horizonte próprio.

Como conteúdo dessa caracterização, ainda bastante formal, temos, por ora, apenas que o êxtase encerra uma *abertura*. Na descrição formal, a unidade de êxtase e “extema” constitui-se como abrir que abre e sustenta o aberto, unidade entre abrir e aberto. Trata-se de abrir que dá, a si mesmo, abertura.

Sendo originária, tal abertura se configura a partir da temporalidade mesma e, na verdade, a partir do abrir. O caráter de movimento dos êxtases, que antes apontamos como tendo um caráter de abrir, ganha também um certo caráter “construtor” da abertura. O movimento se constitui em abertura que é formada pelo próprio abrir. Apresenta-se como unidade de abrir temporal com a abertura temporal configurada no abrir que abre e se sustenta aberto.

Se entendemos “abertura” como “acesso a...”, temos ainda o que se segue: o *horizonte*, sendo abertura, é uma “*configuração*” temporal de acesso a....

Heidegger se refere a essa configuração como “esquema”, chamando os horizontes temporais de *esquemas horizontais da temporalidade*.

Em uma imagem algo perigosa – porque ôntica - e feitas todas as ressalvas, podemos dizer que, “em nosso desenho geral”, o tempo originário fica caracterizado como “matéria” originária que, no sair-de-si, é conformada em esquemas que “configuram” o “como” se dá o “acesso a...”, a abertura.

Dissemos “esquemas”, no plural, porque Heidegger atribui o esquema ao êxtase: a cada êxtase, como seu horizonte, corresponde um esquema. Dessa maneira, cada êxtase – assim genérica e formalmente delineado segundo o desenho do fora-de-si-em-si-para-si e com o conteúdo genérico de unidade de abrir e abertura – ganha ainda maior determinação a partir de si mesmo, a partir de seus específicos conteúdos temporais de futuro, preteridade ou presente. Diz Heidegger:

“Nós denominamos esse *para-onde do êxtase* como horizonte ou, mais precisamente, *o esquema horizontal do êxtase*. Cada êxtase tem em si um esquema completamente determinado, que, ele mesmo, se modifica com o modo como a temporalidade se temporaliza, i.e., como os êxtases se modificam.” (GA 24: 429)

Mas indica também que corresponde, à unidade dos êxtases, a cada vez, uma unidade dos esquemas:

“Assim como os êxtases, em si, constituem a unidade de temporalidade, corresponde, à unidade extática da temporalidade, a cada vez, uma tal [unidade] de seus esquemas horizontais” (GA 24: 429).

Em correspondência aos êxtases, Heidegger vai explicitar e distinguir, assim, esquemas horizontais do futuro, da preteridade e do presente. Como

veremos, ao abrir no “movimento extático” futural de “ir ao encontro de (si)” corresponderá a abertura segundo o esquema horizontal do “a-fim-de-si” [*Umwillen seiner*]; ao abrir preterital do “retornar sobre” corresponderá a abertura segundo o esquema de abertura do “ante-quê” [*Wovor*] (do ter-sido-lançado) ou “a quê” [*Woran*] (ser-abandonado-a); ao abrir presencial corresponderá o esquema horizontal da “presença” [*Presenz*] ou do “para-a-finalidade-de” [*Um-zu*] (SZ: 365, GA 24: §31-a).

Para a exposição dos diferentes esquemas horizontais explicitados por Heidegger e de sua unidade, entretanto, entendemos ser conveniente reduzirmos ainda mais o grau de formalização em que estamos tratando o assunto.

Para fazê-lo, procuraremos retomar o conteúdo já indicado da temporalidade enquanto *sentido* do ser do Dasein. Nessa retomada, o horizonte deve ser caracterizado enquanto configuração temporal de acesso do Dasein a si mesmo em seu ser. O desenho formal delineado da unidade êxtase-“extema” – com o conteúdo de unidade entre abrir e abertura – deve poder ser retomado como estrutura que constitui o sentido do ser do Dasein como ser-no-mundo, i.e., transcendência.

2.5 - Sentido, compreensão de ser e esquemas horizontais

Conforme acima indicado, colocamo-nos, como tarefa, reduzir o grau de formalização do tratamento da temporalidade, recuperando o seu conteúdo de *sentido* do ser do Dasein. Com isso, o autolançamento co-originário dos êxtases para o horizonte da temporalidade deve ser retomado como estrutura que constitui o sentido do ser do Dasein como ser-no-mundo.

Para cumprir essa tarefa, iniciaremos por abordar, com maior explicitação, o que Heidegger concebe como sendo “sentido”, em sua relação como o ente e o ser, para posteriormente abordar a temporalidade como sentido do ser do Dasein.

Para tanto, inicialmente, devemos levar em conta que, conforme ele mesmo diz, quando um *ente* “tem” sentido *em seu ser*, aquilo que propriamente “tem” sentido, é o *ser* do ente. É o que ele diz no trecho a seguir, já parcialmente citado anteriormente (cf. p. 26):

“Se nós dizemos: ente ‘tem sentido’, então isso significa que ele é tornado acessível *em seu ser*, o qual, antes de mais nada (...), ‘propriamente’ ‘tem sentido’.” (SZ: 234)

Ele acrescenta, ainda, que, o ente “tem sentido” *em seu ser*, na medida em que esse *ser* do ente é previamente *compreendido*. Todo acesso ao ente, enquanto ente implica, portanto, em uma prévia *compreensão de ser* [*Seinsverständnis*]. Em suas palavras, “o ente apenas ‘tem’ sentido porque, previamente aberto enquanto ser, é compreendido” (SZ: 234).

De acordo com isso, *sentido*, deve ser determinado em sua relação com o fenômeno de compreender-ser, não se confundindo com o ser do ente, mas se destacando como sendo justamente o que possibilita a sua compreensão. Heidegger vai determinar o *sentido*, portanto, como sendo aquilo em consequência do quê [*Worauhin*] se dá a compreensão do ser do ente, tornando possível o acesso ao ente em seu ser.

A expressão alemã *Worauhin* – que tem o significado de “em-consequência-do-quê” – literalmente pode também ser traduzida por “para-cima-do-quê”. Heidegger aproveita a imagem contida na expressão, para explicitar sua concepção formal do *compreender* como um *projetar algo sobre... o para-cima-do-quê* se projeta (GA 24: 392).

O “projetar” de que Heidegger fala, aqui nessa imagem, deve ser tomado exclusivamente em seu sentido de “arremessar”, “atirar”. Em especial, Heidegger adverte que “o projetar não tem nada a ver com o comportar-se relativamente a um plano idealizado” (SZ: 145)¹⁶. Assim sendo, de acordo com essa imagem, a compressão de ser, vai ser apresentada por Heidegger como sendo o *projeto de ser sobre... o sentido*.

Sentido, assim, é explicitado por ele como sendo o *para-cima-do-quê* [*Woraufhin*]¹⁷ ser é projetado em sua compreensão. O sentido é *o que permite a compreensão do ser de um ente e, portanto, que esse ente seja acessível em seu ser*. Tal é o que diz Heidegger, no trecho que agora apresentamos integralmente:

“Se nós dizemos: ente ‘tem sentido’, então isso significa que ele é tornado acessível *em seu ser*, o qual, antes de mais nada, projetado sobre o seu *para-cima-do-quê* [*Woraufhin*], ‘propriamente’ ‘tem sentido’. O ente apenas ‘tem’ sentido porque, previamente aberto enquanto ser, é compreendido no projeto de ser, quer dizer, a partir do *para-cima-do-quê* deste.” (SZ: 324)

Conceituando *sentido* em sua relação com o *experienciar ente e compreender ser*, diz:

“Tomado rigorosamente, sentido significa o *para-cima-do-quê* do projeto primário do compreender de ser (...) Todo experienciar de ente (...) funda-se em projetos de ser do ente correspondente (...). Esses projetos

¹⁶ *Entwerfen*, projetar, em alemão, é formada por “*werfen*” (lançar) e a partícula “*ent*”, que usualmente corresponde a nosso “des”, compondo o sentido literal de des-lançar como em “deslançar”, por exemplo. Para essa interpretação da partícula “*ent*” como “de si afora”, ver GA 29 /30: 527).

¹⁷ *Woraufhin*: optamos, deste ponto em diante, pela tradução “para-cima-do-quê”, baseada em seu sentido literal e sempre referenciada à estrutura do projeto.

entretanto encerram em si um para-cima-do-quê, a partir do qual a compreensão de ser como que se alimenta” (SZ: 324).

Em seu curso, já citado, de 1927 (GA 24), Heidegger, em continuidade à investigação de *Ser e Tempo*, procura “uma caracterização da temporalidade enquanto horizonte da compreensão de ser [*Seinsverständnis*]” (GA 24: 414). E, para tanto, procura demonstrar justamente que o *horizonte da temporalidade* é o para-cima-do-quê se projeta o ser em sua compreensão .

Com isso, o desenho formal delineado para os êxtases é elaborado como possível¹⁸ estrutura que constitui o sentido do ser. O horizonte do êxtase, caracterizado anteriormente como, “para-dentro-do-que [*wohinein*] cada êxtase é aberto de determinado modo” (GA 24: 378) é apresentado agora como o para-cima-do-quê do projeto de ser. É enquanto tal que o horizonte se explicita como contorno possibilitador da *abertura* que se dá no êxtase. E, dessa maneira, tal abertura se determina enquanto *compreensão de ser*.

O êxtase havia sido conceituado enquanto “*sair-de-sí para..., sobre algo lá, em um sentido formal*” (GA 24: 378) – o seu horizonte. Com a determinação do conteúdo da temporalidade como possível sentido do ser, vemos agora que Heidegger procura demonstrar que corresponde, a ela, o projeto de ser sobre seu horizonte, configurando os êxtases como *estruturas de sentido* que possibilitam, em sua unidade, a abertura de compreensão de ser.

Dizíamos antes (cf. p. 21) que a ultrapassagem da transcendência, em Heidegger, tem por base um “movimento” de abertura. Ajunte-se agora que tal “movimento” diz respeito à compreensão de ser, ao projeto de ser sobre o horizonte da temporalidade. Perguntamo-nos, agora, como poderemos, a partir disso, mostrar como “*o caráter extático do tempo possibilita o específico caráter de ultrapassagem do Dasein, a transcendência, e também o mundo*” (GA 24: 428).

Porém, para prosseguirmos nesta questão, devemos lembrar que, a rigor, não chegamos ainda a retomar a temporalidade como sentido do ser *do Dasein*, mas apenas nos apropriamos de sua indicação, por Heidegger, como possível horizonte para a compreensão de ser em geral. Deveremos ter em conta que passamos aqui, sem mais, do *acesso ao Dasein em seu ser* – sua “compreensão existenciária enquanto ente – ao *acesso ao ente-em-geral em seu ser*. Passamos, da temporalidade enquanto *sentido do ser do Dasein*, a ela enquanto *sentido do ser*, simplesmente, referenciada a *qualquer ente*.

Entretanto, a compreensão do próprio ser do Dasein não é um “mero” caso de compreensão do ser de um ente “qualquer”. Não se trata de mera coincidência que a temporalidade extática seja tanto o sentido do ser do Dasein quanto “também” possa ser o sentido do ser em geral.

O tempo originário não é uma “entidade” à parte do Dasein, que figuraria como o sentido de outra “entidade” compreendida como “ser” que, por sua vez, permitiria o acesso aos entes, em geral, inclusive o “caso particular” do Dasein. O tempo originário, *antes* de constituir o horizonte da compreensão de ser, é a temporalidade do ser-no-mundo, o tempo originário do existir humano enquanto Dasein. De onde surge, como questão: como um ente que tem acesso a si em seu ser constitui a condição de possibilidade de acesso ao ente em geral, inclusive a si mesmo enquanto ente em seu ser?

A determinação do conteúdo da temporalidade como possível sentido do ser exige sua retomada enquanto o sentido do ser *do Dasein*. E, a partir dessa determinação, uma adequada compreensão da questão da transcendência enquanto *condição a priori da compreensão de ser* em geral. É o que pretendemos encaminhar da próxima seção.

¹⁸ A palavra “possível”, aqui, visa resguardar o caráter investigatório em que se encerra essa “tese”

2.6 - Horizonte da temporalidade e sentido do ser do Dasein

Como vimos, na seção anterior, a determinação do conteúdo da temporalidade como possível sentido do ser exige sua retomada enquanto o sentido do ser *do Dasein*. A partir dessa determinação, pretendemos, nos colocar numa correta perspectiva acerca do sentido da transcendência em Heidegger.

Iniciamos a seção anterior abordando as concepções de Heidegger acerca das relações entre *sentido*, ente e ser. Agora, deveremos abordar as relações entre *Dasein*, ente e ser. Não é fortuito que o *Dasein* ocupe o lugar antes ocupado pelo sentido: trata-se de caracterizar o próprio *Dasein* como “lugar” do sentido e, com isso, nos colocarmos, então, na perspectiva traçada por Heidegger para tratar da transcendência.

Para tanto, apresentaremos, preliminarmente, algumas indicações de suas concepções concernentes às relações entre o *Dasein*, o ser e o ente, para então, a partir dessas, destacar como a temporalidade extática se inscreve em sua determinação.

No que diz respeito às relações entre o *Dasein*, o ente em geral e o ser, Heidegger se expressou concisamente, em 1928 (GA 26), na forma de 3 “teses” que se seguem e que comentaremos a seguir:

“1. Ente é, em si mesmo, o ente que ele é e como é, mesmo que, por ex., o *Dasein* não exista.

2. Ser não ‘é’, mas ser se dá, na medida em que o *Dasein* exista (...);

3. Apenas na medida em que o Dasein existente dê a si mesmo algo como ser, o ente pode se manifestar em seu em-si, i.e., a primeira tese pode, ao mesmo tempo e em geral, ser entendida e reconhecida.” (GA 26: 194)

Gostaríamos de percorrer a leitura dessas “teses” a partir de um dos conteúdos da segunda, onde Heidegger diz: “ser não ‘é’”. Faz isso, contrastando com o que diz, na primeira, do ente: que o ente – ele sim – é que é. Com isso, assinala uma distinção entre ente e ser.

Embora todo ser seja ser-de-um-ente, Heidegger deixa claro que esse ser pertencente ao ente não pode ser concebido como algo que “é” no ente: “o ser não é, e portanto nunca jamais é algo co-ente no ente [*am Seiendes Mit-seiendes*]” (GA 26: 195).

Na continuação da tese 2, temos que “ser não ‘é’, mas ser se dá”. Vemos, com isso que, da mesma forma que Heidegger usa o verbo “temporalizar” para evitar o uso do verbo “ser” relativamente à temporalidade, aqui emprega a expressão “se dá” para evitar dizer que o ser “é”. Portanto, a pertença do ser ao ente fica expressa em um “dar-se” de ser no ente que é.

Prosseguindo com a tese 2, temos que “ser não ‘é’, mas ser se dá, na medida em que o Dasein existe”. A expressão “ser se dá *na medida em que*”, comparece, na tese 3, reforçada com um “*apenas na medida em que...*”. Esse “apenas” assinala uma restrição, um limite. Trata-se de um limite que chamaríamos de transcendental, ao *dar-se* do ser do ente, que é “em-si”, conforme a tese 1. Heidegger exprime tal limite da seguinte forma:

“Porque o ser não é e portanto nunca jamais é algo co-ente no ente, a questão do que seria o ser no ente-em-si não tem qualquer sentido e nenhum direito [*Recht*]. (...) Ser se dá [*gibt sich*] originariamente e em si quando um ente se torna acessível. E, com respeito a esse ente, dele, em

si, não pode ser perguntado ainda pelo ser em si. Nós conhecemos apenas sempre ente, mas nunca ser que-é." (GA 26: 195)

O limite a que nos referimos é caracterizado como um limite de sentido, além do qual a questão "não tem sentido". Esse "não ter sentido" pode ser lido como "não haver estrutura de sentido": ressalvas ao absurdo, poderíamos dizer que não haveria algo como um "horizonte" no qual pudéssemos projetar o "ser" do ser para a compreensão de um ser como "sendo" em si. "Acessibilidade" ao ser – se há algum sentido nisso – corresponderia, mesmo formalmente, a entificar o ser e, nessa medida, pressupor o dar-se de ser do "ser-entificado".

Não há sentido, portanto, em perguntar pelo ser de um ente independente de sua possível acessibilidade, posto que ser é o que se dá quando o ente é acessível como ente. E a estrutura de sentido, a própria estrutura de acessibilidade, ela mesma, é a temporalidade extática. Assim, quando perguntamos pelo ente em si em seu ser, respondemos a partir da estrutura de sentido de um Dasein existente e, portanto, *com* o existir desse ente, o Dasein. Não há acesso ao ente em seu ser que não seja, também, com esse acesso ao ente, acesso ao Dasein, ao existir humano, em seu ser.

Com isso, temos que a temporalidade do Dasein é o limite transcendental da compreensão de ser e acesso ao ente como sendo em-si, traçando um contorno para o conteúdo da tese 1. Mas, sendo limite, tal contorno é, ao mesmo tempo, o possibilitador. A restrição, assinalada pelo "apenas se dá" da tese 2, estabelece uma condição de *possibilidade*: "na medida em que o Dasein exista". O Dasein existente é a condição de possibilidade para que seja dado o ser e portanto, que o ente em geral possa ser acessível em seu ser.

Assim, podemos dizer que, *com* o existir do Dasein, algo "acontece" com o ente: ele se torna acessível enquanto ente. Porém, mais precisamente, o que originariamente "acontece", conforme explicitado na tese 3, é que o Dasein

existente dá, a si mesmo, algo como ser, possibilitando que o ente se torne acessível enquanto ente, i.e., em seu ser.

Aquilo que acontece, o dar-se de ser, entretanto, não se refere a esse ou àquele ente, mas ao ente em geral, o ente no seu todo. Refere-se às coisas, plantas, animais, aos outros Daseins e, inclusive, ao próprio Dasein: a si mesmo enquanto ente que é-no-mundo. Com o dar-se de ser ao Dasein existente como ser-no-mundo, o todo do ente, do passível de descoberta e acesso, é dado enquanto tal: como *ente*.

Entretanto, aquilo que é dado ao Dasein *originariamente* não pode ser nada de já configurado como *sendo*, nada de ente. Com o Dasein existente, deve ser dado algo anterior mesmo à sua configuração como ente que é em seu ser-no-mundo. Esse dar-se originário diz respeito àquilo que, no Dasein existente, é anterior ao dar-se de seu próprio ser como ser-no-mundo. E diz respeito, justamente, à *condição de possibilidade* de projeto desse ser, o *sentido* do ser do Dasein, a temporalidade.

Heidegger se refere ao que acontece “com o ente” dado com o Dasein existente como acontecimento originário [*Urgeschichte*]¹⁹ (GA 26: 270). Não se trata de nenhum acontecer histórico ou datável segundo os modos de datação dos acontecimentos mundanos. Refere-se ao tempo originário do Dasein, dado *a priori*, com anterioridade a qualquer “acontecer” mundano no decorrer de uma existência.

Portanto, quando a tese 3 diz que o Dasein dá a si mesmo algo como ser, devemos ler aqui, restritivamente, que a *temporalidade* – entendida como o sentido do ser *do Dasein* – dá a si mesma “algo como ser”.

¹⁹ *Urgeschichte*, em alemão, quer dizer, usualmente, “proto-história”, “história primitiva”. Heidegger, quando se refere à história como ciência, reserva o termo *Historie*. Usa *Geschichte* (usualmente, história), para se referir ao “acontecer” (*geschehen*, em alemão) do Dasein, aquém ainda de qualquer apropriação tematizada enquanto ‘história’, e que a possibilita (SZ: § 76). A partícula “*ur*”, em alemão, denota, aos radicais que se acopla, o sentido de antigo, originário, primevo.

Aquilo que a temporalidade dá a si mesma não pode, com isso, ter outra origem que em si mesma. Heidegger vai dizer, a respeito, que “o sair-de-si enquanto tal dá a si algo, de partida” (GA 26: 269) e se referir ao fenômeno como “produtividade da temporalidade” (GA 26: 272).

Aquilo que a temporalidade *produz*, por sua vez, não pode ser nada de ôntico, esse ou aquele ente em seu ser. Nem, muito menos, a totalidade do ente. Trata-se apenas de modos de temporalização dos êxtases em seu autolançamento originário para seu horizonte, constituindo o sentido do ser do Dasein, o sentido de ser-no-mundo, enquanto acessibilidade ao ente enquanto ente.

Nesse acesso, o dito acontecimento originário que se dá *com* o Dasein existente consiste na *configuração* do ente-como-um-todo *enquanto ente*, isto é, como *sendo*. Essa “configuração” se dá com o existir de um Dasein existente a partir do tempo originário do existir humano: esse tempo dá, a partir de si, algo ao ente-como-um-todo, de forma que ele, o ente, é acessado como ente.

Esse configurar, entretanto, não consiste em um “figurar”, no sentido de “reproduzir” ou “representar” o ente, mas sim “configurar”, no sentido de produzir as condições de possibilidade de acesso originário: de abrir como *sendo*. Na terminologia de Heidegger, de “deixar-ser” [*Seinlassen*].

O que é “deixado-ser” é o ente mesmo, em seu ser, que sempre é o ser *do ente* mesmo e não “algo” que se adere a um ente que já “seria” anteriormente. Em conformidade a esse ser, o ente pode se manifestar. Parafraseando a tese 3, diríamos que, com a temporalidade, “o ente pode [ele mesmo] se manifestar em seu em-si” e, como diz tese 1, como o ente que “é, em si mesmo, o ente que ele é e como é, mesmo que, por ex., o Dasein não exista.”

Isso que “configura”, que deixa-ser, e constitui a produtividade da temporalidade é, justamente, o *horizonte* da temporalidade, constituído a partir de si, em sua produtividade. É a isso que Heidegger se refere como “esquema”, chamando os horizontes temporais de *esquemas horizontais da temporalidade*²⁰.

O Dasein existente, com esses esquemas, dá-se ser, como diz a tese 3. E, assim existindo, i.e., *sendo*, deixa-ser o ente-come-um-todo como ente. A temporalidade pré-delineia, com os êxtases, os esquemas horizontais segundo os quais dá-se ser ao Dasein.

Portanto, com a explicitação das determinações temporais dos êxtases do futuro, preteridade e presente conformando, cada um, seu horizonte, devem poder ser explicitados os esquemas segundo os quais dá-se ser ao Dasein e, a partir da qual ele deixa-ser o ente-come-um-todo como ente. Tal será objeto das próximas seções.

2.7 - Esquema futural do a-fim-de-si e liberdade

Conforme o acima apresentado, os êxtases – como fora-de-si-em-si-para-si, com o conteúdo genérico de unidade de abrir e abertura – determinam, a partir de seu autolançamento originário, os horizontes correspondentes que, em sua unidade, possibilitam o dar-se de ser ao Dasein e que ele deixe-ser o ente-come-um-todo.

Uma vez que esses autolançamentos originários possibilitam o dar-se de ser – i.e., deixam ser – temos que, determinando o horizonte da temporalidade,

²⁰ Nos esquemas horizontais, a alusão terminológica a Kant e seu esquematismo parece-nos bastante evidente e pede uma investigação acerca de possíveis analogias e filiações teóricas. Tal investigação, entretanto, está fora das pretensões deste trabalho.

esses autolançamentos dão as condições de possibilidade do *projeto* de ser sobre esse horizonte.

Em seu caráter de “movimento” extático, porém, o próprio *autolançar* dos êxtases é também expresso, por Heidegger, como um “projeto”. Ele se refere a esse autolançamento que determina o horizonte ora como sobreprojeto [*Überwurf*] que anteprojeta [*Vorwirft*] (WG: 76, 84 e 86), ora como autoprojeto [*Selbstentwurf*] (GA 24: 436).

Com as partículas “sobre”, “auto” e “ante”, ele busca fazer algumas distinções e remissões essenciais. Assim, dizendo *sobre...projeto*, ele procura fazer remissão, justamente, à ultrapassagem da transcendência. Sendo essa entendida a partir da originareidade da temporalidade e, por isso, a partir de si, tal “projeto” é também *auto...projeto*. E, como condição a priori e, nesse sentido, anterior a todo projeto-de-ser, esse “projeto” é *ante...projeto*. Enquanto ante-auto-sobreprojeto, é “condição de possibilidade de todo projeto” e de todo compreender-ser (GA 24: 436, 437), que determina o esquema horizontal, i.e., a estrutura a priori do projeto de ser.

O Dasein dá, a si, *ser*, portanto, com o ante-auto-sobreprojeto que dá, a si mesmo, o esquema horizontal que deixa-ser o ente enquanto ente (em seu ser).

Nossa tarefa agora, pois, consiste em descrever como esse ante-auto-sobreprojeto originário da temporalidade determina o próprio horizonte a partir desse seu próprio sair-de-si dos êxtases.

Dissemos acima (cf. p. 38) que cada êxtase – como fora-de-si-em-si-para-si, com o conteúdo genérico de unidade de abrir e abertura – tem sua especificidade determinada a partir do caráter temporal respectivo: futuroal, preterital ou presencial, respectivamente.

Trata-se, agora, de explicitar como cada um deles determina, a partir de seu sair-de-si originário, o horizonte correspondente e, assim, como, em sua unidade, esses últimos possibilitam o dar-se de ser ao Dasein e que ele deixe-ser o ente-como-um-todo. Começemos por indicar que tal é descrito, por Heidegger, como constituído, primariamente, a partir do êxtase do futuro:

“A temporalidade temporaliza-se primariamente a partir do futuro. Isso quer dizer: o todo extático da temporalidade e, com isso, a unidade do horizonte, é determinado primariamente a partir do futuro” (GA 26: 273).

Para recuperarmos como Heidegger o concebe, retomamos (cf. p. 31) que ele, falando da temporalidade, ao dizer “futuro”, procura explicitar aquilo que possibilita que o Dasein, existindo, seja a si acessível relativamente às suas *possibilidades de ser*.

Ser acessível a si em suas possibilidades de ser significa, ter um horizonte, estrutura de sentido, onde possa projetar o próprio ser como um poder-ser. O êxtase do futuro deve auto-sobreprojetar o horizonte que possibilita que o próprio ser seja dado enquanto um *poder-ser*.

É ressaltado por Heidegger, entretanto, que a temporalidade, em sua produtividade, não pode produzir – enquanto esquema horizontal – nenhuma possibilidade determinada de ser, de ser isso ou aquilo, nada de ôntico, mas apenas o horizonte da possibilidade, em geral. Diz Heidegger:

“O sair-de-si enquanto tal dá a si algo, de partida: justamente o futuro [Künftige] enquanto tal, futuridade [Künftigkeit] em geral, i.e., possibilidade simplesmente. O êxtase não produz, a partir de si, um determinado possível, mas sim o horizonte de possibilidade em geral, dentro do qual um determinado possível como que pode ser esperado.” (GA 26: 269)

Dessa maneira, o êxtase do futuro, determinando o seu horizonte, em sua produtividade, dá a si a futuridade enquanto possibilidade simplesmente. Ao Dasein, sendo, é dado ser possibilidade de... simplesmente. *Primariamente*, ao Dasein, não é dado ser a partir dessa ou daquela possibilidade de ser isso ou aquilo, mas como um poder-ser que é como que autofundado no sair-de-si originário do êxtase, em seu ante-auto-sobreprojeto.

Esse ante-auto-sobreprojeto, por sua vez, em seu caráter futural, é caracterizado por Heidegger como autofundar, por uma “vontade” originária, de um *a-fim-de...*

Heidegger indica que o “a-fim-de é o que é em uma e por uma vontade” (GA 26: 246). Com essa “vontade” entretanto, ele não se refere a “uma” vontade qualquer, disso ou aquilo, mas “à” vontade: o a-fim-de, assim, “é, a cada vez, um a-fim-de da vontade [*Umwillen des Willens*]” (GA: 26: 273).

Porém, frisa ele ainda, não da vontade enquanto “ato ôntico-existenciário” (GA 26: 246):

“Essa vontade, que, essencialmente, sobreprojeta, e com isso anteprojeta, para o Dasein, o a-fim-de de si mesma, não pode, por conseguinte, ser um querer [Wollen] determinado, um ‘ato de vontade’ por oposição a outros comportamentos (por ex., representar, julgar, alegrar-se) (...) Aquela ‘vontade’, porém, deve, enquanto e no ultrapassar, ‘formar’ [‘bilden’] o a-fim-de mesmo.” (WG: 84)

Essa “vontade” ultrapassante, originária e “configuradora” de um a-fim-de – e que se dá com a temporalização originária do êxtase do futuro que sai-de-si sobre o seu horizonte – é nomeada, por ele, como *liberdade*:

“Ora, porém, aquilo que, de acordo com sua essência, projetando anteprojeta algo assim como o a-fim-de em geral, e não produz também algo como uma realização ocasional, é o que nós denominamos de liberdade.” (WG: 84)

Essa liberdade “sustenta – e, na verdade, enquanto liberdade, o a-fim-de *perante si* [*hält sich (...) entgegen*]“ (WG: 84). Heidegger descreve, com isso, um vínculo essencial entre liberdade e a-fim-de:

“Na liberdade, sempre já brotou [*ist (...) entsprungen*] um tal a-fim-de. Na essência da liberdade, reside esse suster-se à frente [*Sichvorhalten*] do a-fim-de. Uma tal coisa como a-fim-de não é existente [*vorhanden*] em algum lugar, relativamente ao qual a liberdade apenas se remeta, mas a liberdade mesma é a origem do a-fim-de; porém, por sua vez, não como se fosse, em primeiro lugar, liberdade e depois, também, a-fim-de, mas, junto com [*in eins mit*] liberdade é a-fim-de.” (GA 26: 247)

Para compreender a liberdade nessa sua relação como o a-fim-de, Heidegger alerta:

“Aqui também é necessário desatar a interpretação da liberdade das perspectivas tradicionais segundo as quais o visar tem como meta sublinhar o começar-por-si-mesmo, *sua sponte*²¹, a espontaneidade, por oposição a uma sucessão coercitiva, mecânica.” (GA 26: 247)²²

Ao invés do que ocorre nessa interpretação, aquilo que Heidegger sublinha com a liberdade em sua relação com o a-fim-de é, justamente, o vínculo, a ligação de compromisso [*Bindung*]:

²¹ *Sua sponte*: por sua livre vontade; espontaneamente; por própria iniciativa; de per si.

²² Sobre a interpretação da liberdade, em seu caráter de espontaneidade, como um tipo de causalidade, ver, por exemplo, WG, 86.

“Liberdade dá a si a entender, ela é o compreender originário, i.e., o projeto originário do que ela mesma possibilita. No projeto do a-fim-de-quê enquanto tal o Dasein dá a si o compromisso [Bindung] originário. A liberdade faz o Dasein, no fundamento de sua essência, obrigado-em-vínculo [verbindlich], mais precisamente: dá a ele mesmo a possibilidade do compromisso [Bindung]. (GA 26: 247)

Essa vinculação e compromisso de liberdade, por sua vez, não é nada mais nada menos do que compromisso do Dasein consigo mesmo:

“Nesse (...) sustentar perante si o a-fim-de, acontece o existir [Dasein] no humano [Mensch], de tal maneira que, na essência de sua existência [Existenz], obriga-se [verpflichtet] para consigo, i.e., pode ser um si-mesmo livre.” (WG: 84)

A liberdade, assim, é expressa por Heidegger como “ser-para-si-mesmo” e, enquanto tal, determinando o a-fim-de relativamente ao si mesmo, a partir do êxtase do futuro:

“Esse a-fim-de é, a cada vez, o a-fim-de da vontade, da liberdade, i.e., do ser-para-si-mesmo transcendente. Este tem porém a possibilidade inerente de um tal vir-ao-encontro-de-si-mesmo no modo do compromisso apenas na temporalização extática do contar-com originário, i.e., no futuro.” (GA 26: 273)

O autolançar do êxtase do futuro, enquanto “movimento” de “vir-ao-encontro-de-si-mesmo” é caracterizado, assim, como projeto originário em que o Dasein, com o esquema do a-fim-de, dá, a si, ser como si-mesmidade; e, correlatamente projeto em que, a ele, é dado (possibilitado) ser como ser-si-mesmo.

O modo – esquema – segundo o qual o Dasein dá a si seu ser como ser-si-mesmo é o a-fim-de-si: “O Dasein é, enquanto si-mesmidade, *a-fim-de si*. Esse é o modo originário no qual ele é para-si.” (GA 24: 428).

Heidegger aponta que, no conceito de si-mesmidade, é essencial a possibilidade de remissão a si como si, dada no vir-ao-encontro-de-si futuro:

“No conceito de si-mesmidade, [Selbstheit] reside o ‘ao-encontro-de-si’ [Auf-sich-zu] e o ‘a-partir-de-si’ [Von-sich-aus]. Essa (...) si-mesmidade, o ao-encontro-de-si e a-partir-de-si, é o pressuposto de como o Dasein tem diferentes possibilidades fáticas de ter de se apropriar de si e de se perder.” (GA 24: 425)

Podemos dizer que Heidegger descreve, a partir da concepção da origem extática do si-mesmo, algo como um “retorno” a si como si, um dar-se de volta a si como si, que é expresso na própria partícula “mesmo” da expressão “*si-mesmo*”. Ser-si-mesmo é, com isso, ser na unidade consigo, possibilitada pelo sair-de-si futuro do êxtase em sua unidade com o horizonte correspondente, que permite que, ao Dasein, sendo, seja dado ser com o caráter de si-mesmidade.

Heidegger expressa justamente “o fenômeno originário do futuro” como um “deixar-se-vir-ao-encontro-de-si” [*Sich-auf-sich-zukommenlassen*] (SZ: 325) no sentido mesmo de “proporcionar-se” (outra possível tradução da expressão em alemão). Tal equivale a um esquema de deixar-ser a si-mesmo como um poder-ser seu mesmo, em compromisso consigo nesse poder-ser:

“A liberdade, enquanto projetar-se extático sobre o próprio poder-ser compreende-se a partir desse e se sustenta ao mesmo tempo esse mesmo enquanto compromisso”. (GA 26: 276).

Porém, Heidegger procura sempre afastar, da idéia do compromisso consigo, qualquer interpretação restritiva de uma concepção “egoísta” ou autocentrada do existir humano. Diz:

“Ser livre é compreender-se a partir do próprio poder-ser; porém, ‘se’ e ‘próprio’ não entendidos individualisticamente, mas metafisicamente, portanto nas possibilidades fundamentais do Dasein transcendente, no poder-co-estar [Mitseinkönnen] com outros, no poder-ser junto a ente-simplesmente-dado, no a cada vez poder-ser para com si mesmo fático existenciário”. (GA 26: 276)

A proposição de que o Dasein é a-fim-de-si não lhe atribui uma essência autocentrada, justamente porque extática e, assim, “excêntrica” (WG: 82, nota 59). A proposição de que o Dasein tem seu si-mesmo a partir de um vir-a-si futural não diz outra coisa que, em conformidade a sua essência, o Dasein tem, a cada vez, que se apropriar de seu ser em uma possibilidade sobre a qual se projeta.

Tal possibilidade, como veremos, só pode ser uma possibilidade de ser-no-mundo ou relativamente a seu ser como ser-no-mundo e jamais considerada como possibilidade de um ente isolado do “mundo”. Para-si do Dasein é sempre para-si-no-mundo, sendo ente junto aos entes.

Aproveitamos, aqui, para retomar que, para Heidegger, “existir quer dizer, sempre já: ultrapassar, ou, melhor: ter ultrapassado” (GA 24: 426). O ser si-mesmo é, ele mesmo, já ter-se ultrapassado, em um *ser-aberto-no-mundo* encontrando a si como ente em meio ao ente-come-um-todo. O que se compreende como o “si” do a-fim-de-si, para Heidegger, está expresso no que se segue:

“(…) a-fim-de si, quer dizer, entretanto, a-fim-de um ente que, co-originariamente é: o ser junto a ...entes simplesmente dados, o co-estar

com... o estar-aí [*Dasein*] de outros e ser para com...si mesmo. O *Dasein* pode só então, nesse modo, ser para consigo enquanto si mesmo, se ele 'se' ultrapassa no a-fim-de." (WG: 84)

Tal ultrapassar, como dissemos, se constitui com o sentido do ser do *Dasein*, a partir da estrutura da temporalidade. Dissemos, acima, que esse sentido se temporaliza como estrutura do êxtase em unidade com seu horizonte, que tem o conteúdo genérico de unidade de *abrir* e *abertura*. Vimos, agora, que esse conteúdo genérico ganha especificidade, no caráter temporal do êxtase do futuro como unidade entre *liberdade e a-fim-de-si*.

Heidegger chama esse ante-auto-sobreprojetar do a-fim-de-si pela liberdade de um *fundar*. Diz ele: "a referência originária da liberdade ao fundamento, chamamos de *fundar* [*gründen*]. Fundante, dá liberdade e pega fundamento" (WG: 86). Tal fundar se remete, assim, ao que antes indicamos como a ligação de compromisso (obrigatoriedade) dada com liberdade inerente ao seu dar-se.

Heidegger indica que a liberdade, entretanto, não é, ela mesma, um fundamento. Compreenderíamos de forma incorreta o a-fim-de-si se o tivéssemos como "fundado" na liberdade. A liberdade não é, para Heidegger "um 'tipo' de fundamento, mas a *origem de fundamento em geral*." (WG: 86).

Aquilo que, nesse fundar, podemos "pegar" como fundamento é o próprio a-fim-de-si. Dessa maneira, o que se apresenta, como fundamento, é o próprio esquema horizontal do futuro, segundo o qual o *Dasein* dá-se ser como ser-para-si-mesmo.

Heidegger chama esse modo de fundar de *instituir* (WG: 86). Ele explicita esse *fundar instituidor* [*stiftenden Gründen*] como "o projeto de *possibilidade de si mesmo*" (WG: 90) e "nada mais que o *projeto do a-fim-de*" (WG:88).

Podemos dizer assim que, nesse “instituir do esquema futuro”, enquanto projeto da possibilidade de si mesmo, o a-fim-de-si se apresenta como *fundamento de ser*. No caso, fundamento futuro de *ser* enquanto poder-ser-si-mesmo. Que, enquanto tal, é fundamento de ser-si-mesmo como *poder-ser junto a* entes simplesmente dados, *poder-co-estar com* o estar-aí de outros e *poder-ser para com...si* (consigo) mesmo.

Como “instituidor” esse fundar é apresentado como um “primeiro” (WG: 88), associado à primariedade do futuro no sair-de-si dos êxtases da temporalidade. Heidegger distingue, entretanto, outros dois modos de fundar co-originários e igualmente remetidos aos demais êxtases e à liberdade. Ressalta, a respeito, que, sem que seja feita referência a esses outros modos de fundar, “nem a transcendência nem a liberdade são trazidos à sua completa determinação” (WG: 88).

Heidegger aponta que os três modos de fundar são: “1. O fundar como instituir; 2. O fundar como tomar-chão [*Bodennehmen*]²³; 3. o fundar como fundamentar [*Begründen*]” (WG: 86), correlacionados, como veremos, respectivamente, aos horizontes do futuro, preteridade e presente.

Heidegger frisa que tais modos de fundar “pertencem, enquanto modos do fundar, respectivamente, a *uma* temporalidade, na medida em que eles co-constituem a sua temporalização” (WG: 90). Correlacionando a temporalidade, em sua estrutura extático-horizontal, aos modos de fundar e à transcendência, ele complementa:

“Porém, assim como o futuro precede ‘no’ tempo, mas apenas se temporaliza na medida em que tempo, i.e., também preteridade e presente

²³ *Bodennehmen*: aproveitamos aqui a tradução do termo empregada por LOPARIC (1995), mais próxima de seu sentido literal. Registre-se aqui também a tradução de MORÃO por “alicerçar” (WG: 89) e a sugestão, do Prof. Dr. Fausto Castilho, por “fundear”.

se temporalizam na específica unidade-de-tempo, assim também os modos de fundar que brotam da transcendência mostram essa conexão. Essa correspondência, entretanto, existe porque a transcendência radica na *essência* do tempo, i.e., na sua constituição extático-horizontal.” (WG: 90)

Dessa maneira, os demais modos de fundar têm – assim como o instituir, relativamente ao êxtase do futuro – uma correspondência com a determinação do horizonte respectivo pelo específico modo de temporalização de cada um dos outros êxtases.

Na próxima seção, abordaremos a determinação do respectivo horizonte por parte do êxtase da preteridade.

2.8 - Esquema preterital do ante-quê / a-quê

Apresentamos, ao final da outra seção, que Heidegger aponta que os três modos de fundar – instituir, tomar-chão e fundamentar – radicam na temporalidade, havendo uma correspondência entre eles e os esquemas horizontais do futuro, preteridade e presente.

Procuramos, assim, nos utilizar dessa correspondência, na abordagem de cada esquema horizontal. Tal se apresenta como particularmente necessário no que se refere ao esquema horizontal da preteridade, pois as referências diretas de Heidegger a ele, enquanto tal, são bem mais escassas do que as referências aos demais esquemas. Assim, procuraremos interpretar essas referências a partir de sua correspondência ao que Heidegger explicita como fundar no modo de tomar-chão.

Dentre as referências diretas ao esquema horizontal da preteridade, enquanto tal, temos em *Ser e Tempo*:

“O esquema no qual o Dasein é aberto a ele mesmo como lançado no encontrar-se [*Befindlichkeit*], nós compreendemos como o *ante-quê* do ter-sido-lançado [*Geworfenheit*], ou seja, enquanto a-quê do estar-entregue-a [*Überlassenheit*]. Ele caracteriza a estrutura horizontal da *preteridade*.” (SZ: 365)

Entendemos que, com isso, Heidegger descreve o esquema segundo o qual o movimento extático de “retornar sobre...”, dirigindo-se para o próprio horizonte da preteridade, o determina de modo que possibilita, ao Dasein, dar-se o próprio ser como já tendo “sido” o que é, entregue e abandonado ao como “se *encontra*” no mundo.

Isso significa, antes de mais nada que, a partir da preteridade, ao Dasein é *dado ser...*, porém *já sendo*. Já sendo significa: já tendo “sido” o que se é. O ser que lhe é dado como poder-ser (futural) é dado também como um ser “pretérito”: uma possibilidade que já foi “sida” como sendo.

Esse *dar* de ser como já tendo “sido”, descrito no “movimento” de “retornar sobre...”, corresponde ao fundar como tomar-chão. Heidegger se refere a esse fundar como um “encontrar-se no meio de ente” [*Inmitten von Seienden...sich befinden*] (WG: 88).

O “no meio de ente” se refere não a esse ou a aquele, mas à totalidade do ente. O “retornar sobre...” do sair-de-si do êxtase da preteridade é, enquanto tomar-chão, um retro-remeter [*zurückweisen*] “à totalidade do ente que se pode desvelar” (WG: 88). E acrescenta:

“A essa [à totalidade do ente] pertence, à cada vez, seja em que nível for de ressaltado e grau de explicitação, também sempre: ente enquanto Dasein e ente não conforme ao ser do Dasein. Porém, (...) esse ente em si

mesmo não está ainda revelado. Ele deveria, sim, permanecer oculto se o Dasein projetante também já não estivesse no meio daquele ente.” (WG: 88)

Assim sendo, nesse retro-remeter, trata-se de, sobretudo e originariamente, do próprio Dasein projetante encontrar-se situado no ente. Nesse situar-se, portanto, o ser do Dasein, deve ser dado como ser-no-meio-de-ente. Isso significa que, a partir da preteridade, ao Dasein é *dado* ser..., porém com o Dasein *já sendo no meio de ente* e enquanto tal: já tendo “sido” no meio do ente.

Heidegger, entretanto, ressalva, acerca desse “no meio de”:

“Esse ‘no meio de’ não quer dizer, porém, nem ocorrer entre outros entes, mas nem, tampouco: propriamente dirigir-se a esse ente, comportando-se *para com* ele.” (WG: 88)

O “sendo no meio do ente” não quer dizer ainda “lidando com o ente” ou “tomando-o como objeto”. Esse “ser-no-meio de...ente” vem de um *já ser*. Pode ser lido como “já *sendo* no meio do que *é*”. Ou, o que vem a ser o mesmo, “já sendo *ente* no meio do *ente*”. Nessa formulação, queremos ressaltar que a entidade (o ser) do Dasein é dada como previamente pertencente à entidade do ente como um todo e, assim, por ela permeada. Acerca disso, diz Heidegger:

“O Dasein é, enquanto situado, *tomado* [*eingenommen*] pelo ente, de tal forma que ele, pertencente ao ente, é por esse permeadamente disposto.” (WG: 88)

Com esse “ser tomado pelo ente”, Heidegger caracteriza o fundar como tomar-chão e da seguinte maneira: “Com tal *tomamento* [*Eingenommenheit*] pelo ente, o Dasein tomou chão no ente, ganhou ‘fundamento’[*Grund*]. (WG: 90)

Não se trata, entretanto, de “fundar o Dasein no ente”, mas, ao inverso, *da própria entidade do ente tomar fundamento no já-ser-tomado-pelo... do Dasein*. E, na verdade, tomar fundamento quanto a seu caráter de ante-quê / a quê. Com anterioridade a qualquer ente poder ser dado como ente, o autolançamento da preteridade deve determinar o horizonte sobre o qual o Dasein “configura” e deixar o ente como ente segundo o esquema do *ante/a-quê* se encontra como tendo sido lançado e entregue (abandonado).

Corresponde, a isso, o caráter do Dasein de ser tocado e afetado pelo ente (SZ: 55, 137, 341). Também por isso, ter acesso ao ente como ente não pode ser descrito, portanto, como meramente estar diante de objetos, ao modo de um “sujeito inofensivo” que seja frente a um objeto. “Ser-junto-a... e co-estar não é um ter-em-frente [*Gegenüberstehenhaben*] objetos, mas ser-abandonado [*Preigegebensein*] (GA: 27 328) ao ente, tomado por ele. A respeito disso, diz Heidegger:

“Pois, nós ouvimos, o Dasein é aberto; ente que ele não é, lhe é manifesto; mas agora se mostra: não no sentido de um mero conhecimento, mas porque o Dasein, essencialmente, sobressaído fora de si, é abandonado ao ente e à sua supremacia [*Übermacht*], e, na verdade, não apenas à supremacia de algo como o poderio da Natureza, mas também aos poderes e poderio, os quais o Dasein, enquanto ente, em si mesmo encerra.” (GA 27: 326)

Mas o Dasein tem acesso à sua “natureza” ôntica e “poderio” não a partir da natureza, mas do ser-no-mundo transcendente, em que se abre como ente tomado pelo ente e a ele entregue. Diz Heidegger:

“O Dasein é corpo [*Körper*] e corpo vivente [*Leib*] e vida; ele não só tem natureza e apenas como objeto de observação, mas ele é natureza; mas justamente não assim, porque ele apresenta um conglomerado de

matéria, corpo vivente e alma; ele é natureza *qua* ente transcendente, Dasein, por ela dominado e permeadamente disposto.” (GA 27: 328)

Esse dar-se de ser-entregue-a possibilita também que o ser-para-si-mesmo possa compreender-se essencialmente como exposto ao ente, no confronto com ele e, inclusive, no confronto consigo mesmo enquanto ente:

“O compreender-se [*Sichverstehen*] quer dizer, existir a-fim-de si-mesmo, e esse é, em si, ser exposto [*Ausgesetztsein*] ao ente (...) exposto à necessidade do confronto [*Auseinandersetzung*] com o ente que ele não é e consigo mesmo. O Dasein é abandonado ao ente, não apenas através de que esse é simplesmente dado [*vorhanden*], mas abandono [*Preisgegebenheit*] é uma determinação íntima do ser-no-mundo enquanto tal.” (GA 27: 328).

Essa “determinação íntima” do ser do Dasein – o abandono e ser-entregue-a, dado no retorno que o situa encontrando-se no meio do ente – Heidegger vai denominar de ter-sido-lançado [*Geworfenheit*]. Ele a expressa como peculiar “natureza” do Dasein, caracterizada como tal – “natureza” – por dar-se como aquilo perante o qual um si-mesmo livre não tem poder. Em suas palavras:

“Trata-se aqui de um conceito de natureza mais amplo e originário: *natura, nasci*, desde si, isso de que o Dasein, enquanto si-mesmo livre não tem poder. O Dasein não é só então, com fundamento nisso, que se atreve a entrar em um relacionamento com a natureza, mas sim é, antes de mais nada, livre comportar-se para com a natureza em meio a ela mesma. Ele já se encontra situado [*befindet sich*], a cada vez, nela. A esse encontrar-se [*Befindlichkeit*] no meio dessa dominação-de-permeio [*Durchwaltung*] pelo ente, o Dasein é, enquanto tal impotente. Nós dizemos daí: o Dasein é

lançado no ente. Ao ser-no-mundo pertence o ter-sido-lançado. (GA 27: 329)

Assim sendo, o esquema horizontal da preteridade deve fundar o dar-se de ser como ter-sido-lançado, em um compreender-se que se revela a partir de algo como impotência, isto é, de um não-poder. Tal se apresenta não só em contraste, mas em unidade com o esquema futural do a-fim-de-si, sobre o qual se compreende no projeto do próprio ser em um poder-ser de si mesmo:

“Ter-sido-lançado só pode essencialmente convir a um tal ente cujo ser é determinado pelo a-fim-de si mesmo; só pode ser lançado o que, em si, é um si-mesmo”. (GA 27: 330)

O compreender-ser e, com ele, o compreender-se, só pode se dar a partir de um a-fim-de-si e o projeto do próprio ser sobre possibilidades. O compreender-se como exposto ao ente e a ele abandonado se apresenta pois, como remetido ao poder-ser. Com isso, a determinação do dar-se de ser preterital se apresenta como uma privação do poder-ser dado pelo dar-se de ser futural que funda como instituir:

“Mas é no fundar instituidor enquanto o projeto de *possibilidade de si mesmo* que reside que o Dasein, nisso, sempre se *sobre-excede* [überschwingt]. O projeto de possibilidades é, em sua essência, sempre mais rico do que a posse já depositada no projetante (...). Tal coisa é própria do Dasein porque ele, enquanto projetante, se encontra no meio de ente. Com isso, são já *subtraídas* [entzogen] ao Dasein outras possibilidades determinadas (...). A privação [Entzug] proporciona, precisamente, ao compromisso do anteprojecto que permanece projetado, o poderio [Gewalt] do seu dominar [Walten] no âmbito de existência do Dasein. *A transcendência é, em correspondência a ambos os modos de fundar, a uma vez, o que excede e priva.*” (WG: 92)

Com isso, temos que o êxtase da preteridade determina o horizonte da temporalidade, em sua unidade com o futuro, de forma que dá-se ser em seu caráter de privação de poder-ser. O Dasein é, também, e com cada poder-ser, *não* poder-ser: “no colocar-se-ante-de-si-mesmo com respeito a suas próprias possibilidades, mostra-se também sempre o não-poder-ser [*Nichtseinkönnen*]”. (GA 27: 332)

Acerca do “não” desse não-poder-ser, Heidegger complementa ainda:

“Esse não de maneira alguma é algo que resida do lado de fora do Dasein e a ele seja sobreafirmado [*aufgeredef*], mas esse caráter-de-não pertence à essência de seu ser. Ele tem esse caráter-de-não, é determinado por esse não, “negativado” [*nichtig*]; mas negativado não quer dizer, aqui, “nada”, mas, ao contrário: essa negatividade, que, pelo que foi dito, de longe está esgotada, constitui o mais positivo que pode pertencer à transcendência do Dasein; sim, justamente nessa determinação essencial andam conjuntamente o a-fim-de e o ter-sido-lançado.” (GA 27: 332)

A essa negatividade corresponde a caracterização essencial do Dasein quanto à sua finitude. Não abordaremos aqui o assunto com maior detalhe, bastando tê-la como referência para o dar-se de ser a partir do esquema da preteridade. Passaremos, diretamente, à caracterização do esquema do presente.

2.9 - Esquema presencial da presença / para-a-finalidade-de

Como dissemos na Seção anterior, o ser-no-meio-do-ente, correspondente ao encontrar-se do esquema da preteridade, não quer dizer, ainda, “lidando com o ente”: não quer dizer “propriamente dirigir-se a esse ente, comportando-se *para com* ele” (WG: 88). Tal dirigir-se e “comportar-se intencional” (WG: 92) é

possibilitado, segundo Heidegger, na determinação do horizonte da temporalidade pelo êxtase do presente.

Conforme as formulações do esquema horizontal correspondente empregadas por Heidegger, podemos dizer que o êxtase do presente, com os movimentos extáticos já mencionados de “junto a...” do “deixar vir ao encontro de...”, se dirige para o seu horizonte, determinando-o como esquema do “para-a-finalidade-de” [*Um-zu*] (SZ: 365) ou da presença [*Presenz*] (GA 24: 433).

Dessa forma, temos duas formulações para o esquema do presente, assim como tivemos para o esquema da preteridade – esse apresentado como “ante-quê” e também como “a-quê”. Entretanto, temos de atentar que Heidegger, no caso da preteridade, emprega concomitantemente, no mesmo texto, as duas formulações (SZ: 365). Tal não acontece com o esquema presencial, para cujas formulações, não encontramos citações conjuntas, sugerindo uma revisão, com a escolha pela formulação posterior, como “presença”, como mais adequada.

O esquema presencial, na formulação empregada em *Ser e Tempo* – para-a-finalidade-de – é apresentado em meio à discussão geral da determinação temporal da transcendência, sem que Heidegger se detenha em detalhe sobre o caráter desse esquema horizontal enquanto esquema. Guarda, porém clara e direta referência à instrumentalidade e remete à elaboração fenomenológica do ser do instrumento, tomado como ente exemplar, já no §15.

A formulação do esquema presencial, no curso do ano seguinte (GA 24), de 1927, como “presença” parte igualmente da demonstração fenomenológica do ser do instrumento, remetendo-se, portanto ao mesmo fenômeno. Aqui, entretanto, o caráter de esquema do horizonte do presente recebe maior explicitação, permitindo maior proximidade do conceito desse esquema enquanto tal.

Não temos como nos debruçar acerca das razões da alteração na formulação, que ocorre entre a redação de *Ser e Tempo* e o curso de verão do ano seguinte, em que a obra é publicada²⁴. Assim, conduziremos sua exposição, mantendo as referências na formulação correspondente ao texto que for citado. Para tanto, estaremos interpretando que se trata de formulações diferentes para o mesmo fenômeno.

Em *Ser e Tempo*, o esquema horizontal do presente, é apresentado em sua relação com os demais esquemas, da seguinte maneira:

“Existindo a-fim-de-si no estar-entregue a si mesmo enquanto lançado, o Dasein é, enquanto ser-junto-a..., ao mesmo tempo presentificante. O esquema horizontal do *presente* é determinado através do *para-a-finalidade-de*.” (SZ: 365)

No curso de verão de 1927, para introduzir, por sua vez, o que quer dizer com “*presença*”, Heidegger diz:

“Quando (...) o ser desse ente [o instrumento] tem um *sentido presencial*, então é com isso dito: esse modo de ser é compreendido temporalmente [*temporal*], i.e., a partir da temporalização da temporalidade no sentido da unidade extático-horizontal caracterizada.” (GA 24: 433)

O *sentido presencial*, em itálico no original, assinala a *presença* como constituinte da estrutura de sentido. Estrutura de sentido, como vimos, é dada na conformação, pela temporalidade extática, de um horizonte sobre o qual *ser* é

²⁴ Cf. nota 25, em que indicamos uma possível interpretação, apenas a título ilustrativo de outro argumento, porém sem qualquer pretensão a fundamentá-la. REIS (1994) considera se tratar de um desenvolvimento conceitual, apoiado em KIESEL (1983): “Além disto, mesmo no tocante ao esquema do presente, a exposição de GA 24 § 21a representa a culminância de um desenvolvimento conceitual, já que alguns conceitos de GA 20, e de SZ não estão mais presentes aqui, como por exemplo o conceito de apresentação (Appräsentation), e a determinação do esquema do presente, que em SZ é dado pelo um-zu.” (REIS, 1994: 296)

projetado em um compreender-ser. Com isso, podemos entender que Heidegger, ao dizer que o ser do ente é compreendido “temporalmente”, está se remetendo ao fato de que tal ser do ente é dado na configuração extático-esquemático-horizontal da temporalidade originária, que aqui, cria um “sentido presencial”.

Heidegger procura também frisar a diferença entre a *presença*, como horizonte, do *presentificar*, que corresponderia ao êxtase do presente, em seu autolançar. Ele diz:

“O *presente*, o *presentificar* [*Gegenwärtigen*] de... caracterizamos como um dos *êxtases da temporalidade*. Já o nome ‘*presença*’ mostra que nós não temos em mente *nenhum fenômeno extático*, como presente e futuro, em todo caso, não o fenômeno extático da temporalidade, com respeito a sua estrutura extática. Entretanto, existe uma *conexão entre presente e presença*, que não é casual.” (GA 24: 434)

Em sua descrição dessa “conexão”, que se segue, reconhecemos a estrutura da unidade do abrir-aberto do êxtase relativamente a seu horizonte:

“Nós já apontamos que os *êxtases da temporalidade* não são simples saíres-de-si para... de tal forma que a direção de sair-de-si como que fosse para dentro do nada ou estivesse ainda indeterminada. Muito mais pertence, a cada *êxtase* enquanto tal, um horizonte finalizador [*vollendender*] determinado por ele e, antes de mais nada, por sua própria estrutura. O *presentificar* (...) *projeta o que ele presentifica*, aquilo que possivelmente pode vir ao encontro em e para um presente, *sobre algo como presença*.” (GA 24: 435)

Presença, assim, fica caracterizada como o horizonte sobre o qual pode ocorrer o projeto do ser do ente. Nesse projeto, se trata da compreensão do ser de um ente, e não dele, o ente. Trata-se do prévio compreender de ser do ente, que

Heidegger anuncia, falando ainda do instrumento: “esse prévio compreender da utilidade do ente-útil [*Zuhandenheit des Zuhandenes*, através do que Heidegger faz referência ao modo de ser do que é instrumento] deve justamente tornar-se possível através da presença.” (GA 24: 434).

Heidegger correlaciona ainda a estrutura extática do presente – a presença sendo horizonte para o projeto do ser do ente – com a estrutura da transcendência, dizendo:

“O êxtase do presente é, enquanto tal, a condição de possibilidade de um determinado ‘para além de si’ [*über sich hinaus*] , da transcendência, do projeto sobre presença”. (GA 24: 435)

Ao correlacionar assim sair-de-si do êxtase do presente e presença, explicita seu caráter de *esquema* horizontal, da seguinte maneira:

“Enquanto condição de possibilidade do ‘para além de si’ ele [o êxtase] tem, em si mesmo, um *pré-delineamento esquemático* de para onde é esse ‘para além de si’. Aquilo que reside, para além dele, no além do êxtase enquanto tal, com base no seu caráter de sair-de-si e por ele determinado, ou mais precisamente, o que determina o *para-onde do ‘para além de si’* enquanto tal, é a *presença enquanto horizonte*.” (GA 24: 435)

Heidegger, com isso, explicita o êxtase do presente em conformidade ao desenho formal que indicamos como fora-de-si-em-si-para-si, com o conteúdo de unidade de abrir e abertura, servindo-se disso para destacar a determinação da presença como esquema e indicar sua correspondência relativa aos demais êxtases:

“Presente projeta-se em si mesmo extaticamente sobre presença. Presença não é idêntico com presente, mas, enquanto *determinação*

fundamental *do esquema horizontal desse êxtase*, co-constitui a estrutura-de-tempo completa do presente. O correspondente vale para os outros êxtases, futuro e preteridade (...)" (GA 24: 435)

Assim sendo, enfim, podemos tomar a presença como o esquema horizontal do presente, esquema segundo o qual a temporalidade permite que seja dado ser, configurando o ente enquanto ente para o qual me dirijo e com o qual posso me comportar intencionalmente.

Para melhor caracterizar o que, com o esquema do presente, fica possibilitado no dar-se de ser no horizonte unitário da temporalidade, consideramos importante destacar sua especificidade frente ao possibilitado pelos demais esquemas. Faremos isso a partir de considerações de Heidegger acerca daquele modo de fundar que interpretamos como correspondente ao esquema horizontal do presente: o fundar como *fundamentar*. Acerca dele, Heidegger diz:

"Nesse [no fundar como fundamentar], a transcendência do Dasein empreende a possibilitação do manifestar-se [*Offenbarmachens*] de ente em si mesmo, a possibilidade de verdade ôntica." (WG: 94)

Por verdade ôntica, Heidegger nomeia a "manifestabilidade pré-predicativa do ente" (WG: 22), ou seja, que ele seja acessível, em seu ser, como ente em si. Ou, em termos já antes colocados, que o ente "tenha" sentido. Entretanto, como já vimos (cf. p. 40), quem propriamente "tem" sentido não é o ente, mas o ser do ente, e por isso mesmo, Heidegger também diz:

"No entanto, esses mesmos [os comportamentos relativos ao ente] não poderiam (...) tornar entes acessíveis em si mesmo se seu manifestar já não fosse sempre previamente iluminado e guiado através de uma compreensão do ser (constituição de ser: ser o que – e como) do ente. Só *desvelabilidade* [*Enthülltheit*] do ser possibilita manifestabilidade de ente.

Essa desvelabilidade, enquanto verdade sobre o ser, é chamada de verdade ontológica.”(WG: 22)

Acima tínhamos que, no *fundamentar*, a transcendência do Dasein empreende a possibilitação do manifestar-se [*Offenbarmachens*] de ente em si mesmo, a possibilidade de verdade ôntica. Em seguida, vimos que a *verdade ontológica* corresponde ao que possibilita esse manifestar-se de ente em si. Assim, temos que a verdade ontológica corresponde ao fundar como fundamentação. Tal é expresso por Heidegger nas palavras:

“A compreensão de ser (...) contém já a primeira e última resposta originária a todo perguntar. A compreensão de ser dá, enquanto *resposta* mais primordial [*vorgängigste*], simplesmente, a primeira e última *fundamentação*. Nela, a transcendência é, enquanto tal, fundamentante. Porque, nisso, ser e constituição de ser são desvelados, o *fundamentar transcendental* quer dizer *verdade ontológica*.” (WG: 96)

Fundamentar – como verdade ontológica, desvelabilidade do ser do ente e, portanto, como condição de possibilidade do dar-se de ser desse ente – corresponde à presença como esquema horizontal da temporalidade do presente²⁵.

²⁵ Embora não pretendamos entrar na questão, é importante frisar que Heidegger aponta, na mesma obra, que, “segundo as diversas espécies [Arten] e regiões do ente, modifica-se o caráter de sua possível manifestabilidade” (WG: 20). Arrola, como exemplos, a descobertidade [*Entdecktheit*] dos entes-simplesmente-dados como coisas materiais e “abertura [*Erschlossenheit*] do Dasein existente” (WG: 20). Menciona a questão também, por exemplo, em GA 29/30, acerca da especificidade da manifestabilidade de “homem, animal, plantas, coisas materiais, obras de arte, i.e., tudo que possamos encontrar como ente”(514). REIS ressalta, apoiando-se em GA 24, que, apesar da demonstração da presença se apoiar no ente instrumental, “as linhas gerais da abordagem devem valer para todo e qualquer projeto de ser (GA 24: 435)” (REIS, 1994: 294). Resta, como questão, se dever-se-ia pensar, portanto em modos específicos de temporalização em que se dessem os modos de presença correspondentes a cada um, onde teria de ser enfrentada a questão da sua possibilitação a partir apenas de caracteres puramente temporais e com a determinação recíproca dos três esquemas, conforme a primazia desse ou daquele êxtase. Não pretendemos aqui, entretanto, investigar elementos de elaboração dessa questão por Heidegger. Porém, nos limitamos a indicar, e sem pretensão de maior fundamentação, que restaria, nisso, também cogitar se a alteração da formulação do esquema presencial para “presença”, em substituição à de “para-a-finalidade-de” não procurou evitar que essa nomeação do

Assim, e de acordo com o que já foi acima indicado a partir da determinação das condições de possibilidade do ser do instrumento, a presença, a partir do tempo originário, deve constituir horizonte e estrutura de sentido para a compreensão de ser – que, por sua vez, possibilita o manifestar do ente em si em seu ser.

Com isso, temos que, no dar-se de ser no horizonte unitário da temporalidade, o esquema presencial é responsável por possibilitar, justamente, o *dar-se de ser do ente...* Tal nos levaria, então, a perguntar que papel é reservado aos demais esquemas, do futuro e da preteridade, nessa unidade do horizonte, em que a verdade ontológica está a cargo da presença.

Para tanto, remetemos novamente às 3 “teses” acerca das relações entre o ente em geral, o ser e o Dasein. Segundo essas, ser do ente – que vemos agora como dado no esquema da presença – só se dá na medida em que o Dasein existente dê, a si mesmo, algo como ser – o que só se possibilita a partir dos demais êxtases. Apenas então o ente pode se manifestar em seu em-si, ser aberto em sua presença.

Dessa maneira, podemos dizer que o dar-se de ser para a manifestação do ente em seu em-si tem, de fato, correspondência no fundar como fundamentar que dá o ser do ente no esquema da presença. Entretanto, tal dar-se de ser do ente em-si jamais poderia se dar *apenas* como temporalização presencial. Não pode ser compreendido como mero dirigir-se a... e comportar-se presencial do Dasein como ente meramente presente frente a outro ente compreendido igualmente como pura “presentidade”.

fenômeno geral não induzisse a circunscrevê-lo ao caráter de manifestabilidade específico do ente exemplar, o instrumento, sendo substituído por uma formulação mais, digamos “formal”, que entretanto permitisse a posterior determinação de especificidades no modo da presença.

O Dasein deve antes – e, justamente, com os esquemas dos êxtases do futuro e da preteridade – *dar-se ser*, possibilitando, com isso mesmo, que o ser enquanto ser do ente possa se dar no esquema horizontal do êxtase do presente. A necessidade dos esquemas horizontais do futuro e preteridade diz respeito à condição prévia do Dasein de dar-se ser para que possa se dar o ser do ente em si mesmo, no esquema da presença.

Por isso mesmo, Heidegger, ao abordar a intencionalidade, ao dizer que os modos de fundar do instituir e tomar-chão não constituem “ainda”, nem de per si, nem em conjunto, uma comportar-se para como o ente (WG: 94), tem o cuidado de acrescentar:

“Mas entretanto *ambos* são – em sua caracterizada unidade – a possibilitação transcendental da intencionalidade, e, na verdade, na medida em que eles, nisso, enquanto modos do fundar, co-temporalizam [*mitzeitigen*] um terceiro: *o fundar como fundamental*. (WG: 94)

Nesse dar-se ser no sair-de-si para futuro e preteridade, o Dasein como que cede lugar – concede espaço – para o manifestar-se do ente em presença “no lugar do Dasein”. Esse “no lugar do Dasein”, entendemos, pode ser entendido nos dois possíveis sentidos: no espaço criado pelo Dasein e aquilo que se manifesta *como* o Dasein que, ele mesmo, assim, resta, de certa forma, “ausente”. A respeito dessa presença do Dasein como “ausência” em favor do ente, Heidegger se manifesta da seguinte forma:

“O homem [*Mensch*] é *saído-de-si* [*entrückt*] na ultrapassagem e, portanto, essencialmente ‘ausente’ [*>abwesend<*]. Ausente no sentido fundamental – não e nunca disponível [*vorhanden*], mas ausente, na medida em que ele *des-presencia* [*weg-wesf*] para dentro da *preteridade* e para dentro do *futuro*, *aus-sente* [*ab-wesend*] e nunca disponível, mas *existente* na ausência [*in der Ab-wesenheit existent*].” (GA 29/30: 531)

O fundar como fundamental – e, assim, como horizonte do ser do ente que vem ao encontro – resulta apenas da e na unidade dos horizontes da temporalidade, onde se dá ser ao Dasein – justamente ao ente em cuja existência reside a transcendência e, com isso, o dar-se de ser dos entes e o possibilitar sua manifestação enquanto ente. Que no Dasein resida a transcendência significa, porém, que esse “dar-se de ser ao Dasein” como já deve ter se evidenciado, deve ser entendido no duplo sentido do abrir e abertura em que, *ao Dasein é dado ser... o dar-se de ser do ente.*

2.10 - Consolidação final das principais determinações do Capítulo.

Neste capítulo, procuramos expor o conceito de temporalidade, visando esclarecer como essa constitui o “movimento” de abertura, a partir do qual podemos nos orientar para compreender o “movimento” de ultrapassar da transcendência.

Esse “movimento” de abertura foi caracterizado como o autolançamento dos êxtases da temporalidade sobre o próprio horizonte, determinando os esquemas temporais, que configuram o modo segundo o qual ser se dá ao Dasein.

Vimos, com isso, que esse “movimento” constitui, para Heidegger, a estrutura de sentido a partir da qual o Dasein se manifesta enquanto ente aberto, que permite que outros entes possam ser descobertos, ou seja, possam se manifestar enquanto entes.

No exame dessa estrutura, foram ainda discriminadas as diferentes determinações temporais dos esquemas, em conformidade a cada êxtase, resultando nos esquemas do a-fim-de-si, do ante-quê e da presença.

Foi, a seguir, indicado que a presença, como esquema do ser do ente, só pode dar acesso a esse ser como o co-temporalizar dos demais esquemas do futuro e da preteridade, que dizem respeito ao dar-se de ser como si-mesmidade e ser-tomado pelo ente. Que o ser do ente só possa ser dado na unidade com si-mesmidade e ser-tomado pelo ente, foi correlacionado, por fim, à tese de que o ente-em-si só pode se manifestar em seu ser com o dar-se de ser a um Dasein existente.

Essa correlação - entre, por um lado, o dar-se de ser de um Dasein existente para a manifestação do ente em seu ser e, por outro, a si-mesmidade e o ser-tomado pelo ente como condição para o dar-se de ser do ente - é o que procuramos expressar com a formulação de que "ao Dasein é dado ser o dar-se de ser do ente". A partir dela, pretendemos expor o sentido do transcender como ser-no-mundo e determinar o conceito de mundo que a ele corresponde.

Esse sentido do transcender, entretanto, é o próprio sentido do ser do Dasein como ser-no-mundo. A referida correlação deve ter expressão, pois, na constituição do manifestar-se do Dasein enquanto ente que é-no-mundo e no conceito correspondente ao seu ser.

Assim, como via de aproximação da determinação do sentido do transcender como ser-no-mundo, passaremos, no próximo capítulo, à explicitação do Dasein em seu ser e à exposição do conceito do ser do Dasein.

CAPÍTULO 3: O DASEIN EM SEU SER, O SER DO DASEIN E A DIFERENÇA ENTRE MUNDO E ENTE

Em conformidade ao exposto na consolidação do capítulo anterior (seção 2.10), deveremos ter agora por tema a explicitação do Dasein em seu ser e a exposição do conceito do ser desse ente, tendo em vista a determinação do sentido do transcender como ser-no-mundo e a determinação do conceito de mundo correspondente.

O capítulo está organizado em 3 seções. À primeira (3.1), é feita a explicitação do manifestar-se do Dasein em seu ser-aberto. À segunda (3.2), cabe a apresentação do conceito de cuidado [*Sorge*] como a formulação que Heidegger dá ao ser do Dasein, em conformidade ao sentido temporal-extático do ser-no-mundo, isto é, ao sentido do transcender.

Em uma terceira seção (3.3), a partir da formulação da estrutura do cuidado, é apresentado como, nela, se expressa a diferença entre ente e mundo enquanto necessária para a concepção do ser-no-mundo do Dasein como ser-aberto. A partir da explicitação dessa diferença, são introduzidas as primeiras determinações do mundo como um caráter do ser do Dasein.

3.1 - O Dasein em seu ser

Concluimos a seção 2.9, no capítulo anterior, como a frase: *ao Dasein é dado ser... o dar-se de ser do ente.*

Com isso, está assinalado que o acesso do Dasein ao ente que ele mesmo é, em seu ser, se dá *com* e *no* acesso ao ente em geral, acesso aos entes que lhe vêm ao encontro, de acordo com o respectivo ser.

Se, nas três teses (cf. p. 44) acerca da relação entre o ente em geral, o ser e o Dasein, tínhamos que o ente só pode se manifestar, em seu ser, com o dar-se de ser a um Dasein existente, aqui temos que um Dasein existente, i.e., como ente, só pode se manifestar a si, em seu ser, com o dar-se de ser e conseqüente possibilitação do manifestar-se do ente em geral.

Que tal possibilitação seja necessária, é decorrência de como se caracteriza o dar-se de ser do Dasein, a partir da unidade dos esquemas horizontais, em que ele, a-fim-de-si-mesmo, encontra-se no meio do ente em sua manifesta presença.

Dessa maneira, quando a temporalidade se temporaliza e, assim, se dá o acesso ao ente em seu ser, aquilo que é – o Dasein – tem, pois, justamente esse caráter: de ter acesso ao ente em seu ser.

Tendo o caráter de ser *aberto* – e enquanto tal – “o Dasein é sua abertura” (SZ: 133). Quando a temporalidade se temporaliza e se dá acesso ao Dasein em seu ser, aquilo que é... é essa abertura.

Heidegger denomina essa abertura que nós somos de *aí*. O Dasein é o seu *aí*. Diz ele:

“O ente que é essencialmente constituído através do ser-no-mundo, é, ele mesmo seu ‘aí’ (...). Esse ente traz, em seu mais próprio ser, o caráter da infechadura [*Unverschlossenheit*]. A expressão ‘aí’ quer dizer essa essencial abertura [*Erschlossenheit*].” (SZ: 132).

Concebendo a temporalidade não só como originária, mas também como co-originária em seus êxtases, Heidegger pode descrever o Dasein como sempre já estando aberto para si mesmo já sendo em meio ao ente e se comportando para com ele. Ele, assim, é aberto “não posterior ou ocasionalmente, mas na medida em que existe” (GA 27: 137). Aquilo que originariamente é, quando o Dasein é, é já essa abertura para o próprio existir no mundo junto aos outros entes.

Essa condição *a priori* de aberto do Dasein, possibilitada com a originareidade da temporalidade, é, como já vimos, a estrutura para compreensão de ser e, portanto, anterior a todo acesso a ente. Por isso mesmo, não pode ser compreendida como possibilitada por ente algum enquanto ente, mas sim como o sentido possibilitador do ser do Dasein, do próprio ente-aberto-em-si, *ente cuja entidade está, primariamente, no ser aberto*.

É por esse motivo que Heidegger faz a distinção terminológica para destacar o modo de manifestação do Dasein – como ente que é *aberto* – daqueles que precisam do Dasein para que sejam *descobertos* e, justamente, a partir do “dar-se de ser para um Dasein existente”. Chamando de inocultidade [*Unverborgenheit*] o modo de acesso em geral (verdade ôntica ou ontológica), Heidegger diz:

“À inocultidade de Dasein (...) chamamos de abertura, à diferença da inocultidade do ente-simplesmente-dado, a descobertidade [*Entdecktheit*]. (...) O Dasein enquanto tal é aberto a partir de si. Ele não é primeiramente inocultado [*unverborgen*] através de que um outro ente lhe arranque à ocultidade [*Verborgenheit*]. Na medida em que o Dasein existe, ele já se arrancou à ocultidade, ou seja, ele como que traz sua inocultidade consigo” (GA 27: 130).

Em *Ser e Tempo*, lemos comentário análogo, correlacionando essa abertura à metáfora da *lumen naturale* e de uma correspondente clareira, onde podemos identificar a estrutura do abrir e abertura do êxtase em autolançamento para o próprio horizonte:

“O discurso construído onticamente da *lumen naturale* no ser humano tem em vista não outra coisa que a estrutura existencial-ontológica desse ente – que ele é no modo de ser o seu aí. Ele é “iluminado” quer dizer: em si mesmo, *enquanto* ser no mundo, aclarado, não através de outro ente, mas de tal forma que ele mesmo é a clareira-iluminação [*Lichtung*].”(SZ: 133)

Essa clareira-iluminação a partir de si corresponde à mencionada abertura de compreensão de ser a partir do horizonte da temporalidade. No curso de 1927, ele diz:

“A condição fundamental para o conhecimento de ente tanto quanto para a compreensão de ser é: o ficar em uma luz aclaradora; falando sem metáfora: algo para-cima-do-quê nós, no compreender, projetamos o que é para se compreender. O compreender deve, ele mesmo, *de algum modo ver, enquanto desvelado, para cima do quê ele projeta (...)*. O compreender de ser move-se em um *horizonte aclarado, doador de aclaramento.*” (GA 24: 402)

Quanto à luz que ilumina a clareira, ele mesmo diz: “A *temporalidade extática ilumina o aí originariamente*” (SZ: 351). O iluminar do aí pela temporalidade é apresentado, por sua vez, em correlação com o “fora-de-si” da transcendência, da seguinte forma:

“A unidade extática da temporalidade, quer dizer, a unidade do ‘fora de si’ nos saíres-de-si [*Entrückungen*] de futuro, preteridade e presente, é a

condição de possibilidade para que possa ser um ente que exista enquanto seu 'aí'. O ente que carrega o título de ser-o-aí [*Da-sein*] é iluminado." (SZ: 350)

Heidegger indica, ainda, que aquilo que, com o fora-de-si da temporalidade extática, é iluminado (aberto numa compreensão de ser) no ente-aberto-em-si – aquilo que “ele, para si mesmo, faz tanto ‘aberto’ como “clareado” (SZ: 350) – é o ser dele mesmo.

Trata-se do ser do ente que ele é: ente-aberto-em-si, que, como dissemos, é ente cuja entidade está no ser aberto. Ente cujo ser está, primariamente, no *abrir o próprio ser-ente-aberto*, unidade de ser-aí e aí-do-próprio-ser, unidade de abrir e abertura que é sustentada nesse abrir.

É sendo o aí do próprio ser que o Dasein, por isso mesmo, não pode ser compreendido como possibilitado por ente algum *enquanto ente*, mas sim como, primariamente, o próprio possibilitar o dar-se a si *como ente*. E, na verdade, como o ente que é o âmbito de manifestabilidade de ente.

O dar-se a si como ente aberto ao ser dos entes corresponde a conceber a “*compreensão de ser como uma determinação do Dasein*” (SZ: 12). Vale dizer, a concebê-la como determinação do ente cuja “distinção ôntica reside em que ele é ontológico” (SZ: 12).

Tal “ser ontológico”, como ser-aberto-para-o-ser, não pode, entretanto, ser concebido como uma propriedade do humano pré-constituído, à maneira como propriedades pertencem às coisas no modo de entes-simplesmente-dados. Sendo o Dasein o próprio possibilitar *dar-se a si como ente*, é “dado” a ele, primariamente, apenas o ter de se *apropriar*, a cada vez, de suas “propriedades”.

O apropriar suas “propriedades” corresponde à concepção da abertura como originária, como unidade de abrir e abertura unidade entre o ser-aí e o aí-do-próprio-ser. Conceber a abertura originariamente significa ter, como pertencente a ela mesma, o próprio abrir – o que a diferencia, justamente, do acesso ao ente que é *des-coberto* e não aberto. Abarcando o próprio abrir, ela deve ser concebida como se dando em “movimento”. Dessa forma, o Dasein não é um ente “aberto”, no sentido de ente “estabelecido” como aberto. Ele existe abrindo e sustentando a abertura.

Dissemos, antes (cf. p. 19), que, para Heidegger, o Dasein “na ultrapassagem (...) não apenas permanece ele mesmo, como torna-se, justamente então, ele mesmo” (GA 27: 307). Podemos dizer agora, analogamente: o Dasein só se torna o que é, ente-aberto, na medida em que abre e se sustenta nesse ser-ente-aberto.

Com a unidade, nesse ser-aberto, entre o ser-ente e o ente-que-se-é, Heidegger compreende o caráter de ser de *existir*, que não equivale a “ser-dado” no modo de ente-simplesmente-dado, mas *ser* ao modo de existir “transitivamente” a própria existência.

Por isso, Heidegger pode dizer que “a ‘essência’ [“ser-o quê”] do Dasein reside em sua existência” (SZ: 42) e, como decorrência, acrescentar:

“Os caracteres a serem destacados nesse ente não são, com isso, ‘propriedades’ existentes de um ente com esse ou aquele aspecto, mas sim, a cada vez, possíveis modos de ser e apenas isso. Todo ser-assim desse ente é, primariamente, ser. Daí que o título “Dasein” com o qual designamos esse ente, não expressa o seu quê, como mesa, casa, árvores, mas o ser.” (SZ: 42)

Aquilo que o Dasein é, portanto, o aí do próprio ser, não pode ser descrito, em seu ser, que não segundo “modos de ser” que o constituem. Tais modos de ser o aí correspondem a modos de abrir e sustentar a abertura. Eles são chamados, por Heidegger, de “modos constitutivos de ser o aí” e não são mais que modos de temporalização dos êxtases²⁶.

A partir desses “modos” de ser como estrutura ontológica fundamental, o Dasein se determina, como ente que é, em modos de ser fáticos relativamente ao ente que se manifesta. O Dasein existente se manifesta aberto na manifestação do ente descoberto. Enquanto tal, é “ausente, na medida em que ele des-presencia para dentro da preteridade e para dentro do futuro, aus-sente e nunca disponível, mas *existente* na aus-sência” (cf. p. 73 e GA 29/30: 531).

Esses modos constitutivos de abrir e sustentar a abertura constituem as estruturas fundamentais do existir do Dasein, que, em nossa Introdução, mencionamos como estruturas do existir como *ser-no-mundo*.

Assim sendo, na explicitação do ser desse ente que é o seu aí, deve poder também se explicitar a estrutura desse seu ser-no-mundo, identificado à transcendência enquanto ultrapassagem e que nos permita obter as primeiras determinações do mundo do ser-no-mundo. Tal será feito na próxima Seção.

3.2 - O ser do Dasein

Vimos, na seção anterior, que o Dasein, sendo o aí do próprio ser, é o ente cuja entidade está no ser aberto, isto é, cujo ser está, primariamente, no *abrir o próprio ser-ente-aberto*, Dissemos também que, na unidade de ser-aí e aí-do-

²⁶ Heidegger apresenta, em *Ser e Tempo*, sua demonstração da temporalidade enquanto a condição de possibilidade da abertura (SZ: §68). Faz isso a partir da descrição fenomenológica do aí (SZ: capítulo 5^o). Não poderemos, entretanto, nela nos determos.

próprio-ser, o Dasein só se torna o que é, ente-aberto, na medida em que se sustenta nesse ser-ente-aberto. Nesse “movimento”, de alguma forma que ainda se apresenta obscura, o Dasein “ultrapassa” e se apresenta como ente transcendente.

Transcender, como adiantamos anteriormente (cf. p. 20), é, para Heidegger, o modo de “ser-no-mundo” do Dasein. Acrescentemos que se dissemos que, para Heidegger, ser-*imanente*-no-mundo não é o modo de ser-no-mundo do Dasein, é porque é só com a transcendência – ultrapassagem – que ele pode, então, descrever o modo desse ente ser no-mundo como ser-aberto no modo de compreensão-de-ser e acesso ao ente, em seu ser.

Mas, com isso, fica evidente que a formulação “ser-no-mundo” não basta para explicitar o modo de ser do Dasein – que nem é no mundo imanente, nem relativamente a ele como um sujeito frente a um objeto.

Ser-no-mundo se determina enquanto transcender, em Heidegger, a partir do *sentido do ser do Dasein*, das estruturas da temporalidade extática. É o que, com o termo “transcendente”, na locução ser-transcendente-no-mundo, procuramos indicar, a partir da caracterização da concepção do ultrapassar da transcendência, para Heidegger, como abertura para o dar-se de ser.

A formulação do conceito de *ser do Dasein* enquanto ser-no-mundo requer, assim, maior precisão na remissão às determinações da temporalidade. Encontramos, em Heidegger, a formulação do *ser do Dasein*, em correspondência ao *sentido* temporal-extático do ser-no-mundo, isto é, ao *sentido do ser do Dasein*, no conceito de *cuidado* (*Sorge*). Entendemos, que esse conceito, assim, explicita o ser do Dasein, em sua determinação mais precisa do *ser* desse ente que é-*transcendente-no-mundo*. Heidegger o apresenta da seguinte maneira:

“O ser do Dasein quer dizer: antecipadamente-a-si-já-ser-em-(o-mundo-) enquanto ser-junto-a (entes intramundanos que vêm ao encontro). Este ser preenche o significado do termo *cuidado*” (SZ: 192)

A correlação com a temporalidade extática é bastante evidente, e Heidegger mesmo diz: “O antecipadamente-a-si funda-se no futuro. O já-ser-em... manifesta em si a preteridade. O ser-junto-a... é possibilitado no presentificar” (SZ: 327).

A partir dos conceitos já examinados, e introduzindo os esquemas horizontais, podemos ampliar esse campo de referências do cuidado da seguinte maneira: com o êxtase do futuro, autolançado sobre o horizonte do a-fim-de-si-mesmo, o Dasein abre-se para seu ser *antecipadamente a si mesmo*, a partir de uma possibilidade de ser no mundo. Com o êxtase da preteridade, autolançado sobre o horizonte do ante-quê, o Dasein abre-se para seu ser como *tendo sido já* lançado no mundo em que se encontra em meio ao ente, por ele tomado e permeado. Com o êxtase do presente, autolançado sobre o horizonte da presença, o Dasein abre-se para seu ser-no-mundo *junto aos entes intramundanos* que vêm ao seu encontro, comportando-se para com eles.

“Ser-no-mundo” é, portanto, “transcender” nesse sentido: “antecipadamente-a-si-já-ser-em (o mundo) enquanto ser-junto-a (os entes intramundanos)”.

O mundo do ser-no-mundo, objeto desse trabalho, encontra explicitação, na formulação do conceito do cuidado, na parcela que destacamos em itálico. Nossa tarefa consistirá em explicitar as determinações desse mundo tendo em vista as indicações preliminares a respeito do transcender que deve estar sendo expresso nesse conceito. É o que faremos na próxima seção.

3.3 - A diferença entre mundo e ente

O conceito do cuidado, explicitado na seção anterior, compreende a unidade de três determinações de ser correspondentes às determinações temporais dos êxtases. São elas: o futural *ser-antecipadamente-a-si*; o preterital *já-ser-em (o-mundo)* e o presencial *ser-junto-a (o ente intramundano que vem ao encontro)*.

As determinações de ser, por sua vez, correlacionam três elementos: o *si-mesmo*, expresso no “si” do *antecipadamente-a-si*; o *mundo*, do *já-ser-em*; e o *ente intramundano*, do *ser-junto-a*.

Nesse correlacionar de si-mesmo, mundo e ente, devemos poder determinar o sentido do transcender como ultrapassagem, esclarecendo como o Dasein torna-se *si mesmo* apenas na ultrapassagem para o *mundo* e estabelecendo a diferença entre *mundo* e *ente*, que constituem, como veremos, as determinações essenciais para a compreensão de como Heidegger concebe a transcendência.

Como forma de abordagem, procederemos um exame do conceito de cuidado, procurando “ler”, em sua formulação, as determinações da transcendência.

Poderíamos começar a tentar “ler transcendência”, no conceito de cuidado, a partir de uma das determinações de ser nele expressas, tomada isoladamente. Entretanto, estaríamos, nisso, de antemão, incorrendo já em um possível desvio de leitura. Para ilustrá-lo, tomo como exemplo, o primeiro elemento, o “*ser-antecipadamente-a-si*”.

Nele, já se caracteriza o Dasein – e é Heidegger mesmo que aponta isso (SZ: 193) – a cada vez, como um si-mesmo. Poderíamos então, talvez sermos

levados a “ler” incorretamente, no conceito, que o Dasein relaciona-se consigo mesmo a partir do êxtase do futuro, de maneira independente do relacionar-se com outros entes no mundo.

Mas, sabemos, o “antecipadamente-a-si”, não poderá ser lido como estar adiante de si em “outra esfera” que não seja o mundo. Não se trata do dar-se de um sujeito a si mesmo, de uma relação de um eu para consigo mesmo, independente do mundo. Heidegger adverte que o “cuidado (...) não quer dizer primária e exclusivamente uma relação isolada do eu para consigo mesmo.”(SZ: 193)

A caracterização do Dasein como si-mesmo no ser-antecipadamente-a-si só “faz sentido” a partir do sentido do ser do Dasein em sua unidade co-originária. Assim, a formulação do conceito do cuidado, em cada um de seus elementos, deve sempre ser “lida” em sua correlação com o conjunto deles, em sua unidade.

Dessa maneira, o Dasein não pode, com o elemento futural, ser a partir de uma esfera própria de ser, porque só pode antecipar-se a si na unidade com os demais elementos co-originários do cuidado. Isto é: só pode antecipar-se a si no projeto sobre possibilidades, às quais tem acesso no retorno a si como já estando no mundo junto aos entes. *Com* esses elementos todos, é dado ao Dasein ser-si-mesmo.

Isso que dizer, em suma, que o Dasein só pode ser si-mesmo já sendo em um mundo junto aos entes. Aqui se anuncia que o Dasein deverá transcender para o mundo, sendo já nele, para ser-si-mesmo.

Porém, esse já-ser-em-um-mundo exige também cuidados na leitura. O “já-ser-em-um-mundo” poderia ser interpretado como ser *dado* em um “mundo” já *dado*, em meio aos entes que lá se encontram *dados*. Estaríamos, assim, na imanência de um “mundo” de entes dados, nós entre eles.

Porém, sabemos que o “já-ser-em (o-mundo)”, como determinação de ser do cuidado, não é ser imanente em um “mundo” pré-dado. Pois, para que um “mundo pré-dado” seja “dado”, é preciso que o Dasein esteja *aberto* no modo do cuidado. Sendo - e só sendo à maneira do cuidar - ser-me-ia dado algo como um “mundo pré-dado”. Sem um Dasein *aberto*, não haveria como ou a quem ser “dado” um “mundo dado”.

“Aberto”, como dissemos, é o como Heidegger distingue o modo específico de manifestação do Dasein como ente. Dasein não é “dado”, é aberto: e, aberto, permite o “dar-se” de entes no mundo. Na verdade, a rigor, permite o dar-se de ser e, com isso, o manifestar-se de ente, que, por isso, é tido por Heidegger como *descoberto*.

Esse modo de manifestação da descoberta, por sua vez, não quer dizer, para Heidegger, nada relacionado a algum caráter de “surpresa” no descobrir; e, no mais das vezes, trata-se justamente do contrário. Os entes que nos cercam em geral, para os quais nem atentamos, estão, no entender de Heidegger, descobertos. O caráter de descoberto desses ente se refere apenas ao fato de que precisam de uma abertura de um Dasein para sua manifestação, conforme já expresso nas “teses” (cf. p. 44).

Um “mundo” que fosse “dado” assim descoberto na abertura de um Dasein existente teria o sentido de totalidade dos entes que vêm ao encontro. “Mundo”, aqui, quer dizer “o ente” (no seu todo).

Salientamos, então, que, no conceito de cuidado, tratando-se de “ente que vem ao encontro”, mesmo que seja o ente no seu todo, esse “mundo” tem um lugar reservado na determinação-de-ser do presente, no *ser-junto-a (o ente intramundano que vem ao encontro)*.

Mas, dessa maneira, "mundo", como todo do ente, ficaria identificado a ente intramundano, o que soa absurdo. No entanto, esse "absurdo" só faz ressaltar que o ente-no-seu-todo não pode ser identificado ao mundo, como Heidegger o concebe. Trata-se, aqui, da diferença entre ente e mundo a qual nos referimos.

Se insistirmos em chamar o "ente-no-seu-todo" que vem ao encontro de "mundo", poderíamos descrever esse encontro com o todo do ente, a partir da formulação do conceito do cuidado, da seguinte maneira: "antecipadamente-a-si-já-ser-em-(o-mundo-) enquanto junto-a (o "mundo").

Curiosamente, temos, assim, na formulação, dois "mundos": além do "mundo" como todo-do-ente, esse "outro" mundo da determinação-de-ser da preteridade.

Mas, se é possível – e estritamente de acordo com a estrutura do conceito do cuidado – dizer que *o Dasein está, no mundo, junto ao "mundo"*, é justamente porque mundo e "mundo", para Heidegger, não são, nessa estrutura, nunca, o mesmo.

Se a formulação do conceito do cuidado, por um lado, possibilita que, nela, se leia que ser-no-mundo é ser-abertura para o manifestar-se de ente enquanto ente-no-mundo, por outro, *não permite* que, nela, *mundo* possa ser interpretado como o *ente*, seja uma dada totalidade de ente, seja o ente no seu todo.

Relativamente ao ente, diz Heidegger que somos "*junto-a...*". Porém, "*ser-em...*", somos apenas relativamente ao mundo, tal como na locução "ser-no-mundo". E esse mundo, o "outro" mundo que não é o todo-do-ente, corresponde, justamente, ao *mundo do ser-no-mundo*, nosso objeto de investigação.

E, por isso mesmo, o ser-no-mundo não pode *jamais* ser interpretado como ser imanente em um “mundo” previamente “dado”. “Mundo” (entre aspas)²⁷ quer aqui dizer ente-como-um-todo. Por outro lado, *ser-no-mundo, para Heidegger, não significa ser-no-todo-do-ente.*

Isso quer dizer: a simples imanência no ente, para Heidegger, não consegue explicitar o fenômeno da abertura do ser e descoberta dos entes. A *transcendência*, como *ser-no-mundo* (esse mundo, sem aspas) é necessária para que possamos descrever o ser humano como ente que não está simplesmente dado no meio do ente-como-um-todo, mas sim que *já* se encontra em meio ao ente, tomado e permeado por ele *no mundo*²⁸.

Dessa maneira, podemos dizer que a formulação do conceito do cuidado, na medida em que *não permite* que, nela, mundo possa ser interpretado como o ente-no-seu-todo, *exige* que mundo seja interpretado enquanto *mundo do transcender relativamente ao todo do ente*. Tal mundo do já-ser-em, entretanto, não pode ser lido desconsiderando o ser-junto-a (o ente que vem ao encontro), sendo nesse sentido, sempre mundo do ente-no-seu-todo e, na verdade, *em-que* esse se manifesta enquanto tal.

O mundo, com isso, não é uma determinação *do ente*, mas sim *da manifestação* do ente como ente. Esse mundo (sem aspas) faz parte da estrutura de manifestação-descoberta do “mundo” (com aspas) e de tudo que “nele” possa haver. O Dasein, enquanto o ente que se encontra em meio ao todo-do-ente – “mundo”, com aspas – faz essa descoberta desse “mundo” *já em um mundo*. O

²⁷ Heidegger, em *Ser e Tempo* (65) indica que, nessa obra, utiliza aspas na palavra “mundo” para distinguir o seu emprego no sentido de totalidade de ente existente e ou ser desse ente. Procuramos, aqui, fazer o mesmo.

²⁸ Tal se correlaciona com o já antes dito acerca da impossibilidade do dar-se de ser do ente apenas como temporalização presencial, isso é apenas com o “ser-junto-a”. O permitir a manifestação do ente não pode ser compreendida como “mero dirigir-se a... e comportar-se presencial do Dasein como ente meramente presente frente a outro ente compreendido igualmente como pura ‘presentidade’”.

ente como um todo se manifesta como ente já em um mundo. Ou, o “*mundo*” é o que é, tal qual é, já em um mundo.

Se isso equivale a dizer que o ente-em-seu-todo é o que é, tal qual é, em um mundo, remetemos, mais uma vez, às três teses, corroborando o “complemento”, e dizendo agora: um ente-em-si só pode se manifestar, em seu ser, com o dar-se de ser a um Dasein existente e conseqüente possibilitação do manifestar-se *do ente-em-seu-todo* em um mundo. Dessa maneira, cada ente-em-si ou mesmo o todo-do-ente só podem se manifestar *em um mundo* (sem aspas), ou seja, como ente *intramundano*.

Esse mundo do ser-no-mundo, o mundo que não é o todo do ente, é, como dissemos, o “outro” mundo da transcendência. Mas, como dissemos, a transcendência, em Heidegger, não diz respeito à ultrapassagem para “esferas” ou “além-mundos” previamente dados, o que nos coloca na necessidade de esclarecer o modo de ser desse mundo.

Claro está, de partida, que um tal “outro” mundo que não o todo-do-ente não poderia ter o modo de manifestação da descobertidade, posto que esse diz respeito, por definição, todo o ente que possa ser descoberto *no mundo*. O todo do ente descoberto compreenderia, nesse sentido, mesmo outras “esferas” ou “além-mundos”, que o Dasein teria de descobrir já *em um mundo* (sem aspas), o mundo da transcendência.

Referindo-se ao mundo como o que permite que entes venham ao encontro em seu modo de manifestação, o ser-descoberto, Heidegger diz:

“ele mesmo [o mundo] não pode, ser conceituado enquanto ente desse modo descoberto de ser. Ele é essencialmente não passível de descoberta [*entdeckbar*], se de ora em diante fixamos o termo descobertidade

[*Entdecktheit*] para uma possibilidade de ser de todo ente não conforme o Dasein.” (SZ: 85)

Daí que o mundo de ser-no-mundo não é, para Heidegger, descoberto, mas sim *aberto*, como o Dasein. Que ele seja aberto, vale dizer que tem o mesmo modo de manifestação do Dasein e, portanto o seu modo de ser. E, na verdade, o mundo é aberto não só do mesmo modo, mas também *com* o modo segundo o qual o Dasein é aberto. Daí, Heidegger dizer que “na abertura do aí, mundo é co-aberto” (SZ: 365). Mas, sublinhamos, não é co-aberto de modo apenas “concomitante”, e sim, sobretudo como co-aberto no *mesmo* abrir. O mundo é co-aberto *com e no* modo segundo o qual o Dasein, enquanto ente-em-si, se manifesta em seu ser. *Enquanto ente-em-si, o Dasein é ser-em-o-mundo.*

O mundo é concebido, dessa maneira, não como um ente-em-si, mas sim como um caráter de ser do Dasein. E, nessa medida, pode-se dizer – desde que resguardemos a distinção entre mundo e o ente-no-seu-todo – que o Dasein é o seu mundo. Nesse sentido, diz Heidegger:

“Com respeito a seu ser enquanto temporalidade que se temporaliza, o Dasein é, com o fundamento da constituição extático-horizontal, aquele essencial “em um mundo”. O mundo não é nem ente-simplesmente-dado [*vorhanden*], nem ente-manual [*zuhanden*], mas sim temporaliza-se na temporalidade. Ele “é-aí” com o fora-de-si dos êxtases”. (SZ: 365)

Trataremos, no próximo capítulo de esclarecer a constituição temporal do mundo como um caráter de ser do Dasein, mundo esse para o qual o Dasein transcende em si e para si.

CAPÍTULO 4: TRANSCENDÊNCIA E MUNDO

Com a apresentação da diferença entre mundo e ente no capítulo anterior e primeira determinação do mundo como caráter de ser do Dasein, o presente capítulo passará a abordar diretamente a estrutura da transcendência como ser-no-mundo, em seu caráter de ultrapassagem.

A título de introdução, na seção 4.1, serão retomadas as questões abertas no Capítulo 1, acerca de “quem ultrapassa, para onde e o que é ultrapassado”. Com a estrutura do transcender aí delineada, passa-se à descrição de sua constituição, com a formação de mundo, a entrada-no-mundo do ente e o caráter transcendente do Dasein como ente que tem o mundo como um caráter de seu ser.

A seção 4.2 apresenta o formar mundo, explicitando a estrutura temporal do mundo como constituída pelo horizonte unitário da temporalidade e correlacionando essa estrutura como o já apresentado no Capítulo 3 acerca dos esquemas horizontais.

A seção 4.3 apresenta a entrada-no-mundo como acontecer originário, que permite a explicitação do Dasein como condição ôntica para o manifestar-se de ente.

A seção 4.4 trata do caráter transcendente implícito no Dasein enquanto condição ôntica de manifestação de si mesmo enquanto ente, e sua relação com o limite transcendental traçado pelo dominar do mundo.

4.1 - Quem ultrapassa, para onde ultrapassa e o que é ultrapassado

No capítulo anterior, procuramos mostrar que, na estrutura do cuidado, está implícito o entendimento de Heidegger de que o *ser-no-mundo* deve ser interpretado, necessariamente, como *transcender*.

De acordo com isso, vimos também que, na formulação do conceito de cuidado, o mundo do ser-no-mundo deve ser distinguido do todo-do-ente. Assim distinguido, o mundo deve ser concebido como *mundo do transcender relativamente ao todo-do-ente*, de modo que, nesse transcender, o ente se manifeste como ente-no-mundo.

Tal transcender é a ultrapassagem, como Heidegger a concebe. A ultrapassagem da transcendência, portanto, diz respeito a um “movimento” relativamente ao ente, que pressupõe o mundo do ser-no-mundo e implica na distinção entre mundo do ser-no-mundo e “mundo” como totalidade de ente.

Retomamos, agora, a questão acerca de, nesse “movimento”, quem ultrapassa, para onde, e o que é ultrapassado.

Quem ultrapassa, confirmamos agora, é o próprio Dasein: “Existir sempre já quer dizer: ultrapassar, ou melhor: ter-ultrapassado” (GA 24: 426), diz Heidegger, completando que, nesse ultrapassar, “o Dasein é o transcendente” (GA 24: 426).

Hávamos já antes também adiantado (cf. p. 83) que, na unidade de ser-aí e aí-do-próprio-ser, o Dasein só se torna o que é, ente-aberto, na medida em que *ultrapassa* e se sustenta nesse ser-ente-aberto. Heidegger diz que o Dasein é transcendente nesse sentido, de transcender e assim se sustentar, enquanto “o que perfaz a ultrapassagem, demora-se na ultrapassagem” (WG:32).

Nessa seu ser transcendente, aquilo que o Dasein ultrapassa, por sua vez, é o *ente*. O ultrapassar é o “movimento” relativo ao ente ao qual nos referimos. Acerca dele, Heidegger diz:

“o Dasein transcendente (uma expressão já tautológica) não ultrapassa nem uma “barreira “ posta diante do sujeito e que antes o force a permanecer dentro (imanência), nem um “precipício” que o separe do objeto. *O que* é ultrapassado é única e justamente *o ente mesmo (...)*.” (WG: 34)

Heidegger frisa, entretanto, que não se trata desse ou daquele ente em particular, nessa ou naquela ocasião. O Dasein transcende - “enquanto Dasein” - na ultrapassagem do ente-no-seu-todo:

“O Dasein transcende, ultrapassa ente, porém não ocasionalmente, mas sim enquanto Dasein, e ele ultrapassa não esse e aquele, escolhendo, mas no todo.” (GA 27: 306)

Quanto ao para-onde o Dasein transcende ultrapassando o ente no seu todo, Heidegger diz que é, justamente, o mundo. Em suas palavras:

“Nós denominamos o para-cima-do-quê o Dasein, enquanto tal, transcende, de mundo e, agora, determinamos a transcendência como ser-no-mundo.” (WG: 36)

Mundo figura, em Heidegger, como o “para-junto-do-quê [*Woraufzu*]” (GA 27: 307) ocorre a ultrapassagem do ente “no todo”. Podemos destacar que, com isso, mundo não é ultrapassado, ele é justamente para onde ocorre a ultrapassagem. É também de se destacar, que, com isso, confirma-se que mundo não pode ser identificado ao ente, posto que esse, justamente, é ultrapassado.

Temos, com isso, esclarecidas as respostas de Heidegger para as questões inicialmente colocadas acerca do transcender como ultrapassar: para ele, na ultrapassagem da transcendência, quem transcende (ultrapassa) é o Dasein; o para-onde o Dasein transcende (ultrapassa), é o mundo; e aquilo que é transcendido (ultrapassado) é o ente.

Com isso, podemos dizer que a ultrapassagem, por um lado co-expressa o caráter da transcendência de possibilitar o dar-se de ser. Mas o faz explicitando a abertura para o dar-se de ser como “movimento” relativo ao ente – movimento de sua ultrapassagem.- e que se dirige ao mundo. Para melhor compreender a constituição dessa estrutura da transcendência, como estrutura do ser aberto do Dasein, teremos de recorrer ao que expusemos anteriormente com relação à temporalidade, o que faremos nas próximas seções.

4.2 - Transcendência e formação de mundo

O dar-se de ser, como indicamos, “acontece” no ante-auto-sobreprojeto correspondente ao autolançamento dos êxtases da temporalidade sobre o próprio horizonte. Já antes adiantávamos (cf. p. 50) que, na expressão ante-auto-sobreprojeto, a partícula “sobre” remete ao ultrapassar da transcendência. Com esse ante-auto-sobreprojeto, o Dasein se sobreprojeta relativamente ao ente, ultrapassa-o e transcende para o mundo.

Para que tal seja possível, entretanto, é necessário que, nesse auto-sobreprojeto, possa se abrir e constituir algo como mundo. Conforme já adiantamos, Heidegger aponta que essas condições são preenchidas pela unidade dos êxtases com seu horizonte. Diz, em *Ser e Tempo*:

“A condição de possibilidade *existencial temporal* do mundo reside em que a temporalidade, enquanto unidade extática, tem algo como um horizonte.” (SZ: 365)

Ele fala, aqui, ressaltamos, da temporalidade e seu horizonte, *enquanto unidade*. A unidade extática da temporalidade compreende: a unidade dos êxtases entre si; a unidade de cada um com os respectivos horizontes; a unidade dos horizontes propriamente ditos; e, por fim, a unidade do autolançamento unitário relativamente ao horizonte unitário da temporalidade.

Assim como ele, remetendo à unidade entre cada êxtase e seu horizonte, referia-se a esse como o “extema” do êxtase, entendemos que possa chamar de “unidade extemática” à unidade dos horizontes referida ao autolançamento unitário dos êxtases. Assim, ele diz:

“A unidade extemática do horizonte da temporalidade não é outra coisa que a condição de possibilidade temporal do *mundo* e sua essencial pertença à *transcendência*.” (GA 26: 269)

Logo a seguir, explicita que essa pertença diz respeito ao transcender como “sobrelançamento” dos êxtases.

“Pois essa [a transcendência] tem sua possibilidade na unidade do lançamento [*Schwüngen*] extático. Esse lançamento do êxtase que se temporaliza é, enquanto tal, o sobrelançamento [*Überschwung*].” (GA 26: 270)

Heidegger diz, em um trecho logo adiante, no curso citado, uma frase em que procura expressar que tal sobrelançamento constitui – ele mesmo – mundo. Diz ele: “O extemático temporaliza-se lançando como um mundar”. Entendemos, com isso, o seguinte: esse sobrelançamento, na medida em que lança e se

sustenta aberto como horizonte, caracteriza o correspondente temporalizar – que, assim, “extematiza” o “extema” – como um “mundar”.

O que Heidegger quer dizer com “mundar”, por sua vez, interpretamos, justamente, como abrir mundo, constituí-lo. Caberia esclarecer como a “matéria temporal” do sobrelançamento “munda”, isto é, pode abrir e conformar-se, de modo a constituir mundo.

Para tanto, remetemos ao que já foi apresentado acerca do horizonte como constituindo os esquemas segundo as quais o ser se dá e, com isso deixa-ser o ente.

Apontamos (cf. p. 48) que o horizonte é constituído, originariamente, como fenômeno da “produtividade da temporalidade” (GA 26: 272), que “dá a si algo, de partida” (GA 26: 269). “De partida”, o que a temporalidade produz são os esquemas horizontais do a-fim-de-si, ante-quê e presença, que configuram o modo segundo o qual o ser se dá ao Dasein e, assim, permitem o *deixar-ser* o ente-como-um-todo *enquanto ente*, i.e., em seu ser.

Nesse deixar-ser o ente-como-um-todo enquanto ente, um mundo já deve ter sido formado em um “mundar”, para que o ente possa se dar como *ente intramundano*.

Havíamos antes destacado que a pertença, a cada êxtase, de um horizonte, fora apontada como condição de possibilidade para o mundo. A seguir, que a própria unidade extemática dos horizontes constitui essa condição. Na verdade, Heidegger esclarece que *o próprio horizonte unitário aí constituído é o mundo formado*. O autolançamento originário dos êxtases, ao abrir e sustentar o próprio horizonte, constitui esse mesmo horizonte, em sua unidade, enquanto sendo o próprio mundo. É o que Heidegger diz, nessa passagem:

“O ultrapassar para o mundo não quer dizer outra coisa que: a unidade extática da temporalidade temporalizou (...) um horizonte: o mundo.” (GA 26: 275)

Formar mundo, portanto, equivale a abrir e sustentar aberto o horizonte unitário da temporalidade. O mundo resulta no autolançamento unitário enquanto sobreprojeto. Transcender, assim, é sobreprojetar mundo: mundar enquanto abrir e sustentar horizonte. O mundo, que é seu “produto”, é determinado como a unidade dos esquemas horizontais segundo os quais dá-se ser ao Dasein.

Resta aqui implícito que mundo não é “resultado final” do sobreprojeto e, a partir daí, estabelecido como tal. Mundo não é coisa estabelecida, mas sim “resulta” no sobreprojeto enquanto sustentado no autolançamento dos êxtases. Mundo é configurado como constantemente “mundado” no ante-auto-sobreprojeto.

Cabe nos determos na “natureza” do mundo que assim se desenha, enquanto horizonte unitário da temporalidade. Conformado e constituído pelos esquemas horizontais, ele assim se determina como condição temporal de possibilidade de projeto de ser dos entes. Não fica assim determinado, com isso, nem como ser de um ente e, muito menos como algo de ôntico.

Heidegger se refere ao “mundar”, enquanto transcender, como projeto-de-mundo (WG: parte III).. Esse projeto, enquanto abertura do horizonte da temporalidade, não se determina como um projeto-de-ser – não se determina, por exemplo, como o projeto do “mundo-como-o-ser... de algo como o todo-do-ente”. Tal projeto não deixa-ser, mas sim dá as condições de possibilidade para a compreensão de ser. Trata-se, como dissemos (cf. p. 50) do projeto originário, “condição de possibilidade de todo projeto” e de todo compreender ser (GA 24: 436). Daí esse projeto de mundo não ser chamado projeto, mas sim de ante-auto-sobreprojeto.

Esse sobreprojeto-de-mundo, portanto, não deixa-ser. O mundo, em seu constituir originário, não é “deixado ser”. O “deixar” que corresponde ao projeto-de-mundo tem um outro caráter. Por isso, Heidegger vai se referir ao “deixar” que lhe corresponde como deixar-dominar [*Walten-lassen*] ²⁹. Adiantamos que o “dominar” que caracteriza esse deixar diz respeito ao próprio caráter transcendental do abrir, conforme pretendemos que se esclareça mais adiante. Antes, porém, cabe, expor como Heidegger descreve esse formar mundo no sobreprojeto que deixa-dominar.

Esse ante-auto-sobreprojeto foi já caracterizado, anteriormente, como liberdade (cf. p. 52). Aqui se confirma isso nas palavras de Heidegger: “O projetante-sobrelançante deixar-dominar de mundo é a liberdade” (WG: 86). Diz também: “*só liberdade pode deixar um mundo dominar ao Dasein e mundar. Mundo não é, mas munda.*” (WG: 86).

Que a liberdade deixe um mundo dominar está, em primeiro lugar, ligado ao caráter da liberdade enquanto dar-se fundamento no modo de compromisso para com esse fundamento. Diz Heidegger:

“O Dasein enquanto livre é projeto-de-mundo. Esse projetar, entretanto, só se torna assim projeto uma vez que o Dasein nele se sustenta, e, na verdade, de tal modo que essa livre sustentação [*Half*] liga em compromisso [*bindef*]. (...) A liberdade mesma sustenta perante si esse vínculo [*Bindung*]. O mundo é sustentado na liberdade, contra essa mesma.” (GA 26: 248)

Em seu caráter de fundamento, contra-parte do fundar da liberdade, o mundo se permite ser descrito como espaço de jogo formado no jogar/brincar (*Spielen*). Heidegger faz isso no curso de inverno de 1928/1929, caracterizando o jogar/brincar como “livre construir [*bilden*] (...) a vinculação [*Bindung*]” no vincular-

²⁹ A expressão ainda não é utilizada no curso de verão de 1928, mas aparece no tratado a que deu

se em meio ao próprio jogar e brincar. Diz, do ser-no-mundo, que ele “sempre já antes sobrejogou [*überspielt*] e circunbrincou [*umspielt*] o ente; e, nesse brincar, ele constrói, pela primeira vez, o espaço, até mesmo em sentido real-efetivo [*wirklich*], dentro do qual nós encontramos entes” (GA 27: 316).

Mundar, nesse sentido, é temporalizar como fundar; e mundo é fundamento, porque unidade dos esquemas horizontais. Fundar, abrir horizonte temporal e formar mundo são, então, expressões correlatas do autolanzar dos êxtases da temporalidade sobre si mesmos. Entretanto, embora sejam “expressões correlatas” do mesmo, expressam a constituição, pelo tempo originário, da estrutura única possibilitadora do fundamento, do dar-se de ser do ente e do manifestar-se do ente em seu ser, fenômenos que guardam especificidade.

Na medida em que fundar, abrir horizonte e formar mundo são expressões correlatas da constituição do mesmo, não reproduziremos aqui o já exposto a respeito no Capítulo 3. Passaremos, assim, a uma breve exposição de elementos que procuram mostrar a comum pertinência daqueles fenômenos, bem como de alguns outros que foram então omitidos, por conveniência de exposição, mais diretamente referentes ao fenômeno do mundo, enquanto tal.

O formar mundo é descrito, por Heidegger – assim como as demais constituições temporais, a do fundamento e a do horizonte – a partir do constituinte futural. O trecho citado mais acima, em que o horizonte da temporalidade é equiparado ao mundo do transcender aponta, em sua versão integral, essa precedência do futuro no formar o mundo:

“O ultrapassar para o mundo não quer dizer outra coisa que: a unidade extática da temporalidade temporalizou, enquanto unidade de sair-

de-si, e , na verdade primariamente a partir do futuro, do a-fim-de, um horizonte: o mundo.” (GA 26: 275)

Assim sendo, o mundo é primariamente determinado como constituído pelo a-fim-de-si. Correlacionando com o modo futural de fundar da liberdade, Heidegger diz que “o mundo é *livre contra-sustentação* [*Widerhalt*] do a-fim-de-quê do Dasein”³⁰ (GA 26: 248). Enquanto tal modo de fundar, o mundar corresponde ao instituir. E, conforme diz Heidegger, “O Dasein funda (institui) mundo (...)” (WG: 90).

A expressão “projeto-de-mundo”, utilizada no tratado de 1928 (WG) e no curso de verão desse ano (GA 26), muitas vezes é apresentada com referência apenas a essa determinação futural primária, o instituir-mundo. Tal não deve ser confundido com não determinação desse projeto pelos demais êxtases, na formação do mundo. A apresentação da pertença dos demais modos de fundar a esse projeto está mais claramente expressa no trecho que se segue:

“Esse ‘primeiro’ fundar não é outra coisa que o *projeto do a-fim-de*. Se esse foi determinado como livre deixar-dominar de mundo, se ao *projeto de mundo enquanto fundar também pertencem necessariamente os outros modos de fundar*, então resulta daí que, até agora, nem a transcendência nem a liberdade foram trazidas a sua completa determinação.” (WG: 88, grifo meu)

No que diz respeito ao fundar-mundo como tomar-chão, em correspondência ao que já dissemos a respeito desse fundar (cf. Seção 2.8), Heidegger diz:

³⁰ “*Widerhalt*” quer dizer “apoio”, em alemão. Pareceu-me que o sentido literal se adequa melhor à metáfora. Quanto ao genitivo “do a-fim-de-quê” deve ser lido como genitivo subjetivo, ou seja, a contra-sustentação lhe pertence e não que ele seja por ela “contra-sustentado”.

“Transcendência quer dizer projeto-de-mundo, mas, de tal modo, que o projetante é também já disposto [gestimmt] e dominado de permeio [durchwaltet] pelo ente que ele ultrapassa.” (WG: 90)

Dessa maneira, na determinação preterital, o mundo é formado de modo a permitir “espaço de jogo” para o ser-tomado pelo ente, que correlacionamos aos esquemas do ante-quê e do a-quê do abandono. Sobre a necessidade desse “espaço de jogo”, Heidegger comenta:

“O Dasein não poderia, enquanto ente, ser disposto pelo ente e, por conseguinte, por ex., ser por ele envolvido, por ele perturbado e por ele sacudido [durchschwingen], faltar-lhe-ia aliás, de forma absoluta, espaço de jogo para isso, se com esse ser-tomado pelo ente, não fosse acompanhado por uma irrupção de mundo, mesmo que essa fosse uma penumbra-de-mundo [Weltdämmer] (...). O Dasein só é tomado pelo ente enquanto ser-no-mundo. O Dasein funda (institui) mundo apenas enquanto no-meio-de-ente que se funda.” (WG: 90)

Já havíamos antes apresentado o caráter de privação do poder-ser que é determinado a partir do esquema horizontal da preteridade (cf. p. 64). Em sua relação com o mundo, Heidegger comenta:

“Mas justamente essa privação de certas possibilidades do seu poder-ser-no-mundo, resolvida no ser-tomado pelo ente, traz, só então, perante o Dasein, enquanto seu mundo, as possibilidades “efetivamente” agarráveis [ergreifbaren] do projeto-de-mundo.”(WG: 92)

Quanto ao sobreprojeto, em seu ser determinado pelo êxtase do presente, apresentamos já como correspondendo ao fundar do fundamental, caracterizado como desvelar de “ser e constituição de ser”, a verdade ontológica (cf. p. 71). O

projeto-de-mundo nesse fundar, assim, determina o mundo enquanto esquema da presença que o constitui como âmbito de manifestação do ente enquanto ente.

Cabe acrescentar, quanto ao projeto de mundo, que Heidegger destaca, ainda, que “todo projeto-de-mundo é (...) *lançado*” (WG: 106):

“*que* a transcendência, enquanto acontecer originário, se temporalize, não está no poder dessa liberdade mesma. Tal impotência (ter-sido-lançado), *porém*, não é primeiramente o resultado da invasão do Dasein pelo ente, mas ela determina seu ser enquanto tal.” (WG: 106)

Reside nisso – que o *projeto-de-mundo*, da estrutura que permite o *deixar-ser* o ente, seja *lançado* – a determinação que, dele, não se possa dizer que deixe mundo com um deixar-ser, mas sim deixar-dominar... o deixar-ser ou, como diz Heidegger: “*deixar-dominar do ser do ente no todo de sua correspondente possível obrigatoriedade. No projeto, domina [waltet] o mundo.* (GA 29,30: 530).

Que tal impotência “não seja resultado da invasão do Dasein pelo ente”, significa que essa invasão, enquanto tal, só é como manifestação do Dasein em seu ser no dominar do mundo já aberto, que a abre enquanto tal. O Dasein, como mundo, funda a entidade do ente no ser-tomado no abandono ao ente. Já a impotência do ser abandonado ao próprio projetar-mundo é anterior ao poder ser-tomado. O conceito de projetar-mundo não determina ainda o ser-tomado pelo ente (o deixar-ser), mas sim o deixar-dominar o ser-tomado pelo ente. Com isso, resvalamos em um limite transcendental, que poderemos melhor examinar mais adiante.

Resulta, dessa seção, como estrutura do mundo, a estrutura do horizonte unitário da temporalidade: os esquemas horizontais do futuro (a-fim-de-si), da preteridade (ante-quê / a quê) e do presente (presença / para-a-finalidade-de). Cabe compreender, entretanto, como, no mundar, a unidade dos êxtases

determina essa estrutura como unidade articulada em mundo. Tal exige a retomada do exame da transcendência.

4.3 - A entrada no mundo

Heidegger, em uma passagem já parcialmente citada, em que descreve o sobrelançamento dos êxtases, diz que, de alguma maneira, esse deve possibilitar a entrada do ente no mundo. Nela, é apresentado que mundar é, ao mesmo tempo que formar mundo, dar entrada de ente no mundo. Diz ele:

“O esquemático temporaliza-se lançando como um mundar; apenas na medida em que algo como lançamento extático se temporaliza enquanto a cada vez uma temporalidade, acontece *entrada-no-mundo* [*Welteingang*]”.
(GA 26: 270)

Quando diz que essa entrada-no-mundo *acontece* – e com a temporalização “a cada vez” de uma temporalidade – Heidegger não se refere a um acontecer referido a outro acontecer e que se sucederiam a cada vez. Trata-se de acontecer sem-referência-a, o acontecer originário. Diz ele:

“Entrada-no-mundo é fundada na temporalização da temporalidade. Que haja em geral algo como temporalidade, é o fato-originário [*Urfaktum*] em sentido metafísico. A entrada-no-mundo de ente é o acontecer originário [*Urgeschichte*], simplesmente.” (GA 26: 270)

O “a cada vez” de que Heidegger fala é o “a cada acontecer originário”. Acontecer em-si e para si, se trata do acontecer do transcender que se dá *a cada Dasein* existente. O existir humano (Dasein), enquanto temporalização da temporalidade, é o “a cada vez” e, com isso, a “ocasião” da entrada-de-ente no mundo que com ela se forma. Por isso, ele diz: :

“Ente (...) não poderia de forma alguma ser aberto se não encontrasse *ocasião* [*Gelegenheit*] para entrar em um mundo. Falamos, pois, de uma possível e ocasional *entrada-no-mundo* do ente. Entrada-no-mundo não é nenhum processo [*Vorgang*] no ente que entra, mas algo que ‘com’ o ente ‘acontece’. E esse acontecer é o existir de Dasein, que enquanto existente transcende.” (WG: 76)

Heidegger fala na entrada no mundo como “possível e ocasional”, simplesmente porque se dá como sendo o que justamente poderia não se dar:

“Entretanto, entes (disponíveis) [(*Vorhandenes*)] poderiam nunca ser encontrados, se não houvesse ocasião de entrar em um mundo. Nós falamos, portanto, de possível e ocasional entrada-no-mundo de ente”. (GA 26: 250)

E se pergunta, a seguir, “Quando e como se efetiva essa possibilidade?” (GA 26: 250)

Para responder ao “como”, procura caracterizar melhor de que acontecer se trata. Na citação mais acima, Heidegger adiantava, acerca desse “como”, que a entrada-no-mundo não acontece de modo que algo aconteça “no ente”, mas sim “com” o ente. O que ele quer dizer com isso, explica da seguinte maneira:

“Entrada-no-mundo não é nenhum processo no ente-disponível [*Vorhanden*], no sentido de que ele com isso se alterasse e, com base nessa alteração, se forçasse para dentro. Entrada-no-mundo de entes-disponíveis é ‘algo’ que acontece com ele. Entrada-no-mundo tem o caráter do acontecer, da histórico-acontecência [*Geschichte*].” (GA 26: 250)

Referindo-se ao mesmo fenômeno, em um exemplo dado no curso de inverno de 1928/1929, Heidegger se expressa da seguinte forma:

“Quando [o ente] (...) se torna manifesto, não lhe acontece nada, ele não entra em algum processo natural, e no entanto algo acontece com ele: ele entra em uma história [*Geschichte*]” (GA 27: 105)

Com isso, gostaríamos de ressaltar dois aspectos do acontecer, a partir do que foi descrito: em primeiro lugar, ressaltamos que quando Heidegger diz que *nada* acontece no ente, isso significa que, com o ente, nada de ôntico acontece. Aquilo que, *com* ele – não *nele* – acontece é um acontecer *ontológico*: a abertura do ser para sua manifestação, que se dá com o sobreprojeto de mundo.

A segunda coisa a ressaltar, é que esse acontecer ontológico com o ente é, por sua vez um acontecer *ôntico* do Dasein. É a isso que Heidegger se refere quando diz, do ente, que ele entra “em uma história”. Não quer dizer, com isso, que o ente entre para a “História”, mas, precisamente, em *uma* história enquanto acontecer ôntico de um Dasein; vale dizer: em uma temporalização da temporalidade.³¹

Isso, é o que se expressa no que se segue, e que visa responder ao “quando” acontece a entrada-no-mundo:

“Entrada-no-mundo acontece quando transcendência acontece, i.e., quando Dasein histórico-acontecencial [*geschichtliches*] existe; apenas então um ser-no-mundo do Dasein é existente. E apenas se esse existente é, também já entrou, a cada vez, no mundo, ente-disponível, i.e., tornou-se

³¹ Em função do que “acontece” com o ente nesse entrar-no-mundo, Heidegger, em *Ser e Tempo*, nomeia o ente como mundo-acontecencial [*Welt-Geschichtliche*]. Diz: “Com base na transcendência temporalmente fundada do mundo, estão já aí mundo-acontecenciais ‘objetivamente’, sem serem apreendidos historicamente” (SZ: 389).

intramundano. E apenas o Dasein *qua* existente dá a ocasião da entrada no mundo.” (GA 26: 251)

Com isso, o Dasein é caracterizado como condição ôntica do acontecer ontológico com o ente. Heidegger o expressa com o que se segue:

“Ente com a essência do Dasein deve ter-se aberto enquanto liberdade, i.e., mundo deve ser sustentado perante si no sobrelançamento, ente deve ser constituído enquanto ser-no-mundo, enquanto transcendência, esse mesmo deve se tornar manifesto enquanto ente, em geral, enquanto tal. E então, o Dasein, visto metafisicamente a partir desse ser-no-mundo, é pois, enquanto existente fático, nada mais do que a possibilidade ôntica [*seiende Möglichkeit*] da *entrada-no-mundo* de ente. Apenas se, na totalidade do ente, o ente torna-se mais ente [*seiender*] na existência de Dasein, i.e., se temporalidade se temporaliza, então dá-se dia e hora da entrada-no-mundo de ente.” (GA 26: 249)

O que assim se expressa, com a entrada-no-mundo, são, mais uma vez, as “teses” (cf. p. 44), segundo as quais um ente-em-si só pode se manifestar, em seu ser, com o dar-se de ser a um Dasein *existente*. Cabendo, ainda, o “complemento”: e conseqüente possibilitação do manifestar-se do ente-em-seu-todo *em um mundo*.

Tal complemento estaria, entretanto, incluído no comentário acerca da transcendência para o mundo, que encontramos na formulação da segunda tese por Heidegger, onde diz:

“2. Ser não ‘é’, mas ser se dá apenas na medida em que o Dasein existe – na essência da existência reside transcendência, i.e., dar de mundo antes de todo e para todo o ser junto ao ente intramundano e relativamente a ele [*alles Sein zu und bei innerweltlichem Seienden*].” (GA 26: 194)

Cabe ressaltar, também que, de acordo com o apresentado, o transcender diz respeito a um acontecer “ontológico”. Tal seria o conteúdo do transcender enquanto um “movimento” de ultrapassar relativamente ao ente. O caráter de ontológico corresponderia ao sentido transcendental de “movimento” *para-além* do ente; vale dizer: “movimento” que, de alguma forma, não se circunscreve nesse todo-do-ente, no âmbito do que pode se manifestar como ente-em-si. E que, na verdade, constitui esse âmbito, o mundo “antes de todo e para todo o ser junto ao ente intramundano e relativamente a ele”.

Requer, entretanto, algum esclarecimento, que o projeto-de-mundo, enquanto “movimento” *originário* para-além do âmbito de manifestação do ente — e que o constitui nesse “movimento” — seja apresentado como justamente “realizado” por um ente, o Dasein que, por isso, foi chamado de “condição ôntica para o projeto de mundo”.

O que pede esclarecimento é o caráter de transcendente do Dasein, ou seja: que o ente condicionado seja condição do que o condiciona como ente. Com a necessidade desse esclarecimento, entendemos, chegamos ao núcleo da questão da transcendência em Heidegger, que procuraremos abordar na próxima seção.

4.4 - O caráter transcendente do Dasein

Conforme adiantamos, procuramos aqui o esclarecimento a respeito da caracterização do Dasein como condição ôntica para a formação de mundo, tendo em vista que esse mundo, por sua vez, é condição ontológica para o dar-se de ser e manifestação do ente-como-um-todo, inclusive o próprio Dasein, enquanto ente.

Creemos não ser impropriedade um primeiro esclarecimento, que embora implícito a toda discussão e, mesmo por vezes já parcialmente explicitado em alguns aspectos, merece alguma observação. Trata-se de que não está aqui em questão a originariedade da temporalidade e da precedência dessa e do dar-se de ser relativamente à manifestação do ente enquanto tal.

Que o Dasein seja condição ôntica para a temporalidade não o tornaria jamais originário relativamente a essa, posto que, colocada nesses termos, a discussão estaria ocorrendo no terreno ôntico. Caso fosse assim considerado, “originário” estaria querendo dizer condição ôntica anterior, uma causa. A discussão relativa a “anterioridades” ao existir do Dasein corresponderia à consideração de hipóteses tais como determinações físicas, biológicas e sociais ou mesmo criação por obra de um deus.

Nesse terreno, seria impossível mesmo que determinações tomadas como “ontológicas” precedessem o “ôntico”, posto que, para preceder dessa forma, o “ontológico” teria que *ser* antes, deixando de ter caráter ontológico e tomando, com isso, caráter ôntico. A temporalidade e o ser, entretanto, não são anteriores ao ente por precederem-no nesse sentido ôntico.

Não é esse, portanto, o terreno da discussão. Ela se dá no terreno da transcendência, que, em Heidegger, se define como terreno da diferença entre ente e ser. O que se esclarece, com isso, portanto, é, em primeiro lugar, o próprio terreno da questão.

Nesse terreno, onde anterioridade quer dizer *a priori*, ser é anterior ao ente ou não será ser. Que o Dasein seja um ente cuja “distinção ôntica reside em que ele é ontológico” (SZ: 12) coloca agora, como problema transcendental, o modo como ele, enquanto ente, se manifesta nessa distinção. O que buscamos aí esclarecer não é se o Dasein precede onticamente sua condição ontológica, o que não faria sentido. O que está por se esclarecer é o caráter transcendente do

Dasein, que se expressa na questão de como o Dasein é ente que possibilita o possibilitar-se como ente.

Isso posto, passemos ao re-exame das determinações do transcender do Dasein até aqui obtidas, tendo em vista melhor esclarecer caráter transcendente do Dasein.

Conforme vimos, o transcender, na medida em que ultrapassa o ente como um todo, é um acontecer para-além do ente, ontológico. Próprio, portanto, a um ente que se distingue por ser ontológico no temporalizar do tempo originário. E, de fato, na exposição de Heidegger, é o Dasein mesmo que transcende, não havendo outro “ente-além-ente” que possa transcender por ele (e, por exemplo, lhe dar um “mundo”). Ele mesmo ultrapassa o ente; e, como vimos, é transcendendo para o mundo que o faz.

Tal mundo, por sua vez, tampouco é um “além-mundo”, mas, como vimos, é compreendido como um caráter-de-ser do próprio Dasein. Dessa maneira, pode-se dizer que o Dasein, ultrapassando para além do ente e chegando ao mundo, não vai além de si. E que, de certo modo, transcende para si-mesmo.

Heidegger chega mesmo a se referir ao Dasein, por isso, como um ente que “na essência de seu ser é um sair para fora de si, sem no entanto se deixar.” (GA 29/30: 531)

Assim sendo, transcendendo para-si, o Dasein, é, com esse ultrapassar, em-si. Podemos dizer que o Dasein, no transcender o ente para o mundo, é ente-em-si, o ente que ele mesmo é, e tal qual é.

Mas, como vimos, quando consideramos que um ente-em-si é (enquanto ente), o fazemos na medida em que se manifesta, como o ente, *em seu ser*. E, conforme as “teses” de Heidegger (cf. p. 44), o ente-em-si só pode se manifestar,

em seu ser, se for dado *ser* a um Dasein existente que o descubra como ente em seu ser.

No entanto, no caso em questão, justamente o ente-em-si é o Dasein. Esse ente, para Heidegger, tem a peculiaridade de dar-se ser. Ele não precisa que um outro ente, a quem seja dado o seu ser, o descubra. Ele é, por si mesmo, como já dissemos, aberto.

Aberto quer dizer automanifesto em seu ser, porque dá, a si mesmo, ser. Tal dar-se de ser, como apontamos, “acontece” no ante-auto-sobreprojeto correspondente ao autolançamento dos êxtases da temporalidade sobre o próprio horizonte. E, conforme vimos, é no autolançamento unitário dos êxtases conformando a unidade do horizonte que se constitui o *âmbito de manifestação dos entes* que é, justamente, o *mundo*.

Como o *dar-se de ser* nos esquemas horizontais é condição de possibilidade para todo manifestar-se de ente-em-si *em seu ser*, temos que o sobreprojeto se refere ao “acontecer originário” a que nos referimos anteriormente (cf. p. 105), a um “acontecer” anterior a todo manifestar-se de ente *enquanto ente*. Anterior e, no sentido transcendental, “além” do ente, uma vez que se trata da constituição mesma do mundo como âmbito que possibilita a manifestação de ente *enquanto ente*.

Dessa maneira, é transcendendo para o mundo, que o Dasein “realiza” o “movimento” anterior a todo poder manifestar-se de ente. E anterior, inclusive, ao próprio manifestar a si mesmo *enquanto ente*.

O Dasein não é aberto *enquanto ente* para, nessa condição, transcender. Ao contrário, transcender é a condição para se manifestar como ente. Ele não poderia, nem mesmo para si, manifestar-se como sendo – i.e. enquanto ente –

sem, antes, dar, a si, ser. Tal é corolário do conceito do ser-aberto, do dar a si o próprio ser no qual se manifesta, como ente-em si, em seu ser.

Como já determinamos, o Dasein é, enquanto ente-em-si, justamente, o aí, abertura à qual pertence a co-abertura de mundo. Transcendendo para o mundo aberto no aí, o Dasein ultrapassa o ente mas, inclusive, a si mesmo como ente-em-si. Transcendendo para o mundo, ele pode se tornar manifesto a si, enquanto ente e – só então – distinguir-se dos demais entes. A respeito, Heidegger diz:

“O que é ultrapassado é única e justamente o *ente mesmo* e, na verdade, todo ente que pode ser e se tornar inocultado para o Dasein, por conseguinte, *também e justamente* o ente como o qual “ele mesmo” existe. (...) *Na ultrapassagem*, o Dasein chega pela primeira vez ao tal ente que *ele* é, a ele *enquanto* ele ‘mesmo’. A transcendência constitui a si-mesmidade. Mas, por outro lado, nunca só essa em primeiro lugar, mas a ultrapassagem diz respeito, a cada vez, ao mesmo tempo, também a entes que o Dasein mesmo *não* é; mais precisamente: na ultrapassagem e através dele, é que se pode distinguir e decidir, em meio ao ente, quem e como é um “si mesmo” e quem não é.”(WG: 34)

Com isso, melhor se determina o transcender para o mundo como condição de possibilidade para o dar-se de ser, para o Dasein, em sua compreensão de si. Daí Heidegger dizer:

“Porque constituído pelo ser-no-mundo, o Dasein é um ente que, em seu ser, é *além [über]* de si. À sua mais própria estrutura de ser pertence a *epékeina*. Esse transcender (...) quer dizer: *compreender-se a partir de um mundo*. (GA 24: 425)

Entendemos que, com o compreender-se a partir de um mundo, o que está expresso é que o limite transcendental atinge, *de certa maneira peculiar*, o próprio

Dasein, embora tenhamos aqui de traçar uma distinção fundamental: a de que o limite não diz respeito ao acesso a seu “ser-em-si”, mas sim à manifestação de si como ente-em-si, que cede lugar em favor da manifestação do ente intramundano.

A esse limite, corresponderia a “des-presença” (cf. p. 73) no deslocar-se para o passado e futuro, para liberar o ente na presença e, com isso, liberar-se *enquanto* presença de si mesmo junto ao ente. Limite esse que, entendemos, teria também sua expressão na estrutura do cuidado, distinguido pelo “*enquanto*” do “*enquanto ser-junto-a*”. Segundo ela, o Dasein caracteriza-se como um si-mesmo no projeto futural em que, ultrapassando-se, *antecipa-se a si mesmo* em uma possibilidade de ser; mas, ao antecipar-se, encontra-se *já* transcendido para e, assim *no mundo*, em meio ao ente, tomado e permeado por ele, desde o deixar-dominar de sua abertura; dessa forma, o Dasein projeta o próprio ser si-mesmo *enquanto* um ser-junto ao ente intramundano que vem ao encontro.

Entretanto, cabe colocar que, dentro do limite do ter-sido-lançado no seu ser, Heidegger levanta que o Dasein pode também projetar-se não só sobre o poder-ser junto aos entes, mas também sobre o poder-não-ser, a própria finitude inscrita no seu ser-para-a-morte.

Curiosamente, ao contrário do ente intramundano – que se manifesta em seu ser como ente-em-si, sendo o ente que é, tal qual é, “*mesmo que, por ex., o Dasein não exista*” – o Dasein se manifesta, como ente em-si, como sendo aquele que só é o ente que é, tal qual é, justamente *enquanto existir como um Dasein*.

Assim como, do ente-em-si, não faz sentido perguntar pelo ser-em-si, ao Dasein essa questão é uma possibilidade ôntica de sua existência, fundada em

que o projetar-se em seu ser-para-a-morte constitui-se na transcendência da transcendência³².

Tal transcendência diz respeito a uma negatividade originária como contraparte do dar-se de ser. Ele funda o Dasein no nada da possibilidade da impossibilidade; o ser-o-aí do próprio ser, no poder não-mais-ser-aí. A ela, corresponde o sem-fundamento da liberdade e, assim, em última análise, todo fundar e, com ele, o próprio transcender para o mundo, nos termos que explicitamos até o presente momento.

Como não poderemos, no espaço deste trabalho, nos deter nessa negatividade originária do Dasein e no seu ser-para-a-morte, resta aqui o registro da insuficiência da presente exposição para a caracterização do conceito de transcendência de Heidegger, que fica, aqui, limitada aos nossos propósitos mais imediatos de explicitação das estruturas do mundo do ser-no-mundo.

³² A expressão “transcendência da transcendência” é de LOPARIC (1995: 21). Tendo em vista distinguir modos da finitização do Dasein, ele a denomina aí também como “transcendência vertical”, por oposição à “transcendência horizontal”, concernente à “diferença entre o mundo-projeto e o ente”.

CAPÍTULO 5: O MUNDO DO SER-NO-MUNDO

A partir da explicitação, no Capítulo anterior, da estrutura da transcendência e, com ela, a determinação do mundo como o horizonte unitário para o projeto de ser dos ente, o presente Capítulo passa a abordar a determinação ontológica do mundo enquanto caráter de ser do Dasein e sua manifestação ôntica no manifesta-se desse ente.

Na Seção 5.1, é discutido, inicialmente, o modo de determinação ontológica do mundo, e abordado, a seguir, a mundaneidade do mundo. aberta com o projeto primário de ser do Dasein, enquanto caráter desse ser. É feita, então, a apresentação da significatividade enquanto estrutura da mundaneidade e, assim, de manifestação significativa dos entes e da presença de mundo nesse manifestar.

A Seção 5.2 trata do conceito de mundo, em seu sentido ôntico, a partir de sua determinação como expressão ôntico-mundana da mundaneidade e, portanto, da co-manifestação do Dasein na manifestação do ente. O mundo, em sentido ôntico, é explicitado então, enquanto “como” do ente no todo, sendo introduzida a questão da diversidade de mundos e do problema de sua determinação fática.

A Seção 5.3 aborda a questão da determinação fática de mundos diversos, discutindo sua relação com o compartilhar, pelos Daseins, de um mesmo mundo, bem como a questão do “trânsito” entre eles e a possibilidade da recuperação da unidade da existência, em função de sua dispersão na pluralidade dos mundos diversos.

5.1 - A mundaneidade do mundo no ser do Dasein

O mundo foi determinado, no Capítulo anterior, como o horizonte da temporalidade extática, em sua unidade. Nessa determinação, ele é explicitado como condição temporal de possibilidade de projeto do ser de entes. Vale dizer, como condição *genérica* de possibilidade para *todo e qualquer* projeto de ser de um ente.

Nessa sua descrição, como constituinte de tal estrutura formal de projetos, não pode nem deve ser determinado o que, em cada caso específico, é projetado. Não tem determinação, nela, o que, em um dado projeto de ser, é compreendido – ontologicamente – como o ser de um dado ente; e, portanto, resta igualmente indeterminado o ente que, em cada caso, se manifesta – na compreensão ôntica – em conformidade a esse ser.

A despeito dessa indeterminação ôntico-ontológica do ente que, a cada caso, vem ao encontro, foi entretanto determinado que esse manifestar-se de ente só se dá, na medida em que *ser* seja dado a um Dasein existente. Assim, a despeito da indeterminação do ente correspondente a *cada caso*, foi determinado que *todos os casos* pressupõem um Dasein existente, como condição ôntica de possibilidade de manifestação de ente. Trata-se do Dasein enquanto ente aberto – ôntica e ontologicamente assim determinado – para o qual o ente que vem a seu encontro pode se tornar manifesto, isto é, descoberto.

Enquanto condição *ôntica* de possibilidade de manifestação dos entes, o Dasein deve, então, estar aberto tanto para a compreensão do ente que vem ao encontro, como também para a compreensão existenciária de si; ou seja, também ele deve estar aberto como ente manifesto. Assim, temos que, para toda e qualquer manifestação ôntica deve ocorrer, conjuntamente, o co-manifestar-se, para o Dasein, de si mesmo enquanto ente existente; ente que se co-manifesta como aquele a quem ente é manifesto.

Essa compreensão existenciária do Dasein, por não ser tema na compreensão do ente, apesar de nela co-presente, é denominada, por Heidegger, de introvisão [*Einsicht*], por oposição à visão do ente co-manifesto³³. E essa compreensão existenciária de si, mesmo que não temática, implica que também seja dado, necessariamente, o ser do Dasein, i.e., a compreensão existencial que lhe corresponde.

Assim, a determinação ôntica e ontológica de um *possível* ente qualquer pressupõe a co-determinação ôntica e ontológica *necessária* do Dasein.

Essa necessária co-determinação do Dasein, por sua vez, também pressupõe o mundo como condição *temporal* de sua possibilidade, pois, sendo o mundo condição para *todo* projeto de ser, é também condição para o *projeto do ser do Dasein*, para a sua co-manifestação.

Mas, acrescentemos, quando nos referimos a esse projeto de ser (do Dasein para sua co-manifestação), dizemos co-compreensão (pré) ontológica³⁴ do *cuidado*, i.e., do ser do ente que nós mesmos somos. Ao dizermos cuidado, entretanto, dizemos ser-transcendente-*no-mundo* (cf. p. 84). E, com isso, que, com o manifestar-se do Dasein em seu ser, temos, nesse ser mesmo, também o *mundo*, como um caráter desse ser do ente-existente manifesto.

Assim, resulta termos *mundo* como condição para *mundo*: o *mundo*, como condição temporal de possibilidade de todo projeto de ser, é condição para o *mundo* enquanto caráter-de-ser, dado na compreensão pré-ontológica do Dasein.

³³ “O essencial do compreender enquanto projeto reside em que, nele, o Dasein se compreende existencialmente. Na medida em que o projeto desvela sem fazer, do desvelado, objeto de observação, reside, em todo compreender, uma *introvisão* do Dasein em si mesmo.” (GA 24: 393)

³⁴ Para diferenciar da explícita tematização do ser de um ente, tarefa da ontologia, Heidegger chama de pré-ontológica toda compreensão do ser de um ente não explicitada em uma tematização, e que se dá necessariamente em sua manifestação ôntica. (SZ: 12 e13)

Esse mundo-caráter-de-ser, que tem o mundo-horizonte-esquemático como sua condição de possibilidade, pede melhor explicitação.

De fato, já havíamos adiantado (cf. p. 92) que o mundo é um caráter de ser do Dasein. E, por outro lado, justamente quando determinamos o mundo como horizonte da temporalidade extática, dissemos que, enquanto tal, ele não encontrava ainda sua explicitação “nem como ser de um ente” – nem, acrescentemos agora, como caráter-de-ser de um ente – “e , muito menos, como algo de ôntico” (cf. p. 99), mas “apenas” como *condição temporal de possibilidade* de projeto do ser de entes. Devemos nos perguntar, pois, como Heidegger explicita a sua determinação enquanto *caráter-de-ser*.

A expressão “caráter-de-ser” [*Seinscharakter*], de uma maneira geral, é empregada por Heidegger para se referir a uma dada determinação do ser de um ente; i.e., uma determinação que lhe é própria em todo manifestar-se enquanto ente desse ser.

Em uma investigação fenomenológica, que procura determinar o ser de um ente, podemos entender que os caracteres-de-ser são os elementos que, explicitados em uma dada estrutura fenomenal, descrevem esse ser em sua especificidade. São “aquilo que, no modo de vir ao encontro do fenômeno, é dado e explicitável” (SZ: 37) e, portanto, pode ser descrito como constituindo o ser do ente, na estrutura fenomenal de como um ente vem ao encontro.

Heidegger distingue dois modos fundamentais de caracteres de ser: as “categorias” e os “existenciais”. Com o termo “existencial”, distingue os caracteres-de-ser do Dasein, por oposição aos caracteres-de-ser “categoriais” referentes aos entes com outros modos de ser (SZ: 44). Sendo o Dasein condição de possibilidade de manifestação de entes em geral, os existenciais, além de determinarem o ser do Dasein, co-determinam a manifestação dos entes-que-não-são-Dasein, de acordo com a estrutura categorial desses.

O mundo, considerado enquanto caráter-de-ser do Dasein é, pois, um existencial. Quando é explicitado, por Heidegger, como um caráter-de-ser do Dasein, é, portanto, tomado *nesse* sentido ontológico: como algo que é próprio a todo manifestar-se do Dasein enquanto ente, uma determinação de seu ser, do cuidado: do ser-transcendente-no-mundo.

Enquanto *caráter-de-ser do Dasein*, o mundo é assim dado, com o manifestar-se desse ente, na *compreensão* de seu ser. É dado, portanto, em um projeto-de-ser, em um projeto que *deixa-ser* o Dasein. Mas, por outro lado, vimos que o mundo, enquanto *condição extático-horizontal* para todo projeto de ser, é temporalizado e assim mantido em um *sobreprojeto* que, enquanto projeto-de-mundo, não se determina ainda como um deixar-ser, mas sim como um *deixar-dominar* o mundo (cf. p. 100).

Esse deixar-dominar o mundo, por sua vez, nada mais é do que o constituir temporal da unidade dos esquemas segundo os quais *ser se dá* ao Dasein. Se pretendemos, entretanto, que o mundo seja explicitado como caráter-de-ser do Dasein, essa unidade dos esquemas deve, pois, poder ser descrita como também constituindo o ser *do* Dasein nesse próprio dar-se de ser *ao* Dasein. Ou, em outras palavras: o *deixar-dominar* mundo, em que se dá ser *ao* Dasein deve possibilitar-se como *deixar-ser* o Dasein em conformidade a seu ser-no-mundo e, com isso, constituir o mundo como caráter-de-ser do Dasein.

Assim, podemos dizer que todo *deixar-dominar o mundo* como condição para a determinação ôntica e ontológica de um *possível* ente qualquer, em seu acontecer, tem, como pertencente a ele, também o *deixar-ser o Dasein*, em sua co-determinação ôntica e ontológica *necessária*.

Dessa maneira, o sobreprojeto que ultrapassa ente e forma mundo em um deixar-dominar, em seu acontecer originário, é, ele mesmo, igual e

necessariamente, o que Heidegger chama de *projeto primário de ser*, em que o Dasein compreende a si mesmo em um deixar-ser. Ao abrir mundo no deixar-dominar, o sobreprojeto também deixa-ser o Dasein, na medida em que dá ser enquanto o *ser-no-mundo* do Dasein. É em virtude disso que Heidegger se refere ao ante-auto-sobreprojeto também como “sobreprojeto projetante” que, ao passo que deixa-dominar o mundo, também deixa-ser o Dasein em seu ser-no-mundo³⁵.

Quando a temporalidade se temporaliza e, em um deixar-dominar, forma mundo na unidade dos esquemas horizontais da temporalidade, se dá necessariamente, também, ser como ser-no-mundo, no deixar-ser o Dasein. Porém, lembremos, quando se dá a unidade dos esquemas horizontais e mundo é formado, aquilo que propriamente é não são os esquemas horizontais, nem o ser do Dasein, mas o Dasein fático mesmo, ente manifesto.

Sendo, entretanto, ele se compreende, com fundamento na unidade dos esquemas, como ente que *é em um mundo*. Com isso, esse ente que tem mundo como caráter do próprio ser, compreende-se como manifesto com esse caráter em seu ser: compreende-se existencialmente como ser-no-mundo e existencialmente como ente-mundano, que é em um mundo.

“É em um mundo”, aqui, quer dizer: *manifesto em um mundo*. Mundo esse que, por sua vez, com isso, também é manifesto como *sendo* o “em quê” o Dasein é. Isso significa dizer que o próprio mundo-horizonte, fundamento do ser-no-mundo e da compreensão dos entes intramundanos, tem, ele mesmo, expressão *ôntico-mundana* no manifestar-se do Dasein em seu ser. Vale dizer que, com a

³⁵ “O prévio sobreprojeto possibilita, pela primeira vez, que se abra ente enquanto tal. Esse acontecer do sobreprojeto projetante, no qual o ser do Dasein se temporaliza, é o ser-no-mundo. ‘O Dasein transcende’ quer dizer: ele é, na essência de seu ser, *formador de mundo* [weltbildend] e, na verdade, ‘formador’ no sentido múltiplo de que ele deixa acontecer mundo, com o mundo dá a si um panorama originário (figura) [(Bild)] que não é propriamente apreendido, se bem que funcione justamente enquanto pré-figura [Vor-bild] para todo ente manifesto, dentre os quais o respectivo Dasein mesmo.” (WG: 76)

compreensão existenciária do Dasein, também se dá a compreensão ôntica de um mundo manifesto como *sendo*: com o ser do Dasein, mundo também é.

Diz Heidegger:

“Na medida em que o Dasein se temporaliza, também é um mundo. Com respeito a seu ser como temporalidade que se temporaliza, o Dasein, com o fundamento da constituição extático-horizontal, é aquele essencial ‘em um mundo’. O mundo não é nem ente-simplesmente-dado nem ente-útil, mas temporaliza-se na temporalidade. Ele ‘é’, com o fora-de-si dos êxtases, ‘aí’. Se nenhum ser-aí [*Dasein*] existe, também não é nenhum mundo ‘aí’.” (SZ: 365)

Heidegger diz, nesse trecho, que, com o ser do Dasein – e só com esse ser - mundo também é. Mas, se mundo só é com o existir de um Dasein, podemos, reciprocamente, também dizer: se o Dasein existe, então também um mundo é aí; ou seja, um mundo é manifesto como *sendo*. Mas, se, com a compreensão ôntico-existenciária do Dasein em seu ser-no-mundo, algo como mundo é *onticamente* compreendido, corresponde, a ela, uma compreensão *ontológica* desse mundo manifesto no ser do Dasein. Heidegger nomeia o que é compreendido, nessa compreensão ontológica, de *mundaneidade* do mundo.

Com a determinação de ser enquanto ser-no-mundo, portanto, é aberto, com o dar-se desse ser, algo como “mundaneidade” [*Weltlichkeit*]. Porém, ao nomear o que se abre na compreensão ontológica do mundo, o termo “mundaneidade” não procura remeter à compreensão do ser de um ente que não seja o próprio Dasein. O mundo, como acima apontado, “não é nem ente-simplesmente-dado nem ente-útil” e nem ente de qualquer outro modo de ser que não seja o ser-no-mundo do próprio Dasein.

A compreensão ontológica do mundo se dá na compreensão do ser do Dasein. A mundaneidade, assim, diz respeito à entidade do mundo que é deixado acontecer, pelo Dasein, enquanto um caráter de seu ser-no-mundo. E o §14. de *Ser e Tempo* é, nesse sentido, justamente dedicado a demonstrar que essa mundaneidade do mundo não é um caráter *categorial* do ente-como-um-todo, mas sim um caráter *existencial* do Dasein. Heidegger se refere a ela da seguinte maneira:

“Mundaneidade é um conceito ontológico e se refere à estrutura de um elemento constitutivo do ser-no-mundo. Esse, entretanto, conhecemos como determinação existencial do Dasein. Mundaneidade é, segundo isso, ela mesma, um existencial.” (SZ: 64)

Aquilo que Heidegger nomeia como mundaneidade do mundo, um *existencial*, é, portanto, justamente, o mundo explicitado como *caráter-de-ser do Dasein*. Assim, podemos dizer que o Dasein se determina como ente que é-no-mundo dando, a si, mundaneidade do mundo como caráter de seu próprio ser.

Esse dar-se de ser com tal caráter, como todo dar-se de ser, é possibilitado a partir dos esquemas horizontais da temporalidade. Mas, como já dissemos, a unidade desses esquemas, foi, por sua vez, também explicitada como sendo o mundo, compreendido, aqui, enquanto condição temporal de possibilidade de todo projeto de ser. Daí, termos o *mundo-horizonte-esquemático* como condição de possibilidade para a *mundaneidade*, que corresponde ao mundo explicitado como caráter-de-ser. Porém, cabe frisar ainda outra distinção do que foi nomeado e explicitado por Heidegger como mundo: ao mundo-horizonte-esquemático e à mundaneidade (mundo-caráter-de-ser), acrescentamos, agora, a explicitação de *mundo* em sentido *ôntico*, que se manifesta na compreensão existenciária do Dasein como sendo em um mundo.

Reservando o termo para essa última acepção – mundo em sentido ôntico³⁶ – e parafraseando uma passagem já citada, podemos correlacionar o conjunto dessas acepções dizendo que o Dasein, com a unidade extática da temporalidade, temporaliza, enquanto unidade de lançamento extático, um horizonte, a partir do qual, na unidade dos esquemas, dá, a si, o próprio ser “configurado” com a mundaneidade enquanto caráter desse ser, em cuja compreensão é deixado ser o Dasein manifestando-se como sendo em um mundo, o qual é onticamente co-manifesto nesse deixar-ser.

Esse sentido ôntico do mundo do ser-no-mundo constitui o ponto de chegada desta investigação, e será abordado tematicamente na próxima Seção. Antes, porém, cabe tratar, com maior detalhe da mundaneidade enquanto estrutura fenomenal dessa manifestação de mundo. Ou melhor: da mundaneidade enquanto estrutura ontológica com que o horizonte unitário dos esquemas temporais tem expressão ôntica no deixar-ser o Dasein em seu ser ser-no-mundo.

Para tanto, retomamos (cf. p.. 97) que a unidade mesma desse horizonte da temporalidade é pertencente à unidade dos êxtases, uma vez que cada esquema, lembramos, pertence à estrutura do êxtase correspondente; e que a unidade dos êxtases, por sua vez, é fundada na co-originareidade do ante-auto-sobreprojeto do sair-de-si da temporalidade. Assim, o formar mundo-horizonte, com o deixar-dominar do ante-auto-sobreprojeto, consiste, pois, na possibilitação dessa unidade originária dos esquemas horizontais (cf. p. 99).

Comentamos também (cf. Capítulo Segundo) que corresponde ainda, a cada êxtase, com seu horizonte esquemático, uma específica determinação do dar-se de ser ao Dasein, segundo o esquema correspondente. Assim, o dar-se de

³⁶ Em *Ser e Tempo*, Heidegger reserva, da mesma maneira, o uso do termo “mundo” [*Welt*] para o sentido ôntico, empregando “mundaneidade” [*Weltlichkeit*] para seu sentido ontológico (SZ: 65). Tal não será estritamente observado posteriormente. Cf., por exemplo, WG e, especificamente, GA 26: 231, onde descreve os possíveis sentidos de “mundo” da mesma maneira que em *Ser e Tempo*, para indicar que emprega o termo no sentido ontológico, por estar tratando de seu conceito em sentido transcendental.

ser é co-determinado: enquanto dar-se de si-mesmidade, a partir esquema futural do a-fim-de-si; enquanto dar-se do ser-tomado-pelo-ente, a partir do esquema preterital do ante-quê; e enquanto dar-se do ser-do-ente, a partir do esquema presencial da presença.

Essas determinações ontológicas, por sua vez, são apresentados, por Heidegger, como tendo, entre si, uma articulação necessária, correspondente à unidade horizontal dos esquemas. Vale dizer que ser-do-ente não se dá sem si-mesmidade ou sem o ser-tomado-pelo-ente. Assim, a tese do necessário existir de um Dasein para o dar-se do ser de um ente se traduz, aqui, na seguinte condição: o ser do ente não se dá sem a referida *articulação* das demais determinações ontológicas. Com isso, melhor se explicita que, conforme antes apresentado (cf. p. 72) , o dar-se de ser não se resume ao dar-se de ser do ente que vem ao encontro; e que pertence, a ele, a articulação das determinações do ser do ente e do ser do Dasein existente, das determinações ontológicas, em geral, com as existenciais, especificamente.

Corresponde, a essas determinações ontológico-existenciais articuladas, um deixar-ser articulado de ente, nas co-manifestações correspondentes à compreensão ôntica e existenciária, do ente e do Dasein, respectivamente, que se dão faticamente e a cada vez. Heidegger se refere a esse deixar-ser articulado, em sua relação com os horizontes esquemáticos, conforme se segue:

“Com o estar-aí [*Da-sein*] fático, no horizonte do futuro, está aberto, a cada vez, um poder-ser, no horizonte da preteridade, aberto o “já ser” e, no horizonte do presente, descoberto do-que-se-ocupa [*Besorgtes*]. A unidade horizontal dos esquemas dos êxtases possibilita a conexão originária das referências para-a-finalidade-de com a-fim-de. Nisso reside: com fundamento da constituição horizontal da unidade extática da temporalidade pertence, ao ente que, a cada vez, é seu aí, algo como mundo aberto.” (SZ: 365)

Heidegger aponta, no trecho, que é com fundamento na co-originareidade dos esquemas horizontais, em sua unidade extática, que o Dasein fático tem aberto “algo como um mundo”. Mundo é, assim, correlacionado ao manifestar-se articulado, na compreensão ôntica, de um poder-ser-si-mesmo fático de a cada vez, do já-ser assim ou assado no mundo e do ente descoberto junto ao qual se está ocupado. Aquilo que assim é nomeado onticamente tem correspondência ontológica no que é dado no horizonte, de modo articulado, como constituindo as determinações da si-mesmidade, do ser-tomado-pelo-ente e do ser do ente.

Cabe entretanto ressaltar que a mundaneidade do mundo não pode ser descrita com o simples tomar, conjunta ou separadamente, ser-do-ente, si-mesmidade e ser-tomado-pelo-ente. Aquilo que Heidegger nomeia como mundaneidade não se explicita em cada uma dessas determinações e tampouco se confunde com elas; ela se explicita é na *articulação* dessas determinações. A mundaneidade se refere à específica determinação ontológica do deixar-ser *articulado* de ente. Enquanto uma determinação ontológica *específica*, dentre as determinações ontológicas, em geral, do dar-se de ser de ente, ela se refere ao *dar-se articulado de ente*, na estrutura ôntico-existenciária de seu manifestar-se, que contempla, também, as demais determinações ontológicas específicas.

Dessa maneira, o que se obtém com explicitar as determinações correspondentes a cada um dos horizontes esquemáticos da temporalidade e correlacionar sua unidade ao fenômeno do mundo não corresponde à exposição suficiente do conceito de mundaneidade, posto que ainda resta apresentar como Heidegger a concebe enquanto estrutura ontológica unitária de *articulação* das determinações de ser compreendidas na unidade horizontal dos esquemas.

Para apresentar a mundaneidade enquanto tal estrutura ontológica de articulação, torna-se necessário explicitar como a unidade originária dos horizontes – que se dá em um deixar-dominar – se determina, igualmente, para

Heidegger, em um *deixar-ser que articula* as determinações de ser de ente, em geral.

Tal “deixar-ser que articula” se dá, para ele, como todo deixar-ser, em um projeto. Sabemos, ainda, que se dá a partir do projeto primário de ser do Dasein; isto é, como vimos, com o *sobreprojeto projetante* que deixa-ser o Dasein como ente mundano e os entes que vêm ao encontro como entes intramundanos.

A esse projeto primário, como dissemos, corresponde um compreender. Trata-se do projeto em que o Dasein compreende a si mesmo em seu ser-no-mundo e, com esse ser, a mundaneidade como uma de suas determinações ontológicas. Uma vez que a mundaneidade se explicita em um articular determinações ontológicas e seu projeto em um deixar-ser-articulado de ente, o próprio compreender a si mesmo do Dasein requer sua explicitação relativamente a um *articular e*, na verdade, enquanto *articular-se*.

Tal “se” dessa compreensão articuladora se refere ao Dasein mesmo enquanto articulado e compreendido como ente, a partir da compreensão ontológica de seu ser. Expusemos já que, sendo ente-transcendente, em sua compreensão de si em seu ser, que é o ser-no-mundo, o Dasein, “compreende-se a partir de um mundo” (cf. p. 113 e GA 24: 425). Isso significa, antes de mais nada, que o Dasein se compreende, como ente, a partir do horizonte unitário dos esquemas, que constitui o sentido do ser do ente como um todo (cf. Cap. 3). Tal compreender-se “a partir de” pressupõe tanto o horizonte esquemático, quanto também o projeto primário do próprio ser sobre esse horizonte. Ambos, horizonte e projeto, se dão com o formar-mundo, no sobreprojeto projetante. Nesse, o Dasein compreende-se ontologicamente em um projeto-sobre-horizonte, que se explicita como remissão de seu próprio ser ao sentido do ser do todo do ente manifesto em sua presença.

Compreender-se é assim explicitado, pois, como um *remeter-se* [*Sichverweisen*] (SZ: 86). Nesse remeter-se, o Dasein está aberto, isto é, se manifesta a si mesmo, com a remissão de seu ser ao ser dos entes em um mundo. Trata-se de compreender-se no projeto do próprio ser sobre as possibilidades de ser junto ao ente intramundano. Mas, ressalte-se, isso significa ter, a cada vez, *suas* possibilidades referenciadas às possibilidades de ser *do ente* descoberto. O Dasein abre-se para si mesmo, isto é, se manifesta a si mesmo, como *possibilidade referida ao ser dos entes em um mundo*. Esse remeter-se como abrir o próprio ser-referido-a traduz o dar-se de ser como tomar fundamento no mundo, i.e., como compromisso e vinculação original com a entidade do ente como um todo. Com ele, a estrutura existencial do Dasein é remetida à estrutura ontológica dos entes que vêm ao encontro no mundo; com ele, se dá o fenômeno a que nos referimos (cf. pp. 73 e 114) como a manifestação do Dasein, em seu ser, enquanto ente-em-si cedendo lugar em favor da manifestação do ente no mundo.

O compreender-se, então, é articular e articular-se no seguinte sentido: estar referido ao ser dos entes, remetendo-se às possibilidades abertas com o ser desses entes, relativamente às quais compreende-se em seu próprio poder-ser. Corresponde enfim, a essa compreensão ontológica, que o Dasein se compreenda, onticamente, a partir de um fático poder-ser assim ou assado, já em um mundo, junto aos entes intramundanos que vêm ao encontro.

Essa compreensão, enquanto compreensão de si-mesmo, se estabelece originariamente, como dissemos, com a unidade horizontal dos esquemas, e segundo o projeto primário de compreensão de si, em que se mantém e sustenta aberta. Nesse sustentar-se a partir dos esquemas temporais como compreensão de si mesmo, Heidegger atribui a primariedade ao esquema do a-fim-de-si, na determinação do si-mesmo.

O si-mesmo, como dissemos (cf. p. 55), diz respeito a como o Dasein é na unidade consigo, a partir do a-fim-de-si. Segundo o esquema do a-fim-de-si, porém, o Dasein é a-fim-de-si, em compromisso consigo, tal qual se encontra: situado, tomado pelo ente, de tal forma que ele, pertencente ao ente, é por esse permeadamente disposto, segundo o esquema do ante-quê (cf. p. 62). Nesse compromisso consigo, ele se manifesta a si, segundo o esquema da presença, em um poder-ser relativo a uma possibilidades de ser junto ao ente³⁷.

Assim sendo, o Dasein, a-fim-de-si, está em compromisso consigo enquanto um poder-ser relativo ao ente. O si-mesmo, como sendo aquilo a fim de que ele está a cada vez, se traduz então, a cada vez, em uma dada possibilidade de ser relativamente ao ente. Esse poder-ser isso ou aquilo é, a cada vez, aquilo em que se manifesta seu compromisso consigo, ou seja, o seu si-mesmo. Tal poder-ser é o *a-fim-de-quê* [*Worumwillen*] o Dasein é, a cada vez, enquanto a-fim-de-si.

O horizonte dos esquemas do a-fim-de-si, do ante-quê e da presença, em sua unidade, tem, portanto, correspondência ontológica na articulação de si-mesmidade, ser-tomado-pelo-ente e do ser-do-ente – que se explicita no ser si-mesmo lançado em compromisso com uma possibilidade de ser junto ao ente – e expressão ôntica na manifestação da *articulação das referências do ente como um todo ao a-fim-de-quê*.

A mundaneidade, como estrutura ontológica dessa manifestação, portanto, diz respeito a essa articulação das referências do ente àquilo a fim de que o Dasein está – ou seja, a fim de que, a cada vez, é.

³⁷ Em *Ser e Tempo*, lemos “O Dasein existe a-fim-de um poder-ser de si-mesmo. Existindo, ele é lançado e, enquanto lançado, entregue ao ente, do qual ele necessita, *para a finalidade de poder ser como ele é, a saber, a-fim-de si mesmo*. Na medida em que o Dasein existe faticamente, compreende-se nessa conexão do a-fim-de si mesmo com um respectivo para-a-finalidade-de.” (SZ: 364)

Para explicitar como, em um tal articular, o Dasein se dá assim a compreender relativamente ao ente, Heidegger expressa o compreender-se como *dar-se a significar* (SZ: 87 e GA 24: 419). Mais especificamente, expressa o compreender a si mesmo como um dar-se a significar em seu poder-ser relativamente aos entes e, em especial, a partir de um a-fim-de-quê o Dasein é a-fim-de-si.

“Dar-se a significar”, aqui, deve ser entendido com base no já apresentado relativamente ao “articular em referências” e, a rigor, *apenas* a partir do deixar-ser do Dasein em seu ser-no-mundo. Seria vedado, aqui, inversamente, querer conceber o “deixar-ser” e esclarecer o “articular em referências” a partir de concepções tradicionais do que possa querer dizer “significar”, “significação” e “significados”; e isso, justamente porque, ao contrário, Heidegger pretende refundar esses termos no ser-no-mundo³⁸. Assim, preliminarmente, o “significar”, caso se pretenda uma primeira indicação, deve ser concebido apenas a partir da idéia formal de conexão entre fenômenos derivada da idéia mais concreta da conexão entre o ser de entes e o ser do Dasein.

Heidegger, procurando introduzir essa concepção, parte de uma utilização ambígua do verbo “significar”, em alemão (*bedeuten*), na expressão “dar-se a significar”, em que pode ser permutado por “compreender” (ou “entender” [*verstehen*])³⁹, com o sentido correlato, em português de “dar-se a entender”. Assim, lemos, em *Ser e Tempo*: “o Dasein dá a si a “significar” [*bedeuten*”, *aspas no original*], ele dá a si originariamente seu ser e poder-ser a entender [*verstehen*]

³⁸ cf. GA 20: c, para comentários e análises de Heidegger, desvinculando a noção de “significado”, por exemplo, das desenvolvidas pela Escola de Marburgo, com sua caracterização como “funções”, por oposição a “substância”, bem como frente à noção de “valor” e de conteúdo de palavras ou signos. Encontram-se aí também as análises sobre sinal e signo, reaproveitadas e desenvolvidas em SZ: §§ 15 a 17.

³⁹ Traduzimos “*sich zu verstehen geben*” por “dar-se a entender”. Registre-se que, segundo o Prof. Fausto Castilho, ao termo alemão “*verstehen*”, melhor corresponde o português “entender”, ao invés de “compreender”, com o que concordamos. Mantivemos, entretanto, no restante do texto, a tradução por “compreender”, devido ao uso consagrado nas traduções vigentes que, ainda segundo o Prof. Castilho, deve remontar à influência francesa na recepção do termo, quando não a tradução de obras alemãs vertidas para o francês, língua que não possui termo específico para “*verstehen*”, que correntemente é traduzido para “*comprendre*”.

com respeito a seu ser-no-mundo” (SZ: 87). Da mesma forma, lemos em GA 24: “O Dasein deve dar-se a entender [*verstehen*] seu próprio poder-ser. Ele se dá a si mesmo a significar [*bedeuten*], como está relativamente a seu poder ser” (419)⁴⁰.

“Significar”, a partir de seu sentido em tal “dar-se a entender”, implica uma específica desformalização do “estar articulado em significados”. Nela, os termos articulados em significação não são concebidos como entes pré-existentes ao significar, que passam a estar em uma relação “significativa”. Para Heidegger, falar de entes pré-existentes implicaria tê-los já pré-articulados significativamente como sendo assim ou assado e referidos a um poder-ser do Dasein. O significar diz respeito ao acontecer originário do formar-mundo, em que o ente pode entrar em um mundo (cf. Seção 4.3) e, só então, se manifestar, *desde já significativamente*, enquanto o ente que é.

Com tal acontecimento originário, como já foi apontado (cf. pp. 47 e 105), nada de ôntico acontece com o ente, mas sim um “acontecer ontológico”. Aquilo que acontece originariamente *com* o ente – e não *nele* – é a abertura do ser para sua manifestação significativa, ou seja, para a compreensão do ente. Com isso, ele se torna manifesto por meio do acontecer ôntico de um Dasein existente e da estrutura de manifestação significativo-compreendedora desse existir. Assim sendo, podemos dizer que a entrada-no-mundo de ente implica a articulação significativa dos entes referida ao compreender-se articulador do Dasein, o qual, com isso, também se dá a significar a partir de um a-fim-de-quê.

Dessa maneira, se evidencia que estamos tratando não só do dar-se a significar do Dasein, mas também, correlacionado a ele, da compreensão de ente, em sua manifestação significativa. Essa é dada, para Heidegger, no compreender em que o Dasein se sustenta referido ao ente, a partir do a-fim-de-quê, e compreendendo a si mesmo, enquanto ente, por meio dessas referências.

⁴⁰ Cf. também o uso da expressão em WG: 72.

Tais referências da compreensão significativa de entes, são chamadas, por Heidegger, de *significações* [*Bedeutungen*]⁴¹ e concebidas como aquilo que se pode articular a partir do *sentido* (SZ: 161). Isso, por sua vez, nos remete ao já exposto a respeito do mundo-horizonte enquanto elemento da estrutura extática de sentido, sobre o qual ser é projetado para a compreensão do ente.

De fato, havíamos apontado que os êxtases, com seus esquemas horizontais, configuram a estrutura de sentido, a partir da qual os entes podem “ter sentido” no projeto de seu ser sobre esse horizonte (cf. p. 41). Acrescentamos, agora, que Heidegger nomeia como *significações* aquilo que se pode articular na estrutura de sentido e que constituem as referências segundo as quais o Dasein tem seu ser remetido ao ser dos entes.

Tendo em vista correlacionar essa noção de significação ao antes apresentado, retomamos, primeiramente, que, com o sobreprojeto dos êxtases temporais, é mantido aberto um horizonte de sentido formado pelos esquemas temporais. Nele, se sustenta a compreensibilidade de ser e, portanto, dos entes em seu ser. Com essa abertura de horizonte de sentido, e sobre esse, se dá também o projeto primário do ser do Dasein. Nele, a compreensibilidade de sentido é originariamente articulada em significações, i.e., em compreensão. Trata-se da compreensão primária de si do Dasein como ente que é-no-mundo, ou seja, em seu ser a-fim-de-si referido ao ente junto ao qual está lançado.

Essa compreensão existenciária, sendo primária, é prévia, no sentido de já estar necessariamente co-compreendida em todo compreender isso ou aquilo, cada ente que vem ao encontro no mundo. Nela, o Dasein se dá a compreender o próprio ser como referido ao ser dos entes que se dão a compreender na abertura. Assim, o articulado de significações em que estão abertas as possibilidades de ser junto ao ente se constitui naquilo por meio do que se dá a remissão do ser do

⁴¹ Seria possível traduzir *Bedeutung* também por “significado” simplesmente, ao invés de “significação”. A escolha desse último termo pareceu-nos sublinhar melhor o caráter dinâmico da articulação sustentada no projeto.

Dasein ao ser dos entes. As significações, assim, estruturam e constituem essa abertura como âmbito em que se move o remeter-se, na compreensão fática de si como ente no meio do ente como um todo, e do ente em geral como sendo em um mundo. Daí, Heidegger dizer:

“O (...) *compreender* sustenta as referências indicadas em uma abertura prévia. No familiar sustentar-se-nisso, ele sustenta-as *previamente* enquanto aquilo em que se move seu remeter. O compreender deixa-se remeter em e dessas referências [*Bezügen*]. O caráter de referência dessas referências do remeter, nós concebemos como sig-nificar [*be-deuten*]⁴²ⁿ (SZ: 87).

Com isso, ele pode descrever a estrutura de manifestabilidade de ente, em geral, como o todo da significatividade – articulação de referências-significados – em que o compreender se move na remissão do Dasein a seu poder-ser relativamente ao ser dos entes. E diz:

“A totalidade dessas referências [*Bezüge*], i.e., tudo que pertence à estrutura da totalidade com que o Dasein, em geral, pode se dar algo a entender [*verstehen*], i.e., seu poder-ser a significar [*bedeuten*], denominamos de *significatividade* [*Bedeutsamkeit*]. Esta é a estrutura do que nós designamos como *mundo em sentido ontológico rigoroso*. “(GA 24: 419)

A “estrutura do mundo, em sentido ontológico rigoroso”, por sua vez, não é outra coisa que a própria mundaneidade do mundo. A significatividade, assim, explícita como a mundaneidade se constitui enquanto estrutura ontológica de manifestação de mundo, em sua correlação como o compreender mundo enquanto deixar-ser-articulado de Dasein e ente.

Porém, assim como dissemos que o significar não pode ser concebido como relação formal entre termos concebidos como entes pré-existentes ao significar, Heidegger adverte que “a conexão de remissões [Verweisungszusammenhang] que, enquanto significatividade, constitui a mundaneidade, não se pode apreender formalmente no sentido de um sistema de relações” (SZ: 88). E que “as referências-de-significatividade [Bedeutsamkeitsbezüge], as quais determinam a estrutura do mundo não são (...) nenhuma malha [Netzwerk] de formas que seja sobre-encaixada [übergestülpt] a um material por um sujeito sem mundo” (SZ: 366)⁴³.

Essa estrutura da mundaneidade, que não se apreende formalmente e nem como sistema de significações previamente estruturado, se perfaz, como dissemos, na compreensão primária, do Dasein, de si mesmo. E, assim, enquanto totalidade de referências, a significatividade não é um mero conjunto de relações e tampouco explicitável, enquanto conjunto, pelo mero reunir de referências significativas. Ela é, a cada vez, estrutura, i.e., o que é reunido em articulação no projeto, que comparece como elemento articulador. Heidegger para se referir a esse reunião das referências, diz, primeiramente, que elas são engastadas, como no trecho que se segue:

“Essas referências são entre si mesmas engastadas [verklammert] enquanto totalidade originária, elas são o que elas são, enquanto esse significar [Be-deuten], em que o Dasein previamente dá a entender seu ser-no-mundo a ele mesmo. O todo-de-referência desse significar, nós denominamos de *significatividade*.” (SZ: 87)

⁴² O trecho é de difícil tradução. Heidegger utiliza o hífen separador para ressaltar o radical *deuten*, que quer dizer “indicar”, para fazer correlacionar *bedeuten* (significar) ao fazer referência.

⁴³ Cf. em GA 20: 275 que Heidegger adverte sobre os possíveis mal-entendidos derivados da escolha de denominação do fenômeno com o termo “significatividade”, deixando em aberto se corresponderia à escolha mais adequada, que entretanto mantém, “depois de anos sem ter encontrado outra [melhor]”.

O elemento primeiro de articulação – chave de abóbada – dessa estrutura, por sua vez, em função do qual as referências são significativamente engastadas, é o a-fim-de-quê o Dasein, a cada vez, é a-fim-de-si. Heidegger se refere a esse papel do a-fim-de-quê, na estrutura da significatividade, da seguinte maneira:

“A mundaneidade foi interpretada como o todo de remissões [Verweisungsganze] da significatividade (...). A conexão de remissões [Verweisungszusammenhang] é amarrada [festgemacht] no ser do Dasein relativamente a seu mais próprio poder-ser (...), que, antes, é o ser a-fim-de-quê o Dasein mesmo é como ele é.” (SZ: 123)

Se a abertura do mundo, a cada vez, se dá na compreensão de sua significatividade, i.e., da mundaneidade do mundo correspondente, essa compreensão, por sua vez, é fundada na compreensão do a-fim-de-quê, i.e., de uma possibilidade à qual remonta, a cada vez, todo descobrir de ente na totalidade de remissões (SZ: 297).

Assim sendo, na descoberta do ente, esse é, a cada vez, manifesto significativamente, isso é, em seu ser referido à totalidade de remissões que remontam ao a-fim-de-quê do Dasein. Tal determinação ontológica do ser de um ente como dar-se de seu ser referido à totalidade de referências da significatividade não é outra coisa do que seu caráter-de-ser como de um ente intramundano. Trata-se do dar-se de ser do ente descoberto, que pressupõe um Dasein existente como ente aberto que, enquanto tal, compreenda-se, a-fim-de-si, na abertura constituída pelas referências significativas.

Ao compreender-se assim, o Dasein compreende também essa totalidade de referências como determinação ontológica de seu próprio ser como ser-em-um-mundo. Trata-se do dar-se de ser do ente aberto, que tem, como determinação ontológica, a mundaneidade como caráter de seu ser, a qual, como significatividade, estrutura a sua compreensão existenciária como ente mundano.

Compreender-se como ente mundano explicita-se agora, portanto, como compreender-se na totalidade da significatividade, em seu remeter-se ao poder-ser junto ao ente. E, conforme antes apresentado, compreendendo-se como ente mundano, o Dasein manifesta a si como sendo em um mundo – ressalte-se, mundo em sentido ôntico – que também é co-manifesto como sendo. Com isso, a mundaneidade, i.e., a significatividade, constitui a manifestabilidade de mundo.

Em outras palavras, a significatividade se constitui na estrutura em que, no manifestar-se do Dasein, mundo é manifesto como sendo. Manifesto como sendo, por sua vez, significa que é aberto, com o ser do Dasein, segundo o esquema da presença, isto é, com o ser dos entes que vêm ao encontro. Ou, enfim, que é co-trazido à presença, na compreensão dos entes, em seu ser.

Daí, Heidegger dizer: “Presença [*Anwesenheit*] de mundo é a mundaneidade de mundo enquanto significatividade” (GA 20: 292). A significatividade, assim, é a determinação ontológica da presença de mundo na manifestação de ente. Com ela, o mundo, ele mesmo, é presente na descoberta do ente intramundano.

Nesse manifestar-se de mundo presente, se apresenta a “des-presença” do Dasein no deslocar-se para o passado e futuro, para liberar o ente na presença e, com isso, liberar-se *enquanto* presença de si mesmo junto ao ente (cf. p. 73). Entretanto, como o mundo que se torna presente pela totalidade das referências significativas, sabemos, não equivale a esse ou aquele ente, e tampouco ao ente-como-um-todo, mas sim à manifestação do próprio Dasein “des-presente” em seu ser-no-mundo, cabe melhor nos esclarecermos acerca da caracterização *ôntica* daquilo que se manifesta, dessa maneira, como o mundo presente, na manifestação significativa de entes. Tal é o objeto da próxima Seção.

5.2 - A expressão ôntico-mundana da mundaneidade

Pretendemos, na presente Seção, abordar o mundo, em seu sentido ôntico, tal qual pode ser caracterizado na obra de Heidegger, no período que investigamos, e a partir das determinações ontológicas apresentadas na Seção anterior e Capítulos precedentes.

Na Seção anterior, abordamos tematicamente a mundaneidade e, com isso, tratamos da estrutura ontológica desse mundo, i.e., da estrutura fenomenal daquilo que se manifesta como mundo, em sentido ôntico. Porém, a bem da verdade, podemos dizer que mundo, nesse sentido ôntico, embora por nós ali não tratado tematicamente, foi aquilo que forneceu o solo fenomenal, a partir do qual Heidegger pode ter explicitado as estruturas ontológicas que expusemos.

Assim, o que agora pretendemos fazer, inversamente é, guiados por uma compreensão da estrutura ontológico-fenomenal descrita, melhor poder caracterizar e distinguir, dentre o todo do que se mostra como sendo, esse solo fenomenal, i.e., aquilo que, afinal de contas, Heidegger apontou como sendo mundo, no sentido ôntico do termo.

Quando dizemos pretender “melhor” caracterizar, fazemos referência ao fato de que, por diversas maneiras, mal ou bem, já precisamos caracterizá-lo, em alguma medida, de forma a poder ter já apresentado suas estruturas ontológicas. De forma explícita, entretanto só nos referimos a esse sentido ôntico, enquanto tal, na Seção anterior, quando abordamos que, para Heidegger, com o ser do Dasein, um mundo também é, e manifesto como sendo o “em quê” o Dasein é (cf. p. 122).

Do então dito respeito, podemos primeiramente retomar que concluímos aquela Seção justamente apontando a necessidade de melhor caracterizar onticamente o mundo, tal qual se faz presente, i.e., manifesto, com a descoberta dos entes intramundanos. E lembrando que, nesse manifestar-se, o mundo não

pode ser equiparado a esse ou aquele ente, e tampouco ao ente-como-um-todo, mas deve, de alguma maneira, co-constituir o Dasein – o existir humano - em sua co-manifestação com o ente manifesto (cf. p. 88, 139).

Essa indicação de pertença do manifestar-se do mundo ao manifestar-se do Dasein fático enquanto ente encontra correspondência na explicitação da mundaneidade – a estrutura ontológica da manifestação de mundo – como uma determinação do ser do Dasein.

Devemos, portanto, procurar esclarecer como se caracteriza onticamente o mundo, no todo do manifesto, enquanto característica do co-manifestar-se do Dasein fático. E, assim, orientar-nos, na descrição do mundo, por retomar o já exposto a respeito do manifestar-se do Dasein, em correspondência à sua constituição ontológica (cf. Seção 3.1).

Em correspondência a essa constituição, como dissemos, o Dasein se manifesta como ente-aberto, ente cuja entidade está no ser aberto, que nos permite dizer que, quando o Dasein é, aquilo é... é essa abertura (cf. pp. 78).

Uma vez que tal abertura é sempre abertura de manifestação de ente, e que se dá na unidade de abrir e abertura que é sustentada nesse abrir, “aquilo” que é quando o Dasein é, conforme dissemos (cf. p. 81) não pode ser caracterizado com a descrição de propriedades de um ente-aberto pré-constituído, mas sim na descrição de um ente que é – existe – a abertura, na apropriação de suas “propriedades”, a cada vez. Existir, nesse sentido, pode ser entendido como constante apropriar-se de suas “propriedades”.

Dissemos, na Seção anterior, que a determinação ôntica (e ontológica) de um possível ente qualquer pressupõe a co-determinação ôntica (e ontológica) necessária do Dasein. Não podendo entretanto ser caracterizado como pré-constituído em propriedades, essa co-determinação necessária do Dasein, não

está dada de antemão, devendo se dar na apropriação, pelo Dasein, daquilo que ele, sendo, é. Nessa apropriação, se determina “aquilo” que está, a cada vez, faticamente co-manifesto como ente-aberto, na compreensão existenciária de si, dada com o manifestar-se do ente.

Enquanto tal ente-aberto para a descoberta de entes, e, afinal, condição ôntica de manifestabilidade dos entes, o Dasein se compreende, como vimos (cf. p. 129), na remissão de seu ser a um poder-ser junto aos entes, manifestando-se enquanto ente que tem suas possibilidades de ser referenciadas às possibilidades de ser do ente descoberto. É nesse referir-se ao ente que ele se apropria, a cada vez, de suas “propriedades”, e enquanto um fático poder-ser assim ou assado relativamente ao ente manifesto.

E, por outro lado, é enquanto condição ôntica para a manifestação dos entes que o Dasein, como dissemos (cf. pp. 73, 114, 137), cede lugar – concede espaço e abertura – para o manifestar-se do ente-em-presença “no lugar do Dasein”. Estar referido ao ente e apropriar-se de si significa também, portanto, manifestar-se de modo que a própria presença de si mesmo se constitua no “lugar” da presença dos entes.

Dizíamos também (cf. p. 73) que esse “no lugar do Dasein” em que o ente se manifesta pode ser assim entendido, por um lado, como um “lugar” aberto pelo existir do Dasein, para a manifestação de ente (e, na verdade, o mundo). Mas, por outro lado, a expressão “no lugar de” também pode ser lida como “em substituição a”, indicando a manifesta presença do ente que vem ao encontro, *em vez* da manifestação do Dasein propriamente como ente-em-si.

A isso corresponde um caráter “presente na ausência” do Dasein, que apontamos, antes (cf. pp. 73), como presença *de sua ausência* em favor da presença do ente. Trata-se da ausência entendida, segundo Heidegger, enquanto

“des-presença” para dentro da preteridade e para dentro do futuro, em que o Dasein é existente na aus-sência [*in die Ab-wesenheit existent*] (GA 29/30: 531).

A caracterização da manifesta presença do Dasein enquanto mundo deve, portanto, ser pensada a partir dessa des-presença, como já apontamos, e de sua compreensão não temática como “introvisão” (cf. p. 119). Isso considerado, o co-manifestar-se do Dasein na manifestação de ente não pode ser descrito, como dizíamos (cf. p. 72), tomando o Dasein como ente meramente presente frente a outro ente compreendido igualmente como pura “presentidade”.

A co-presença, se entendida enquanto mera presentificação de mais de um ente “ao mesmo tempo”, não descreve o co-manifestar-se do Dasein na “introvisão”. O Dasein não é co-manifesto como um ente a mais presente no todo do manifesto. Aqui, deve ser considerado que, no todo do manifesto, o Dasein se temporaliza presente em um específico “esquecer-se de si”, ausente em favor do que se manifesta. O sair-de-si nos êxtases temporais ganha aqui expressão ôntica na descrição desse esquecer-se de si, disperso na presentificação do ente, em meio às ocupações com ele (SZ: 339, 341 e 354).

Esse *esquecer-se de si*, entretanto, descreve a *apropriação de si*, na “introvisão”, de suas “propriedades”, referidas ao ser do ente manifesto. Assim, tal apropriar-se de si corresponde a um certo des-apropriar-se, no projeto de seu ser remetido às possibilidades relativamente ao ente que, justamente, não é o próprio Dasein e referido às quais ele é manifesto. Trata-se da compreensão *imprópria* de si, que significa, especificamente, apropriação de suas possibilidades relativamente ao ente que vem ao encontro *como* sendo suas mais próprias possibilidades. Ou, como antes apresentado, do dar-se a significar na manifestação do ente significativamente manifesto.

Determinado pela mundaneidade e assim compreendendo-se na totalidade da significatividade, o Dasein se manifesta referido ao ente manifesto e, dessa

maneira, tem a si mesmo manifesto, embora não tematicamente, *na própria manifestação do ente*. Tal afirmação, entretanto, carece ainda de maior esclarecimento, no que diz respeito a em quê, na manifestação de ente, o Dasein está assim manifesto enquanto mundo.

O Dasein não está manifesto especificamente como mundo no estar referido a essa ou aquela possibilidade de ser de um ente ou do conjunto deles todos. Ele está manifesto é no próprio manifestar de ente. Ou melhor: ele assim se manifesta referido à possibilidade de manifestação, assim ou assado, de ente; e tem o seu próprio ser remetido ao ente poder ser manifesto assim ou assado. Segundo isso, ele se manifesta, no que está manifesto, antes de mais nada, enquanto um certo “*como*” os entes estão, assim ou assado, *significativamente manifestos*.

Dessa maneira, em uma primeira aproximação do sentido ôntico de mundo, podemos dizer que “aquilo” que o Dasein manifesta a si enquanto sendo *mundo* – como de resto o próprio Dasein (cf. pp. 82 e 83) – não é propriamente um “isso ou aquilo”, mas um “assim ou assado”: um “*como*”. Ou melhor dizendo: aquilo que, no todo do manifesto, se manifesta como *mundo* não é este ou aquele ente ou o todo dos entes, mas o “*como*” o ente, em geral, é manifesto. O mundo, em sentido ôntico, explicita-se preliminarmente no fato de que, além do ente manifesto, também um “*como*” desse manifestar-se está, ele também, manifesto.

Esse “*como*” não deve ser confundido com o “assim ou assado” *desse ou daquele ente*, mas sim compreendido enquanto um “assim ou assado” *do seu manifestar*. Não se trata de “*como*” o ente é, que pertence a uma caracterização ôntica correspondente a sua determinação ontológico-categorial. Trata-se do *como ente é manifesto tal qual é*, pertencente sim a uma caracterização ôntica de seu manifestar-se, mas correspondente uma determinação ontológico-existencial do Dasein, a estrutura da mundaneidade e, especificamente, enquanto significatividade.

A partir do já exposto dessa determinação ontológica, sabemos que tal “como” diz respeito a que os entes, em geral, são, a cada vez, manifestos significativamente, i.e., em seu ser referido à totalidade referencial da significatividade. Essa determinação do ente ser referido à *totalidade* de referências nos permite uma maior aproximação do sentido ôntico do mundo, para Heidegger. A partir dela, e interrogando pelo *como* ente, em geral, é manifesto, podemos responder: ente é manifesto assim ou assado, porém sempre *em um todo*. Aquilo que caracteriza o “como” o ente é manifesto, é que ele é manifesto assim: “em um todo”. O “como” que Heidegger chama de mundo, em sentido ôntico, ganha maior precisão explicitando-se enquanto esse “como”: o “no todo” em que ente é.

Tal é o que está expresso no seguinte dizer de Heidegger: “Mundo não é nenhum título regional, não quer dizer este ou aquele ente, mas *o como do ente no todo*.” (GA 27: 240, grifo meu)

Porém, se o conceito de *todo*, aqui, se mostra essencial à caracterização do que se manifesta como mundo, deve-se resguardar que o mundo é determinado, antes de mais nada, por estar referido a uma totalidade constituída enquanto um “como”⁴⁴. Deve-se ter sempre presente que tal “no todo” manifesto não corresponde ao todo-do-ente ou a uma dada totalidade de ente qualquer. Não estamos tratando de mundo como sendo “o” todo do ente, mas sim o “no” todo do ente. A distinção entre o ente e o mundo ganha, aqui, especificidade na distinção

⁴⁴ Em apoio a essa caracterização do mundo enquanto um “como”, Heidegger vai buscar, na história da filosofia, diversos testemunhos. Neles, discute a interpretação ontológica do mundo, a partir da compreensão do sentido do termo grego *kósmos*. Sua exegese abrange desde esse emprego pelos antigos (Melissos, Parmênides, Anaxágoras, Heráclito), passando pela apropriação de seu sentido no pensamento cristão, desde S. Paulo a Sto. Agostinho e S. Tomás, alcançando até sua presença em Kant, analisado mais detidamente. Cf. GA 26: 214 a 230, WG: 42 a 70 e GA 27: §§ 33 e 34.

entre o todo do ente (“mundo” entre aspas) e o “no todo” em que o ente é (mundo)⁴⁵.

Desse “no todo”, sabemos entretanto, de acordo com a estrutura ontológica da mundaneidade, que diz respeito a que cada ente que vem ao encontro, sendo, é já dado em articulação com entes, manifesto significativamente no todo de significatividades. O todo de significatividades, por sua vez, não é algo como um recipiente que recolha os entes em si e, sabemos, nada de ôntico. Esse específico “todo” – o da significatividade – é, ademais, ainda a estrutura ontológica do “no todo” ôntico em que o ente é, que ora investigamos. O todo da significatividade é a estrutura de manifestação de entes, que está, ela mesma, onticamente expressa pela constituição dos entes, em um todo articulado. É relativamente a esse todo articulado de entes que devemos caracterizar onticamente o “no todo” em que eles são.

Assim como o próprio Dasein, o todo articulado dos entes, no manifestar-se de ente, tampouco está manifesto de forma explícita. Ele se dá em algo como uma “sobrevisão”⁴⁶ que preside o “ver” que, desse todo não explícito, destaca, de forma mais ou menos explícita, esse ou aquele ente que vem ao encontro. Entretanto, menos do que uma descrição da experiência de explicitação desse ou daquele ente, importa considerar que o todo articulado de entes não se manifesta na oposição desse ou daquele ente ao conjunto dos demais, de que se destacaria. E que nem mesmo o caráter articulado dos entes se manifesta explicitamente enquanto conexões entre o ente explicitado e os demais entes. O todo articulado de ente não se manifesta por diferenciações relativamente ao ente explicitado; ele se manifesta na unidade da experiência do ente manifesto no mundo.

Nessa unidade, o todo articulado de ente, incluindo o ente explicitado, se manifesta de modo que seja dado, justamente, “em um todo”. Com “um”, diz-se

⁴⁵ Para essa elaboração da questão do mundo a partir da distinção em relação à totalidade do ente, remetemos a GA 27: Primeiro Capítulo da Segunda Seção, 229 e ss.

⁴⁶ Remetemos aqui ao termo *Übersicht* empregado no contexto do mundo instrumental em SZ: 59.

aqui simplesmente: não dois ou três ou qualquer expressão de multiplicidade. Esse conceito de mundo compreende que toda multiplicidade ôntica se manifesta já em um todo ôntico. Pertence ao “como” da manifestação de ente, enquanto o “no todo” em que o ente é, que cada ente, sendo, é já manifesto unido na unidade de ente.

Chegados a esse ponto da investigação, a tarefa inicialmente proposta, de caracterizar e distinguir o que é mundo, dentre o todo do que se mostra como sendo, apresenta agora o seguinte resultado parcial: distingue-se mundo não o identificando nem ao esse ou aquele ente, nem ao conjunto deles, mas sim ao “como” de seu manifestar-se; que, por sua vez, se caracteriza enquanto manifestar-se na unidade (no ser-uno) do todo em que os entes, esses ou aqueles, se manifestam significativamente.

O conceito aí compreendido de unidade de um todo de entes, entretanto, não pode ser pensado a partir de conceitos formais de “unidade” derivados de quaisquer interpretações do ser dos entes que se manifestam unidos no todo. Isso, especialmente em virtude de que essa unidade de ente compreende, dentre os entes unidos, o próprio Dasein, aí considerado como ente-aberto.

Heidegger mostra (GA 27: Cap. 3^o) que as respostas tradicionais à questão da unidade dos entes em um todo dependem da determinação, nelas, daquilo que está reunido, os entes; e que a determinação do que está reunido, por sua vez, repousa sempre sobre uma concepção prévia do que constitui os entes enquanto entes, o ser dos entes. E destaca que a filosofia sempre encontrou embaraços provenientes da determinação do ser do homem, na medida em que é *um* dentre os entes a serem reunidos; embaraços esses concernentes à determinação do modo da reunião dos entes, em sua relação com o ente para qual o todo dos entes é dado enquanto tal, i.e., reunido.⁴⁷

⁴⁷ Em GA 27: Cap. 3^o, Heidegger aborda as dificuldades inerentes ao conceito de mundo em sua relação com o existir humano em diversas abordagens filosóficas. Introduzindo-as, diz aí: “Mundo é portanto o como do ente no todo e entretanto relacionado ao Dasein que, no entanto, é apenas um

A unidade dos entes, em Heidegger, é pensada a partir do fundamento de todo manifestar de ente, a temporalidade extática e, em particular, de sua unidade originária. Com ela, aquilo que está primariamente em unidade é a constituição da abertura do Dasein, em seu ser-no-mundo. E aquilo que reúne e mantém reunido para sustentar a unidade do ente no todo é o próprio sobrelançamento extático, com o projeto primário do Dasein como ser-no-mundo.

Podemos dizer, portanto, que o existir humano – o Dasein – assim reunido em sua constituição unitária, é o próprio sustentar a unidade que permite que o ente seja manifesto unido na unidade de um todo. Mundo, dessa maneira, pode estar manifesto no modo fático em que o Dasein é assim ou assado, uma vez que a unidade ontológica primária desse último permite o co-reunir dos entes (a si mesmo inclusive), enquanto entes, “no todo” do ente.

Para caracterização dessa unidade dos entes, a partir da estrutura de manifestação derivada da temporalidade no reunir do existir humano, devemos retomar que essa manifestação se dá com a des-presença do Dasein, existente na ausência, para dentro da preteridade e do futuro, em favor da manifesta presença de ente (cf. p. 73).

A manifesta presença de ente, aqui, significa a presença do ente enquanto ente unido na unidade de ente, isto é, no mundo, o que pressupõe a prévia abertura de mundo na des-presença do Dasein para o futuro e o pretérito. Enquanto des-presente para o futuro, o Dasein existe-ausente no projeto do seu poder-ser relativamente ao ente, onde se abrem, na presença, as possibilidades de ser do ente como ente no mundo. Assim se dá a co-manifestação do Dasein como des-presença em favor da presença do ente na unidade do todo dos entes. Essa unidade do todo dos entes foi acima apontada enquanto modo da manifestação não temática do todo articulado dos entes. Ela corresponde à

ente dentre outros. Como o mundo é relacionado ao Dasein e, ao inverso: como comporta-se o Dasein relativamente ao mundo e o que quer dizer, então, mundo? " (GA 27: 240).

presença do todo dos entes, o Dasein inclusive, auto-referidos quanto a possibilidades de ser. Trata-se, aqui, de possibilidades de ser não só desse ou daquele ente que se destaca e explicita, mas inclusive do que pode ou não se destacar e mostrar como sendo. Possibilidades essas que, onticamente, corresponderiam, em geral, àquilo “com que se pode contar”: o possível, o que em geral, se pode esperar do “mundo” (entre aspas: o todo do ente).

Temos, aqui, como conteúdo fático do manifestar de ente, em geral, que a cada manifestar de um ente que vem ao encontro, temos a co-manifestação de algo como o todo do que pode ser descoberto.

Esse conteúdo fático, por outro lado, é sempre já co-determinado pela preteridade. De acordo com o esquema do ante-quê, o Dasein se encontra como ente no meio do ente, perpassadamente disposto, tomado e afetado por determinadas possibilidades de ser do ente, perante as quais é já sempre lançado em compromisso. À unidade dos entes em um todo, enquanto o como do manifestar de ente, corresponde um poder-contar com isso e poder-não-contar com aquilo, em um ter sido já lançado nessas ou aquelas determinadas possibilidades fáticas.

Esse compreender mundo e o que há no “mundo” tem um traço ôntico distintivo, e que é patente na experiência da unidade de ente da sobrevisão compreensiva, na qual se destaca esse ou aquele ente, de um todo articulado de entes. A unidade da experiência do ente manifesto, em que se dá a compreensão do todo articulado de ente, de modo não temático, pode ser descrita como tendo um certo caráter de não-surpresa. Ele traduz um poder-contar-com isso ou aquilo – mesmo que seja um imprevisto – no todo do ente. Heidegger chama tal traço distintivo do compreender mundo – e do “ser-em” o mundo – de familiaridade [*Vertrautheit*] (SZ: 54, GA 24: 428). Ser-no-mundo é ser em familiaridade com... Na familiaridade, o ente é deixado ser articulado na unidade não temática do todo do ente.

A familiaridade, assim compreendida, expressa a compreensão ôntica, a partir da mundaneidade do mundo, do que se manifesta enquanto mundo na estrutura da significatividade. Ela diz do como cada ente intramundano pode ser descoberto e cada outro co-Dasein mundano pode vir ao encontro, co-aberto no mundo, significativamente manifestos na unidade do ente como um todo.

E, uma vez que o próprio Dasein, em seu existir, é compreendido em familiaridade na unidade do todo, o mundo se apresenta enquanto âmbito em que se "vive", em que o Dasein fático se inclui, o que é expresso da seguinte maneira por Heidegger:

"Mundo (...) pode ser compreendido em um sentido ôntico, (...) mas não enquanto o ente que o Dasein essencialmente não é e que pode vir ao encontro intramundanamente, mas enquanto o 'em-quê' um Dasein fático, enquanto este, 'vive'." (SZ: 65)

A "vida" que se vive em familiaridade com os entes, entretanto, traz também o que se chama "surpresas". Mas, por isso mesmo, o que se denomina aqui de familiaridade do mundo não quer dizer impossibilidade de descoberta do que não se está à expectativa. Ao contrário, o mundo é justamente lugar de descoberta e, assim, de surpresa, que justamente se caracteriza enquanto o inesperado com que se pode contar no mundo. O mundo que nos é familiar contém sempre as suas surpresas.

Deve-se entretanto distinguir a descoberta de algo novo, inesperado no mundo, do fenômeno de abertura de um novo descobrir. A esse, não corresponde algo novo no mundo, mas sim um novo mundo. Da mesma maneira, deve-se distinguir o voltar a encontrar algo no mundo do se surpreender "de volta ao velho mundo" já conhecido de antes. A mundaneidade constituinte do ser do Dasein não implica qualquer determinação restritiva, no sentido do mundo ser onticamente

sempre o mesmo. Pelo contrário, essa determinação ontológica não diz outra coisa que a permanência do Dasein sempre sendo no mundo, embora ora nesse ou naquele, em um certo ir e vir. Sua constituição ontológica permite esse "trânsito entre mundos", i.e., que se possa ser em mundos diversos, embora um a cada vez, em algo como, diríamos, "visitações".

Para melhor caracterizar a possibilidade da variedade de mundos, devemos retomar que o todo de referências da mundaneidade é uma estrutura de articulação reunida em projeto, onde comparece o a-fim-de-si como elemento primeiro da articulação. O "como" em que o ente é manifesto já unido na unidade de ente é determinado, assim, como estruturado relativamente ao Dasein e, mais especificamente, àquilo a que esse ente está remetido, no projeto primário de seu ser.

Nesse projeto primário, como dissemos antes, o Dasein tem de se apropriar, a cada vez, de suas "propriedades", na remissão de seus ser a um poder-ser fático assim ou assado. E, com isso, estar remetido àquilo a fim de que, a cada vez, é a-fim-de-si. A unidade em que os entes, em geral, são, a cada vez, manifestos significativamente como unidos em um todo, se determina, assim, como estruturada na totalidade de referências que remontam àquilo a fim do que o Dasein está, a cada vez.

Portanto, da mesma maneira como o Dasein não pode ser descrito em propriedades de um ente pré-constituído, tampouco o pode o mundo em que, a cada vez, ele é. Aquilo que estrutura a unidade que perfaz o "no todo" em que o ente se manifesta se mostra como constituindo-a a cada vez. E, se o ente se manifesta assim ou assado, porém sempre em um todo, resta claro que esse todo, a cada vez, é sempre esse ou aquele todo. Com isso, não cabe falar do mundo, em sentido ôntico, mas sim de mundos, no plural.

Para melhor aquilatar do que se trata a possível determinação de uma pluralidade de mundos, cremos ser importante apoiarmo-nos em exemplos. Heidegger fala, em *Ser e Tempo*, de "diversas possibilidades: (...) o 'mundo-nós' público ou o ambiente 'próprio' e próximo (caseiro)" (SZ: 65); mas seu exemplo paradigmático, naquela obra, é o mundo da oficina [Werkwelt], do trabalho artesanal (SZ: § 15). Podemos entretanto citar, em outras obras, por exemplo, o "mundo elegante" e "o grande mundo" (GA 26: 232) ou mesmo os mundos da cátedra na Universidade, do camponês e do senegalês, em sua preleção de 1919⁴⁸. Nessa linha, poderíamos acrescentar, por nossa conta, o mundo adulto, o da "minha infância", o dos gregos, das armas, o "lá de casa", o ocidental, o "dos dias de hoje" e o até mesmo, bem entendido, o "da Natureza", compreendendo-a como onde se "vive".

Falamos aí de mundo disso ou daquilo, com maior ou menor propriedade, fazendo referência ora a época, ora a lugar, coisas, pessoa, povo ou ambiente. A multiplicidade de referências dos exemplos, entretanto, não deve confundir, mas, pelo contrário, destacar que, seja qual for, o mundo é sempre manifesto como sendo esse determinado mundo, dado na unidade de seu todo, devendo poder ser caracterizado em função do que lhe confere essa unidade.

Isso posto, relativamente a nossa tarefa - caracterizar e distinguir mundo, em sentido ôntico - fica assim patente que o que se caracteriza e distingue é, a cada vez, esse ou aquele mundo. A descrição ôntica do que se manifesta como mundo, a partir das estruturas ontológicas explicitadas por Heidegger, deve corresponder a um explicitar esse ou aquele mundo determinado. Para além de distinguir mundo, dentre o todo do manifesto, sua caracterização deve poder determiná-lo como esse mundo e relativamente à pluralidade de mundos possíveis.

⁴⁸ Cf. GA 56/57: §14. A rigor, a essa época ele ainda não os denominava de mundos, mas de "ambiente" relacionado a uma vivência ambiental [*Umwelterlebnis*].

As estruturas ontológicas que o constituem enquanto tal ou qual mundo, entretanto, não se resumem à estrutura da mundaneidade, mas sim em como essa permite o manifestar-se de mundo em correspondência a essa ou aquela determinação ontológica do ente que vem ao encontro no mundo, ou do próprio Dasein.

Sendo presumivelmente inesgotáveis as determinações ontológicas envolvidas, abordaremos aquelas que, entendemos apresentam maior relevância para a caracterização do mundo, em sentido ôntico e para as possibilidades de sua descrição, referenciadas aos exemplos apresentados. É o que faremos, na próxima Seção.

5.3 – A determinação de mundos do ser-no-mundo

Na Seção anterior, chegamos ao resultado de que a expressão ôntico-mundana da mundaneidade do ser do Dasein é, a cada vez, sua manifestação enquanto um mundo determinado, ora esse, ora aquele. Nesta Seção, pretendemos abordar como a estrutura da mundaneidade permite a determinação fática de mundos diversos, em correspondência a essa ou aquela determinação ontológica do próprio Dasein ou do ente que vem ao encontro dele no mundo.

Conforme também já adiantamos na Seção anterior, não podemos pretender, aqui, mais do que abordar algumas dessas outras determinações do Dasein e do ente intramundano – aquelas que nos pareceram ter maior relevância para nossos propósitos – e, mesmo assim, abstenho-nos de expô-las em profundidade, remetendo às análises constantes nas obras consultadas.

Para orientarmo-nos em sua escolha, procuramos, com elas, abordar questões que, consideramos, sintetizam as principais dificuldades de compreensão, concernentes à multiplicidade de mundos, dentro do universo

conceitual de Heidegger. Destacamos as seguintes: como, para Heidegger, se determina faticamente um mundo, a cada vez, como esse determinado mundo? Como o determinado mundo em que o Dasein faticamente está se determina como o mesmo mundo dos outros Daseins que vêm ao encontro? Como pode ser determinado o “trânsito” entre mundos? E, por fim: com a pluralidade de mundos, como pode ser recuperada a unidade da existência?

Boa parte dessas questões não foi diretamente tratada por Heidegger, enquanto tema. Outras, quando o foram, tiveram um tratamento subsidiário, no contexto de tratamento de outras questões. Assim, para aspectos essenciais, não poderemos nos referenciar à palavra de Heidegger, procurando nos apoiar no já exposto e no tratamento indireto que podemos encontrar nas obras consultadas.

Cabe ainda ressaltar que tomaremos, como referência direta, as menções de Heidegger a mundos determinados, sintetizadas nos exemplos citados, no final da Seção anterior, aos quais faremos referência constante. Serão tomados como testemunhos do que Heidegger entendia por mundo, em sentido ôntico.

Isso posto, colocamo-nos, primeiramente, a questão da determinação de um dado mundo como sendo esse determinado mundo.

Aquilo que se determina enquanto esse ou aquele mundo, conforme a determinação genérica de Heidegger, é, em cada caso, o “como” do ente no todo. Tal “como” é a manifesta pertença de cada ente na unidade de um todo – “esse todo” ou “aquele todo” – incluindo, dentre os entes, o próprio Dasein a quem tal mundo está aberto.

A caracterização ôntica de um tal mundo, a partir de sua determinação fática como sendo esse específico mundo, envolve problemas peculiares, que ficam patentes se a compreendemos como necessidade de descrição do que assim fica onticamente determinado. Cabe aqui observar que o mundo, assim

considerado, não é indiferente a qualquer destacá-lo e descrevê-lo como “esse mundo aí” que nos cerca. E que a tarefa de descrição ôntica padece, especificamente, da dificuldade de adequadamente fazer ver um mundo, em cuja unidade se dá o sentido do próprio ver e, inclusive, a pertença, a ele, de quem assim o vê.

Dessa maneira, ocorre que, se descrevemos esse ou aquele mundo, realmente só o fazemos ver enquanto mundo, na medida em que, de alguma forma, nele nos colocamos. Pode-se, assim, até dizer que só se faz ver “aquele” mundo que se descreve, quando o temos como “esse” mundo aí, em que nos colocamos.

Dessa dificuldade, resulta que as referências a esse ou aquele mundo, como o “mundo elegante”, citado por Heidegger, discorrem, normalmente, menos do mundo propriamente dito do que do “ser-nele”, de sua compreensão em familiaridade, do ocupar-se e preocupar-se com os entes intramundanos que, nele, vêm ao encontro. Descreve-se, justamente, modos de ser no mundo, que possam dar a referências acerca do que é estar nele. Tal não é fortuito, pois, a rigor, aquilo que se quer fazer ver só é visto “de dentro”, i.e., sendo-em; e, portanto, em dado ocupar-nos e preocupar-nos, estando nós mesmos referidos à possibilidade de ser nesse tal mundo e co-manifestos na pertença a ele enquanto o mundo em que se está.

Heidegger mesmo, para introduzir a noção de mundo, faz, em *Ser e Tempo*, uso da noção de ocupação [Besorgen] enquanto existencial relativos a certos modos de ser-em (SZ: 57, 67). A determinação ôntica desse ou daquele modo de ser-em pode ser caracterizada enquanto tal ou qual ocupação fática; Heidegger dá vários exemplos: fabricar algo, encomendar algo, empregar algo, empreender, examinar, observar etc. (SZ: 56).

Podemos, com base nisso, considerar os modos fáticos de ser-no-mundo, determinados onticamente, como traços característicos desse ou daquele mundo, mundo no sentido em que Heidegger o quer fazer ver. Porém, inclusive de acordo com o que já vimos, o ser-em não é a determinação ontológica que, traduzida onticamente em seus modos fáticos, permitiria a caracterização do traço essencial que distingue um mundo enquanto tal mundo em particular. Não se trata, por exemplo, de atribuímos um mundo a cada ocupação fática, obtendo os mundos do fabricar, do encomendar, do empregar etc., muito embora ser-no-mundo signifique sempre algo como fabricar, encomendar e empregar. E isso, no mínimo, porque Heidegger, quando fala de diversas ocupações fáticas, o faz tomando-as como eventualmente concernindo, todas elas a um único mundo.

Assim como, por exemplo, produtos e matéria prima podem fazer parte do mesmo mundo, também o farão ocupações do fabricar e encomendar relativamente a eles. O traço essencial e distintivo de um determinado mundo não é ente intramundano algum ou dada ocupação com ele, mas sim aquilo, em função do qual, se possa reunir, na unidade do todo, entes e modos de ser relativos a eles. E tal coisa é, como já adiantamos, aquilo a-fim-do-quê o Dasein é, a cada vez, a-fim-de-si.

A estrutura da unidade de um mundo como esse determinado mundo (e não aquele) é dada, antes de mais nada, pois, com a determinação fática *disso* (e não aquilo) a fim de que, o Dasein, no caso, é a-fim-de-si. Sendo tal a-fim-de-quê, a cada vez, uma dada possibilidade fática do Dasein, determina-se faticamente a estrutura da unidade do mundo a partir dessa específica possibilidade. E é Heidegger quem diz:

“O compreender da significatividade enquanto abertura do respectivo mundo de a cada vez [*jeweilige Welt*] fundamenta-se, por sua vez, no compreender do a-fim-de-quê, ao qual remonta todo descobrir da totalidade conjuntural [*Bewandtnisganzheit*]. O a-fim-de do abrigar-se, do sustento, do

progredir [*Fortkommen*] são possibilidades mais próximas e constantes do Dasein, sobre as quais, a cada vez, já se projetou esse ente. “(SZ: 297)

Na caracterização disso que assim se determina como mundo de “a cada vez”, o a-fim-de-quê de cada caso pode ser entendido, a nosso ver, enquanto traço *distintivo*. Tal não seria pouco; porém, não seria mais que isso; ou seja, traço essencial, mas insuficiente à caracterização de um determinado mundo. Trata-se, entendemos, da determinação ôntica que, permitiria fazer-ver um mundo enquanto tal, a partir do reunir, com ela, o conjunto de seus demais elementos característicos, na pertença a um todo. Entretanto, esse fazer-ver reunindo, em tese, requeria, para reunir, a co-determinação daquilo a ser reunido, i.e., do que é descoberto e aberto nesse mundo, bem como do descobrir e abrir em que, nele, se ocupam e preocupam, faticamente, os Daseins.

O traço distintivo de um dado mundo diria respeito, especificamente à determinação, afinal de contas, de que mundo se trata “esse” ou “aquele “mundo”, quando os nomeamos, como nos exemplos arrolados ao final da Seção anterior. É evidente que, simplesmente pressupor que há uma dada possibilidade de ser do Dasein que nos abra o acesso, por exemplo, ao mundo ocidental, ao das armas ou ao “lá de casa”, pouco acrescenta à determinação de quais possibilidades mundanas seriam essas e como seria possível caracterizá-las. E, é bom que se frise, não encontramos qualquer indicação de Heidegger, de que se deva procurar caracterizar um mundo pela determinação dessa possibilidade. Seria inclusive mais fácil pressupor que se tenha acesso a esse ou aquele mundo, muito antes que se possa explicitar e caracterizar aquilo a-fim-de-quê, nele, se está.

Por outro lado, muito embora dificilmente se possa pretender caracterizar com alguma precisão o a-fim-de-quê de cada caso, entendemos que a sua mera pressuposição, como traço distintivo, pode orientar o nosso olhar, no considerar os exemplos dados por Heidegger. E, especialmente, nos casos em que os contornos entre eles podem não ser muito nítidos – como entre o “mundo público”,

o “grande mundo” ou o “mundo elegante”, para citar alguns – coisa que ocorre, sobretudo, no que diz respeito a mundos em que encontramos âmbitos de possibilidades correlacionados e interdependentes, em que demais caracteres – entes e modos fáticos de ser-em correspondentes – podem ser comuns.

Se tomamos o a-fim-de-quê como traço distintivo de cada mundo, entretanto, a questão de âmbitos de mundos correlacionados e interdependentes adquire um sentido peculiar. Por exemplo, via de regra, pode-se dizer que o “mundo do lazer” é um “âmbito de vida” do “mundo contemporâneo”. Tal âmbito pode eventualmente ser considerado como recorte do real, região do ente, do “mundo” contemporâneo ou mesmo da “vida” nele considerada; nessa caracterização, entretanto, o “âmbito” não teria o sentido de mundo do ser-no-mundo. E isso, porque, enquanto mundo, não poderia se referir a “aspectos” ou “recortes” de uma realidade única, mas à “realidade toda”, íntegra, a cada vez.; tratar-se-ia do mundo sendo – esse ou aquele, do lazer *ou* contemporâneo – estruturado segundo tal ou qual possibilidade e correspondendo a todo o campo do possível. Tal é o que se tornaria presente, isto é, reunido enquanto esse ou aquele todo da pertença de entes e modos de fáticos de ser-em, a partir da perspectiva do correspondente a-fim-de-quê que o caracterizaria.

Daí se depreende que determinados mundos do ser-no-mundo, seja “o mundo público, em geral”, seja o “mundo elegante, em particular”, se mostram, enquanto mundos, a partir de si, independentes, em seu sentido, da pertença ao sentido de outros possíveis mundos *enquanto mundos*. Mundos, no sentido ôntico que Heidegger lhes dá, não poderiam ser descritos, em sua manifestação, com base na formalização de relações entre o que neles se mostra, entendidos como recortes ou sub-recortes de um único “mundo dos mundos”, espécies de um grande gênero. Coisa que, por outro lado, recoloca em questão o possível modo de relação entre mundos do ser-no-mundo, de sua caracterização e do trânsito entre eles.

Dessas questões, que abordaremos mais adiante, podemos, por ora, adiantar apenas que, em nosso entendimento, o reunir que torna manifesta a relação ôntica entre entes manifestos e, também, entre os mundos em que se manifestam, é, ele mesmo, o próprio Dasein. É interessante notar que, inclusive, considerado como condição ôntica de possibilidade de manifestação de ente e, portanto, de mundos, o acontecer de um Dasein, como já dissemos, é dia e hora de entrada de ente no mundo – e, portanto, *ocasião de mundo, em geral*.

Entretanto, mesmo sendo tal reunir em mundo, o Dasein se reúne, ele mesmo, “a cada vez”. E, inclusive enquanto tal possibilidade de seus mundos, ele só se manifesta a partir de uma determinada e singular possibilidade de seu ser – seu mais próprio poder-ser, que abordaremos mais adiante – que tem também a sua “vez”; e, por isso, também seu mundo. Dessa maneira, o Dasein só tem a si manifesto como “ocasião de mundo em geral” na ocasião de um “mundo em particular”. Daí que, para examinar essas questões, convém, antes, que nos perguntemos como se determina, faticamente, *a ocasião desse*, de um mundo em particular, ao invés *daquele*, outro mundo também possível.

Retomando nosso “traço distintivo”, podemos desdobrar a questão acima nas seguintes: como tal ou qual possibilidade se determina como aquilo a-fim-de-quê o Dasein é a-fim-de-si? E como se determina a vez do a-fim-de-quê... “da vez”?

Tais questões, evidentemente, teriam, em tese, sua resposta ôntica. Não queremos, aqui, essas respostas; perguntamo-nos das estruturas ontológicas de determinação do que onticamente se responde, de acordo como o sentido ôntico de mundo, para Heidegger.

Isso posto, devemos, inicialmente, levar em consideração que, ser essa ou aquela possibilidade, não decide, em tese, que, justamente a essa ou àquela, deva remontar a estrutura de referências de um mundo. As alternativas aqui são

diversas, desde o mais próprio e eleito poder-ser livre, até os mais comezinhos, do exemplo de Heidegger, a-fim-de-abrigar-se, a-fim-de-sustento, a-fim-de-progredir-na-vida. Por outro lado, o a-fim-de-quê nunca é *apenas* uma possibilidade dentre outras, e jamais caracterizável enquanto tal. É, lembramos, aquela em que se dá o compromisso do Dasein consigo a partir da liberdade.

Sendo, a cada vez, uma possibilidade fática fundada na liberdade, que determina o Dasein em seu compromisso consigo, ela não deve entretanto ser confundida com um fático eleger arbitrariamente aquilo de que se está “a-fim-de” como determinante da estrutura ontológica do mundo; e, sobretudo, não pode ser confundida com o arbítrio de uma consciência isolada do “mundo”. Conforme já vimos, da interpretação de Heidegger do caráter de compromisso da liberdade, o a-fim-de-quê, para ele, justamente se determina sustentado na abertura-em-compromisso do Dasein, compromisso com o ente, em conformidade a seu ser-no-mundo.

Essa abertura em compromisso do Dasein concerne à sua facticidade, explicitada por Heidegger da seguinte maneira:

“O conceito de facticidade abarca em si: o ser-no-mundo de um ente ‘intramundano’, de tal maneira que esse ente pode se compreender enquanto preso, em seu ‘destino’, ao ser do ente que vem ao encontro dele no mundo.” (SZ: 56, *aspas no original*)

Lembramos, a propósito, que, em seu ser-lançado, ente no meio de ente, o Dasein só pode se projetar primariamente *nessa ou naquela possibilidade*, dentre aquelas em que *se encontra* como já tendo sido lançado e inserido em um *acontecer histórico* [*Geschichte*]. Trata-se de compreender-se a partir de possibilidades fáticas que o Dasein ou escolhe, ou simplesmente se vê nelas metido ou em que desde sempre já cresceu e lhe foram transmitidas em sua

“tradição”: um apropriar-se de sua existência, cuja questão, como diz Heidegger “é um ‘assunto’ ôntico do Dasein” (SZ:12).

Ao querermos nos orientar relativamente ao a-fim-de-quê de um mundo, perguntamos, na verdade, como o Dasein, de acordo com sua facticidade, lançado enquanto ente em um mundo, é atingido e perpassadamente disposto pelo ente, de modo que remeta seu ser-livre a tal ou qual possibilidade mundana, em função da qual se estrutura o todo de significatividades e a pertença dos entes à unidade de um todo.

Sobre esse “assunto ôntico” do Dasein, só pode se pronunciar o Dasein da vez, com o que escolhe, de onde se meteu e/ou na tradição em que cresceu.

Essa afirmação, por um lado, tem o conteúdo de certa indeterminação: não está decidido o que será a cada vez. Por outro lado, há a sugestão de que isso se decidirá e determinará no plano ôntico do Dasein fático: o que será a cada vez, o será, dependendo de escolhas, do meio e/ou da tradição. Mas o “assunto ôntico” que se decide a cada vez, tem, assim, justamente a determinação ontológica de decidir-se em função de escolhas, meio e tradição. Caberia, pois, examinar mais detidamente como o Dasein é ontologicamente determinado, de forma que, em função de escolhas, meio e tradição, a questão da existência, a cada vez, está resolvida com o projetar-se sobre uma possibilidade em que já se encontra lançado, a fim da qual fica determinado, a cada vez, o mundo em que está.

Com a menção, nesse “assunto ôntico”, ao meio e à tradição, e a menção anterior ao acontecer histórico como determinantes do mundo, temos, trazido à baila, o caráter público e compartilhado, com os outros Daseins, do mundo que se determina a cada vez. Queremos, com isso, aproveitar para também re-introduzir a questão seguinte, das antes mencionadas: aquela que se refere a como o mundo em que o Dasein está, a cada vez, se determina como o mesmo mundo

dos outros Daseins que vêm ao encontro e, isso, de tal modo, que, nele, encontra seu meio e tradição?.

No que concerne à compreensão desse caráter público e compartilhado do mundo, Heidegger aponta que, embora faticamente esse ou aquele mundo seja constituído assim ou assado por um compartilhar e trocar informações, o caráter público da estrutura da significatividade não é uma determinação ôntica, mas sim ontológica do mundo. Ou melhor, não é porque se compartilha faticamente o mundo que se tem um mundo em comum, mas sim, ao contrário, é possível compartilhar e comunicar porque o mundo é originária e ontologicamente determinado como o mesmo mundo em comum (GA 24: 421).

Essa determinação ontológica do mundo radica em que, em seu livre estar aberto, o Dasein está em compromisso consigo mesmo enquanto ente no meio do ente, o que inclui o compromisso com o vir ao encontro dos demais Daseins no mundo. Ou seja: sendo ente e, assim perpassado e tomado pela entidade do ente e por esse afetado, o Dasein é, desde sempre, já junto aos entes intramundanos e estando com entes igualmente mundanos, os demais Daseins co-existentes.

Cada outro co-Dasein [*Mitdasein*] (SZ: §26), vindo ao encontro no mundo, é, a cada vez, aberto em seu ser, que é o mesmo do Dasein, o cuidado. Em conformidade a seu ser, assim, o outro é compreendido pelo Dasein, como ente-aberto, em seu *também ser-aberto* à manifestação dos entes. Dessa maneira, o aí da abertura do Dasein é, desde sempre aí co-aberto com os outros Daseins que co-existem com ele. Coexistência, aqui, que não se refere a um dar-se de entes simplesmente dados, um ao lado do outro, mas sim ao co-existir transitivamente o manifestar dos entes, com os outros Daseins; enfim, de *co-ser* o próprio existir-com-os-outros. E, sendo de tal forma, o Dasein é ontologicamente determinado de maneira que, sendo em conformidade ao cuidado, é, desde sempre, já a co-abertura dos entes com os outros. Essa, é uma determinação ontológica: mesmo que outro não venha ao encontro faticamente, o Dasein habita o aí da co-abertura,

a partir da determinação ontológica do próprio ser em comum aos demais entes desse ser. Seu ser é, pois, originariamente, co-ser (SZ: §§ 25 a 27, GA 27: §§ 14 e 18).

Em *Ser e Tempo*, Heidegger correlaciona o co-ser ao a-fim-de-quê e à estrutura da mundaneidade nos seguintes termos:

“(...) pertence, ao ser do Dasein, o co-ser [*Mitsein*] com o outro. Enquanto co-ser, o Dasein “é”, por isso, essencialmente a-fim-do-outro. (...) No co-ser enquanto no a-fim-do-outro existencial, são esses, em seu existir, [*Dasein*] já abertos. Essa abertura dos outros previamente constituída com o co-ser constitui, portanto, a significatividade, i.e., a mundaneidade do mundo, enquanto aquela que é amarrada [*festgemacht*] no a-fim-de-quê existencial.” (SZ: 123)

Tendo o a-fim-de-quê assim determinado pelo co-ser do Dasein, o mundo que se determina, a cada vez, é sempre ontologicamente determinado como mundo-compartilhado: co-mundo [*Mitwelt*]. O Dasein tem o seu mundo, a cada vez, como mundo-em-comum; o mesmo mundo, também aberto com e pelos outros. E, de tal maneira que, mesmo o “mundo de fulano” é, desde sempre, mundo que fulano compartilha com outros; e, inclusive, se o modo de ser nesse mundo se dá em um preocupar-se em preservá-lo dos demais, como um mundo secreto, “só seu”⁴⁹.

O compartilhar o mesmo mundo, pelo Dasein compreende, assim, a possibilidade fática de assimetrias entre o que está aberto para esse ou aquele Dasein no *mesmo* mundo. E tal se dá, simplesmente, porque o Dasein, como ente-aberto-em-sí, tem a possibilidade ontológica de descoberta de entes e, assim, faticamente, sempre também terá, além do ente descoberto, entes ainda

⁴⁹ Cf. SZ: 120, acerca do ser sozinho como modo de ser com o outro.

por descobrir, i.e., ainda velados, porém passíveis de descoberta, em conformidade ao *possível* co-manifesto de cada mundo aberto e compartilhado.

Dessa maneira, os outros que venham faticamente ao encontro do Dasein, ao compartilhar mundo em ocupações e preocupações, podem fazê-lo ver entes ainda não descobertos pelo próprio Dasein e vice-versa. Mas podem, e vice-versa, sobretudo *abrir mundos* – novos ou não – trazendo o Dasein à abertura em que é atingido e afetado pelo ente, de modo que a unidade do todo articulado ganhe nova estruturação, com o deslocamento daquilo, a fim de que, está.

O outro, vindo ao encontro, não só co-está-aí aberto no mesmo mundo em que se está, mas também, no abrir-nos o ser atingido pelo ente em um outro a-fim-de-quê, nos traz para um co-existir a partir dele, abrindo, sejam novos mundos, onde nos surpreendemos incluídos, sejam mundos habituais onde crescemos, em meio a nossas “tradições”. A simples presença ou mesmo menção de alguém ou de tal possibilidade mundana pode fazê-lo. Mas, no mundo compartilhado, é prerrogativa, sobretudo, da linguagem.

No tocante a essa “ocasião” em que soa o dia e a hora de determinado mundo, é importante observar, que Heidegger identifica a expressão ôntica primária do abrir mundo e do ser-atingido pelo ente à afinação de humor (SZ: 138). Ela é entendida, por Heidegger, como manifestação ôntica do ser afetado pelo ente e, assim, abertura para “ver” o mundo em sua específica mundaneidade. Heidegger aponta, ainda, que a interpretação dos afetos, ao tempo de Aristóteles, era um ramo da retórica, na qual o poder fazer o outro ver é compreendido como dependente da possibilidade de despertar o olhar pela afinação de humor (SZ: 139). Tal pode ser correlacionado com a determinação dos elementos constitutivos da fala [*Rede*], que incluem também o compartilhar com o outro e a manifestação daquele que se expressa, quando fala (SZ: 162). Entendemos que tal expressar-se, que se refere à afinação de humor comunicada em modos do dizer, se correlaciona ao poder abrir e trazer o outro, a quem se fala, ao mundo a

compartilhar. E a fala-de-todo-dia testemunha amplamente essa possibilidade: uma “viva” descrição qualquer de um fato abre, com ela, o mundo onde se “vive” aquilo de que se fala.

Entendemos que tais elementos podem nos conduzir à possibilidade de entender algo como “transição entre mundos”, de acordo com o sentido ôntico de mundo, para Heidegger. Tratar-se-ia de deslocamentos daquilo a-fim-do-quê se está, pelo ser-afetado pelo ente em geral. Porém, queremos levantar pontos ainda obscuros nesse sentido de mundo, especialmente trazidos pela relação entre esses deslocamentos e certos modos da fala.

Heidegger aponta que, no ser junto ao ente, somos, no mais das vezes, conduzidos não em uma relação genuína e originária com o ele, tal qual se mostra por si mesmo, mas mediada, no âmbito de nosso co-ser-com-o-outro, pelo que chama de “falatório” [*Gerede*] (SZ: § 35). Com isso, tais deslocamentos do a-fim-de-quê acontecem, no mais das vezes, no domínio do ser afetado por esse falar. Trata-se do deixar abrir mundo, i.e., abrir o sentido de pertença dos entes intramundanos a um todo, conduzidos por um “ouvir dizer” isso ou aquilo desse ou daquele mundo que, de fato, “não freqüentamos”.

Para nossos propósitos, tal fenômeno de freqüentar mundos que “não freqüentamos” pode parecer trazer, como conseqüência, um certo enfraquecimento da idéia inicial de que o acesso a um mundo só se faz genuinamente estando nele. Entretanto, temos por outro lado que admitir que, no mais das vezes, estamos *genuinamente* afetados por esse falar e pelo ouvir falar, que determina a forma originária de abertura de mundo, em que *genuinamente estamos*, muito embora esse mundo, e o sentido de pertença dos entes a ele, possa não permitir o acesso mais adequado aos entes, no sentido originário de sua pertença *ao mundo de que se fala*.

Por outro lado, é forçoso reconhecer que o “ouvir falar” de um outro mundo dá algo a conhecer desse, *enquanto mundo*, e, talvez, mesmo no sentido em que

entendemos corresponder ao que Heidegger lhe atribui. Assim, por exemplo, temos de admitir que, à menção ao “mundo da oficina”, em *Ser e Tempo*, travamos algum conhecimento de mundo, no que assim se dá, pela fala do livro, apesar de não estarmos em oficina alguma, e nem “a fim do que”, em uma delas, se está. E isso se dá de tal modo, que, se não tivéssemos, em alguma medida, nos “transitado” para esse mundo – seu a-fim-de-quê, de alguma maneira incluído – não teríamos tido condições de apreender aquilo que Heidegger procurou mostrar com seu exemplo. E podemos nos perguntar, afinal de contas, em que mundo estaríamos à leitura de sua descrição; se aqui, lá, ou se essa experiência não demonstraria algo como simultaneidade de mundos, contrariando, ao que parece, determinações essenciais obtidas até agora.

Essas dificuldades trazem de volta, e para o interior da discussão do transitar entre mundos, a questão já antes mencionada da relação entre eles, que passaremos também a abordar. Faremos isso a partir um dos exemplos arrolados, que entendemos apresentar elementos ainda de maior dificuldade de tratamento. Trata-se do “mundo dos gregos”, no sentido histórico de “mundo helênico”, da antigüidade.

A dificuldade é a seguinte: uma vez que *estar-no-mundo* – em sua manifesta co-presença – é aquilo a partir do qual se dá o sentido do que nele se manifesta na pertença ao seu todo, como poderia um historiador ter acesso a um mundo em que, inclusive por ser “histórico”, de partida, é tido como aquele em que o historiador não mais poderia efetivamente estar? Tudo com que um historiador poderia genuinamente contar, são fatos e objetos históricos e o “ouvir falar” daquele mundo, de “concepções” e “visões de mundo” a ele correspondentes. Pode-se, com isso, mesmo duvidar, por exemplo, que algum historiador possa ter acesso ao mundo grego, dos antigos e, muito menos, descrevê-lo. E, assim, duvidar do sentido rigoroso em chamar o “mundo grego antigo” de mundo, no sentido que estamos entendendo que Heidegger dá ao termo.

Como o assunto envolve o sentido de mundo em sua relação com a história, para tratá-lo, temos de nos remeter ao que Heidegger apresenta a respeito, em *Ser e Tempo* (§§ 72 a 77). Para ele, o caráter histórico de um objeto histórico só pode ser dado, justamente, por ter seu sentido de pertença a um mundo. E que eventualmente possa vir a se tornar objeto da ciência histórica, em virtude do mundo, a que pertencia o objeto histórico, “não ser mais” (SZ: 380).

Quando um mundo não mais é, aquilo que não é mais é o Dasein. Heidegger o chama, genericamente, de Dasein que-foi-aí [*dagewesenen Dasein*] (SZ: 380); que, no nosso exemplo, seria o Dasein grego antigo. Para Heidegger, ainda, quando o historiador toma como tema um Dasein que-foi-aí, o que faz é projetar esse sobre as possibilidades de sua existência (SZ: 394). Com isso, revela-se que o tema central da história, para ele, é a respectiva *possibilidade* da existência que-foi-aí (SZ: 395); no nosso exemplo, o *possível* do existir do grego antigo. Evidentemente, não “possibilidade” enquanto o que não se “efetivou historicamente”, mas o possível enquanto o em-quê da familiaridade e pertença dos entes no poder-ser grego então: o mundo grego, da antigüidade.

A possibilidade existenciária de, nesse tematizar, se ter acesso ao mundo que-não-mais-é, é tratada, por Heidegger, no contexto do ser histórico-acontecencial do historiador, i.e., daquele que descreve, em suas possibilidades relativamente ao Dasein que-foi-aí. Adverte, a respeito, que a própria história e seu historiar tem *sua* história (SZ: 395), i.e., o seu mundo. E que a pesquisa histórica concreta só pode se mover em aproximar o seu objeto, em um rigor que se orienta primariamente na abertura do historiador para a recuperação do que-foi-aí, a partir do projetar seu mais próprio poder-ser sobre essa possibilidade.

O sentido de ter acesso ao “mundo do grego antigo” enquanto mundo consiste, assim, em nossa possibilidade de ver *agora* o possível-que-foi ao grego antigo. Ver *agora* o que foi significa ter acesso não a uma “concepção de mundo”, nem a “objetos históricos”, mas sim diretamente a entes que vêm ao encontro,

em uma pertença a um todo não manifesto do *possível grego antigo*. Tal seria *aproximar-se* da familiaridade greco-antiga, do “ser-em” de tal “em-quê”. E, ainda assim, apenas na medida da aproximação permitida pela pertença desse Dasein-que-foi-aí à existência atual de um Dasein historiador, lançado em um mais próprio a-fim-de-quê relativamente a essa possibilidade.

O uso aqui do termo “aproximação”, e “apenas na medida em que” corresponde a uma reserva importante: a de que esse mundo em que se estaria não seria algo como uma perfeita ilusão de mundo grego em plenas possibilidades. Seria uma visitação, a partir de possibilidades limitadas à facticidade de um historiador atual que, “esquecido de si” em possibilidades greco-antigas, nas limitações do poder-não-contar-com – relativo às impossibilidades fáticas de seu ser *naquele* “mundo grego” – tem manifesto o seu ser-afetado, *naquele mundo grego*, pelo ente *deste mundo contemporâneo*.

Tal, entendemos, pode ser compreendido, na medida que consideremos que o “esquecido de si”, do co-manifestar-se do Dasein naquele mundo, comporta, no caso, também um específico “esquecido do ente” deste “mundo contemporâneo”. Ente “esquecido”, porém, enquanto ente *deste* mundo contemporâneo; coisa que não quer dizer não afetado por ele, no “outro mundo”, o grego. Trata-se de um “esquecer” em que o ser-afetado pelo ente em geral do “mundo contemporâneo” co-constitui o todo do possível do “mundo grego”, enquanto o “(im)possível para si”, determinado pelos poder-contar-e-não-contar com tais determinadas possibilidades *suas*, no mundo grego.

O ente do “mundo contemporâneo”, então, permanece com o Dasein, mas *ausente consigo*, no co-manifestar-se des-presente de si mesmo no “mundo grego” e que, com esse des-presentar-se, de Dasein e ente, justamente *permite* a presença do “mundo grego” *em que está*. E isso, de tal forma, que, no todo do possível *desse* específico “mundo grego”, avistável em sobrevisão e podendo ser aberto, está inclusive o poder-contar-com o mundo de historiador, ao qual

retornará. Este poder-contar-com e o poder-não-contar-com das impossibilidades suas no “mundo grego antigo”, justamente, fazem, do mundo grego antigo, o que é: grego, porém *antigo*, ou seja, que-foi-aí e presente enquanto “sido”.

O exemplo do mundo grego antigo, se correto, permite que entendamos ser possível a caracterização de mundo a partir do sentido de seu próprio manifestar, para além de toda prévia caracterização ôntica relativamente a outros mundos. Isso significa: resguardando o sentido do que se apresenta, como sendo determinado *apenas* pelo mundo *em que se está*. Tal permitiria descrever, por exemplo, mesmo mundos da imaginação, enquanto mundos, no sentido que Heidegger lhes atribui; ou, a determinação, por exemplo, do mundo em que se está, quando assistimos a um filme, na sala de cinema; ou ainda, para tomar um exemplo de Heidegger, o mundo em que estamos, quando nos presentificamos a estação de Zurique. Mas, embora a questão esteja presente em exemplos citados por Heidegger, cabe frisar que não encontramos referências diretas dele, no período, sobre o assunto, nos termos aqui expostos.

Podemos entretanto cogitar se isso não poderia ser desdobrado, em termos genéricos, à relação entre mundos, sejam quais forem, fantásticos ou não, e à possibilidade ontológica geral de trânsito entre eles. Tal seria explicitável da seguinte maneira: na des-presença em que o Dasein se co-manifesta no manifestar de ente, ele, de alguma forma, co-constitui, no todo do possível, o *poder ser-afetado* pelo ente, *para além* do sentido que esse ou aquele todo da significatividade do mundo pode deixar-ser. Tratar-se-ia de certo ser aberto a outras aberturas, presente, em maior ou menor grau, no todo do possível de todo mundo em particular. Tal seria, nada mais nada menos, do que o próprio existir do Dasein, enquanto ocasião de mundo, em geral.

Se algum sentido isso faz, dentro da concepção de Heidegger de mundo, devemos cogitar o quanto esse entendimento do fenômeno pode ser adequado ao tratamento do que Heidegger chama de *desmundanização* [*Entweltlichung*]. Trata-

se de um fenômeno concernente ao modo de ser do ente-simplesmente-dado, que abordaremos apenas dentro de certos limites, uma vez que não pretendemos, no presente trabalho, nos deter nas determinações ontológicas da multiplicidade de modos de ser dos entes manifestos no mundo.

O vir ao encontro do ente enquanto simplesmente dado é apresentado, por Heidegger, como ocorrendo com a sua desmundanização, em um acontecer que é detalhadamente abordado, em suas determinações temporais, em *Ser e Tempo* (§69, b). O assunto é aí tratado a partir do exemplo de um martelo, que de instrumento pesado em utilização, pode passar a ser descoberto enquanto “mera coisa com a propriedade do peso”. A desmundanização se refere à perda das conexões instrumentais que conferiam ao martelo sua pertença ao mundo da oficina. E a seu surgimento como coisa em um todo dos entes-simplesmente-dados, ocupando um ponto no espaço e tempo, em dimensões determinadas por uma apreensão matematizada da natureza (SZ: 362).

A tematização do martelo enquanto coisa, no exemplo, compreende sua abertura a partir de um a-fim-de deixar o ente ser enquanto ente-em-si, em seu “puro” dar-se enquanto ente que é, “mesmo que o Dasein, por ex., não exista” (cf. “teses” p. 44). Isso equivale a dizer: mesmo que o ente não esteja aberto em um mundo; e, daí, a descrição desse dar-se como correspondendo a uma *desmundanização*. Porém, como vimos, ele só poderia dar-se enquanto tal, ente-em-si sem mundo, na medida em que um Dasein exista e o abra enquanto tal. Assim sendo, cabe perguntar, no dar-se a nós desse ente na desmundanização, em que mundo estamos, nós e o ente sem mundo.

Heidegger não trata o assunto dessa maneira, embora apresente o ente-simplesmente-dado sempre como ente intramundano e que, portanto, manifesta-se em um mundo. Seu mundo, evidentemente, não poderia ser o “mundo” do todo dos entes-simplesmente-dados, posto que tais entes não poderiam estar abertos em um “mundo” sem mundo.

Arriscamos aqui a interpretação de que tal mundo, em seu sentido ôntico, possa ser descrito a partir de possibilidades limitadas à facticidade, por exemplo, de um físico que, “esquecido de si” em possibilidades do ente referidas ao subsistir sem o existir de Dasein algum, tem co-manifesto, no “mundo da física natural”, o poder-não-contar-com, das impossibilidades fáticas de seu próprio ser naquele mundo e o poder-contar-com o mundo “co-esquecido”, a que retornará. Dessa maneira, a desmundanização não se apresentaria como uma retirada de mundo, mas um específico trânsito entre mundos.

Cabe lembrar que as descrições “objetivas” do ente, típicas da ciência e correspondentes ao que se apresenta à ocupação com os entes-simplesmente-dados, contrastam com as descrições quotidianas contidas nos relatos “vivos” de uma dada situação mundana. Entretanto, Heidegger entende que esse relatos “objetivos” podem ser caracterizados, tanto quanto os quotidianos ou mesmo os poéticos, como modos de fazer-ver o ente enquanto ente no mundo. Corresponderia, à linguagem “científica”, uma retórica própria e mesmo um estado de humor correspondente, a ser despertado para sua comunicação (SZ: 138).

Chegados a esse ponto, podemos admitir que mundos possam se suceder e encadear, em um transitar de um a outro. Tal não implica necessariamente que, no ser-em-um-mundo, esteja aberto o sentido e o nexa entre os mundos pelo qual se transita. Pode-se dizer, mais bem, que, esse transitar se dá em um acontecer no qual, o Dasein se dispersa. O Dasein, de acordo com isso, não se dispersaria apenas em ocupações determinadas em um mundo, mas, relativamente a seu acontecer, estaria também disperso em mundos diversos, de outrora, agora e depois. A questão de sua continuidade, e de como a pluralidade de mundos pode ser recuperada na unidade da existência, ganha relevo.

Heidegger, quando se refere à dispersão [*Zerstreuung*] do Dasein, o faz relativamente à in-constância [*Un-ständigkeit*] do si-mesmo (SZ: 390). Nela,

localiza a origem da questão do “nexo” da vida ou do existir, no sentido de “unidade de encadeamento de vivências entre o nascimento e a morte” (SZ: 390). Para nós, tal “questão” se traduziria em algo como um “problema” de nexo entre mundos. Heidegger considera essa maneira de interpretar o fenômeno e problematizá-lo como inadequada. Aponta para a necessidade de referenciar-se a uma interpretação existencial originária da totalidade do acontecer do Dasein, a partir da recuperação [*Wiederholung*] destinamental de si na apropriação de seu mais próprio poder-ser.

Para examinar esse recuperação, e no que ela concerne ao mundo, cabe primeiramente fazer menção ao § 40 de *Ser e Tempo*, na descrição da angústia como afinação fundamental que pode abrir o Dasein para a recuperação de si.

Essa descrição pode ser introduzida por contraposição à anterior caracterização do Dasein como “esquecido de si”, na familiaridade com esse ou aquele mundo, em um poder ser relativamente ao ente intramundano; poder-ser esse em que, dizíamos, apropria-se de suas “propriedades” na des-apropriação de si mesmo (cf. p. 141), com a remissão de seu ser às possibilidades mundanas. Relativamente a essa caracterização, a angústia pode ser entendida como reversão da desapropriação de si, com a perda das “propriedade” mundanas, para a reapropriação de si.

A descrição da angústia aponta que, com ela, justamente a familiaridade é que se interrompe e o ente se apresenta em seu estranhamento [*Unheimlichkeit*] (SZ: 189). A estrutura da significatividade se apresenta, então, como insignificatividade do ente intramundano. Não mais reconhecido no mundo, o Dasein, então, pode “recordar-se” de si, em seu mais próprio poder-ser.

Para nossos propósitos, cremos ser importante salientar que, na angústia, não ocorre algo como ausência de mundo. O que se passa é que justamente o caráter desse mundo é a completa insignificatividade *do ente intramundano*.

Heidegger aponta que, justamente então, o mundo se impõe de forma única, em sua mundaneidade (SZ: 187).

Da abertura propiciada pela angústia, o Dasein, não remetido a essa ou aquela possibilidade mundana, pode ser livre relativamente a seu mundo, no que Heidegger denomina de resolutividade [*Entschlossenheit*] (SZ: 298). Livre relativamente a seu mundo não quer dizer, aqui, “livre de mundo” ou mesmo descompromissado relativamente a ele, mas, antes de mais nada, livre de encobrimientos do sentido do ser dos entes, originados de sua pertença a mundos estruturados segundo essa ou aquela possibilidade mundana; e, sobretudo, em virtude do “falatório”.

A específica abertura para o mundo da resolução é chamada, por Heidegger, de situação [*Situation*] (SZ: 299). Nela, se dá o compromisso “sem ilusões” (SZ: 310) do Dasein relativamente a si como ente em sua pertença ao mundo, a partir do projeto resolutivo de seu ser sobre seu mais próprio poder-ser. Esse mais próprio poder-ser é explicitado, por Heidegger, como sendo o ser-para-a-morte (SZ: §§ 51 a 53).

Não podemos, aqui, recuperar a discussão que Heidegger faz, da relação entre a resolutividade e o ser-para-a-morte (SZ: §62). Mas, para nossos propósitos, podemos talvez dizer, retomando termos mais acima colocados, que, na resolução, o Dasein abre o ente em sua pertença no mundo, mantendo, no co-manifesto do possível, des-presente enquanto o mais próprio poder-ser, o ser-afetado, do Dasein, pelo ente que ele mesmo é, em sua própria finitude, *para além* de qualquer sentido de pertença a um todo que constitua a unidade de um mundo em que possa estar. Abre o ente no mundo, mantendo, co-manifesto no possível, o ser afetado e perpassado pela possibilidade irremissível de não mais ser-aí.

Livre, aqui, tem agora o sentido de, ao invés de esquecer-se no apropriar-se de seu ser a partir dessa ou daquela possibilidade mundana, recuperá-lo

assumindo a responsabilidade por *escolhas colocadas na situação*, a partir do mais próprio poder-ser o ente que é, lançado em seu ser-para-a-morte.

Tais escolhas da resolução estão abertas no mundo. À resolução pertence, segundo Heidegger, o que chama de irresolutidade [*Unentschlossenheit*] (SZ: 299), que se refere ao referenciar-se da resolução ao mundo aí aberto e às possibilidades mundanas faticamente colocadas e que são abertas na situação. A irresolutidade, pertencente à resolução, diz respeito, segundo Heidegger, ao poder permanecer no predomínio das possibilidades mundanas, sem que essas consigam “contestar [*anfechten*] a existência resoluta” (SZ: 299). Entendemos assim: sem que aquelas possibilidades consigam retirar, do horizonte do possível, o poder-contar com seu mais próprio poder-ser.

Abertas na situação, as possibilidades “sidas”, em que já se encontra, caracterizam-se como legado na existência do Dasein, do que nela é aberto como transmitido pela tradição e, em geral, em virtude do ter-sido-lançado nesse ou naquele mundo. Elas são recuperadas, então, para um poder-ser relativamente a elas, na aceitação ou contraposição a elas, a partir do mais próprio a-fim-de-quê é a-fim-de-si (SZ: 391); ou seja: do a fim de ser a ocasião finita de seu mundo. A abertura de mundo na situação e a resolutidade, assim, caracterizariam a possibilidade ontológica do fático recuperar, com a unidade do si-mesmo, a *unidade dos mundos* dispersos no acontecer entre o nascimento e a morte.

CONCLUSÃO

Propusemo-nos examinar o conceito de mundo do ser-no-mundo, buscando explicitá-lo, do modo mais aproximado possível, a partir do âmbito de compreensibilidade em que teria sido elaborado por Heidegger. Para tanto, procuramos nos referenciar no que constituiria a perspectiva a partir da qual o mundo, como fenômeno, foi por ele investigado. Tal perspectiva, conforme expusemos à Introdução, seria a da elaboração conceitual da transcendência.

Identificamos, de início, que, no contexto dessa elaboração, a investigação do mundo empreendida por Heidegger teria em vista, especificamente, resolver o problema – a seu ver não adequadamente equacionado, pela filosofia tradicional – da determinação do modo da reunião dos entes, em sua relação com o homem, identificado como o ente para o qual o todo dos entes é dado enquanto tal, i.e., reunido.

Contrapondo-se ao tradicional enquadramento da questão, enquanto “problema do comércio entre sujeito e objeto”, Heidegger apresenta não uma “solução”, nesses termos, mas, a rigor, uma desproblematização. Apresenta o “desproblema” da prévia unidade do ser-no-mundo como a estrutura em que o ente como um todo está aberto, onde o Dasein tem acesso a si mesmo (não como sujeito) e aos demais entes (não como objetos). Entretanto, esse “desproblema”, como vimos, implicou: a recusa do ser-simplesmente-dado como “medida ontológica padrão” do que efetivamente é, e a afirmação da pluralidade de modos de ser; a elaboração do ser-transcendente-no-mundo como específico modo de ser do Dasein; a concepção da mundaneidade como um caráter desse ser; e a distinção entre mundo e o todo do ente.

A concepção de mundo que pretendemos apresentar pretendeu corresponder a esses termos do redesenho conceitual, operado na perspectiva da concepção transcendental de Heidegger. Uma breve revisão de nosso trajeto deve

permitir apontar onde chegamos, e divisar pontos ainda não visitados, de modo a se poder avaliar os resultados e suas limitações.

Assim, orientados pela concepção de transcendência de Heidegger, percorremos as determinações do mundo concernentes às condições temporais de sua manifestabilidade, às estruturas ontológicas de sua manifestação e, por fim, ao seu manifestar, propriamente dito. Em conformidade a elas, encontramos, como resultado, três sentidos distintos para mundo do ser-no-mundo, que podem ser explicitados na seguinte diferenciação: mundo-horizonte, ou seja, mundo entendido como a unidade dos horizontes esquemáticos da temporalidade extática; mundaneidade, ou seja, mundo entendido como uma determinação ontológica do ser do Dasein e estrutura de manifestação significativa de entes; e, por fim, mundo, entendido em seu sentido ôntico, como o “no todo” em que o ente é manifesto significativamente.

Nesse trajeto percorrido, nosso procedimento pode ser descrito como o de uma paráfrase inversa, em que expusemos a elaboração conceitual de Heidegger acerca do mundo do ser-no-mundo, partindo de seu ponto de chegada, em direção ao de partida. E, em uma avaliação da distância percorrida e do alcance deste trabalho, podemos dizer que o trajeto, enquanto paráfrase, está incompleto. E isso porque, embora tenhamos chegado ao sentido ôntico do mundo, não chegamos a tratar o fenômeno inicial de que parte Heidegger; que, a saber, não é propriamente o mundo, em sentido ôntico, mas ainda aquém dele, o ente intramundano.

Com isso, temos, como resultado do trabalho, uma exposição do mundo do ser-no-mundo, sem a tematização do ente intramundano. Tal é, em parte, fruto da direção inversa escolhida para a paráfrase, que consegue obter uma

apresentação do conceito de mundo, antes que chegue a abordar diretamente, como tema, o ente que se manifesta no mundo⁵⁰.

Como conseqüência, o mundo resultante desse modo de expor se apresentou de uma maneira, digamos, “neutra” relativamente ao modo de ser do ente que possa nele se apresentar. Há, nessa neutralidade, uma correspondência formal com a recusa de “medidas ontológicas” do que é reunido em um mundo; mas que, por outro lado, aponta para uma perspectiva mais ampla, de Heidegger, de explicitação das estruturas horizontais e da significatividade capazes de permitir a determinação dos entes no mundo em conformidade à diversidade dos modos de ser.

Não tendo chegado à tematização do ente intramundano, mantivemo-nos, pois, aquém, da possibilidade de explicitar essas estruturas. A bem da verdade, quando abordamos o fenômeno da desmundanização (cf. p. 167), chegamos a tocar no problema. Mas, lá, dissemos, como também antes (cf. nota 25), que não teríamos intenção ou condições de abordar a questão, porque ligada a uma das “questões fundamentais da fenomenologia” que Heidegger, apesar de enunciar, não chegou a tratar. Trata-se do “problema das possíveis modificações do ser e da unidade de sua multiplicidade” (GA 24: 24), apresentado na introdução ao curso de 1927, que se seguiu a *Ser e Tempo*, mas que não teve desenvolvimento posterior.

Entretanto, é importante frisar que, com base no trajeto escolhido, e apesar de sua incompletude, o mundo emerge, em nossa exposição, caracterizado de forma “neutra” relativamente ao modo de ser *apenas* do ente que nele se possa

⁵⁰ Salta aos olhos que nosso produto final contrasta com a leitura de *Ser e Tempo*, na ausência da referência ao ente-útil, tomado, nessa obra, como exemplo paradigmático de ente intramundano. Entretanto, Heidegger mesmo, a partir de 1928 (GA 26, WG), não mais inicia a apresentação do conceito de mundo pelo ente intramundano, como em *Ser e Tempo*, mas procede diretamente à apresentação do mundo, apoiando-se na análise das caracterizações presentes à história da filosofia.

apresentar ao Dasein, sendo entretanto positiva a determinação da necessária co-manifestação do Dasein, em conformidade a *seu* próprio modo de ser, *independente* do modo de ser do ente que vem ao encontro no mundo. Com isso, na própria determinação da mundaneidade do mundo como uma determinação do ser do Dasein, a possível pluralidade de modos de ser relativamente ao ente que vem ao encontro se mostra como já inerente ao próprio conceito de mundo do ser-no-mundo.

BIBLIOGRAFIA

1. OBRAS CITADAS

HEIDEGGER, Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in *Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 24*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975.

_____, *Logik – Die Frage nach der Wahrheit*, in *Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 21*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

_____, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, in *Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 25*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.

_____, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz*, in *Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 26*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

_____, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in *Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 20*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979.

_____, *Zur Bestimmung der Philosophie*, in *Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen, Band 56/57*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.

_____, *Ontologie - Hermeneutik der Faktizität*, in *Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen, Band 63*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.

_____, *A Essência do Fundamento: edição bilingüe, título original: Vom Wesen des Grundes*, traduzida por Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1988.

_____, *Die Grundbegriffe der Metaphysik – Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in *Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen, Band 29/30, 2. Aufl.*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992

_____, *Sein und Zeit, 17ª ed.*, Max Niemeyer, Tübingen, 1993.

_____, *Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1919 - 1944, Band 27*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996.

HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenologia pura*, Fondo de Cultura Econômica, México, 1985.

LOPARIC, Zeljko, *Ética e Finitude*, Educ, São Paulo, 1995.

REIS, Róbson Ramos, *Verdade e Interpretação Fenomenológica*, Porto Alegre: UFRS, 1994, Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

2. OBRAS CONSULTADAS

FEICK, Hildegard, *Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'*, 4. Aufl., Max Niemeyer, Tübingen, 1991.

HEIDEGGER, Martin, *Zur Sache des Denkens*, 3. Aufl., Max Niemeyer, Tübingen, 1988.

HEIDEGGER, Martin, *Über den Humanismus*, 9. Aufl., Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.

_____, *Was ist Metaphysik*, 14. Aufl., Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werkausgabe, Band III*, 13. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995.