

## Being-in-the-world as a fundamental constitution of Dasein

### Ser-no-mundo como constituição fundamental da presença<sup>1</sup>

Prof. Dr. Renato Kirchner

Coordenador do PPGCR e titular da Faculdade de Filosofia da PUC-  
Campinas<sup>2</sup>

57

#### RESUMO

A analítica existencial realizada por Martin Heidegger em *Ser e tempo* tem como pressuposto a necessidade inadiável de decompor o modo de ser de um ente muito privilegiado chamado por ele de presença (*Dasein*), tendo como horizonte fundamental, porém, a questão pelo sentido de ser e de tempo. A proposta assumida neste artigo consiste em compreender algumas estruturas existenciais – ou simplesmente existenciais, como o fenomenólogo alemão os denomina –, a fim de explicitar tematicamente a constituição fundamental que é ser-no-mundo. Sabendo que na primeira parte da analítica existencial é empreendida uma decomposição fenomenológica desta tripla estruturação ôntico-ontológica da presença, ater-nos-emos mais precisamente à mundanidade do mundo em geral e à originalidade do ser-em como tal. No intuito de iluminar e esclarecer o que vem tematizado na obra capital heideggeriana, também faremos incursões por algumas preleções dos anos 20 em que o tratado *Ser e tempo* foi concebido e publicado, bem como do texto *A essência do fundamento*, que guarda muitas relações com a temática aqui proposta.

#### PALAVRAS-CHAVE

---

<sup>1</sup> Partindo do lema que Martin Heidegger quis para suas obras completas, “Caminhos, não obras” (“Wege, nicht werke”), gostaria de homenagear e recordar saudosamente o mestre e professor Frei Hermógenes Harada, por quem e com quem acabei sendo introduzido nas sendas do pensamento heideggeriano. Passados mais de trinta anos, toda aquela minha atenção e esforço de então, foram, ao longo dos anos, transformando-se em compreensão mais clarividente e transparente, onde o que prevalece cada vez mais é sinônimo do *sim-plex* (*sine plex*). Embora já fosse muito interessante acompanhar o mestre nas leituras e comentários dos textos heideggerianos, naqueles anos, porém, nem sempre alcançava com a lucidez suficiente e necessária que requeria sempre de novo voltar-se para a essência ou fenomenalidade do fenômenos como e a quem eles se manifestam. Gratidão eterna, grande e saudoso mestre!

<sup>2</sup> E-mail: [renatokirchner00@gmail.com](mailto:renatokirchner00@gmail.com). Orcid: <http://orcid.org/0000-0003-3105-1401>

Análítica existencial; Presença (*Dasein*); Ser-no-mundo; Mundanidade do mundo; Ser-em; Martin Heidegger

## ABSTRACT

The existential analytics carried out by Martin Heidegger on *Being and Time* presupposes the urgent need to decompose the way of being of a very privileged being called by him (*Dasein*), having as a fundamental horizon, however, the question of the meaning of being and time. The proposal assumed in this article consists of understanding some existential structures – or simply existential, as the German phenomenologist calls them –, in order to explain the fundamental constitution of being-in-the-world thematically. Knowing that in the first part of the existential analytics a phenomenological decomposition of this triple ontological-ontological structuring of presence is undertaken, we will focus more precisely on the worldliness of the world in general and the originality of being-as-such. In order to illuminate and clarify what has been the subject of Heidegger's capital work, we will also make inroads in some lectures from the 1920s when the treatise on *Being and Time* was conceived and published, as well as the text *The essence of the foundation*, which has many relationships with the theme proposed here.

## KEYWORDS

Existential analytics; Presence (*Dasein*); Being-in-the-world; Worldliness of the world; Being-in; Martin Heidegger

A constituição fundamental da presença é denominada por Martin Heidegger de ser-no-mundo. Ela diz respeito à unidade originária de copertença “homem-mundo”. Ele mesmo o diz nestes termos:

A expressão composta “ser-no-mundo”, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de *unidade*. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição. (HEIDEGGER, 2006, p. 98-99; também p. 189-193)

A cada um dos momentos constitutivos do modo de ser da presença, Heidegger denomina de existenciais. Existenciais são os elementos, os índices de constituição do modo de ser do ente chamado presença (*Dasein*), cuja constituição fundamental é ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Deve-se explicitar, então, os modos pelos quais a presença é o ente que existe como ser-no-mundo. Em *Ser e tempo*, no § 12, podemos ler:

A presença é um sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão. Com isso, indica-se o conceito formal de existência. A presença existe. A presença é ademais um sendo, que sempre eu mesmo sou. Ser sempre minha pertence à existência da presença como condição de possibilidade de propriedade e impropriedade. A presença existe sempre num desses modos, mesmo quando existe numa indiferença modal para com esses modos. (HEIDEGGER, 2006, p. 98)

Heidegger faz uma menção explícita aqui às discussões preliminares feitas no § 9 de *Ser e tempo*, a saber: 1) a “essência” da presença consiste em *ter de ser* (*Zusein*) e 2) o ser, que está em jogo neste ente, é sempre minha (*Jemeinigkeit*). A fusão desta dupla caracterização resulta na ideia de que a presença é o ente *que existe*. A presença “é” o ente que, a cada vez e sempre de novo, precisa insistir e persistir desde que se descobre jogada para ser quem é e como é. Em outras palavras: o homem “é” o ente cuja constituição ontológica pertence e corresponde a esta abertura primordial que é ser-no-mundo. Por isso Heidegger diz: “Estas determinações do ser da presença, todavia, devem agora ser vistas e compreendidas *a priori*, com base na constituição ontológica que designamos de *ser-no-mundo*. O ponto de partida adequado para a analítica da presença consiste em se interpretar esta constituição”. (HEIDEGGER, 2006, p. 98)

A expressão “ponto de partida” (*Ansatz*) tem um sentido importante aqui, uma vez que toda analítica existencial da presença está assentada, baseada, fundamentada na constituição ser-no-mundo. Daí a necessidade de conquistar e manter, desde o princípio, uma *clareza fenomenal*.

Segundo sua expressão composta, ser-no-mundo refere-se a um *fenômeno de unidade* e, por conseguinte, exige um rigoroso exame de visualização que envolve cada um dos momentos constitutivos: 1) o *em-um-mundo*, que indaga a respeito da estrutura ontológica “mundo”; 2) o *ente* que sempre é segundo o modo de ser-no-mundo, isto é, “quem” é e está, na cotidianidade mediana, “no mundo”; e 3) o *ser-em* como tal. (DASTUR, 1997, p. 60-77) A partir da necessidade de apreender este fenômeno em sua unidade estrutural, Heidegger preocupa-se, de um lado, em determinar “a ideia de mundanidade em geral” e, de outro, em desenvolver cada momento ontologicamente constitutivo de ser-no-mundo. Tentaremos ver e entender isso percorrendo dois momentos na presente reflexão, a saber: 1. A mundanidade do mundo em geral; 2. A originalidade do ser-em como tal.

59

## 1 A MUNDANIDADE DO MUNDO EM GERAL

Em textos e contextos diversos, Martin Heidegger pensa a relação co-originária “homem-mundo”. Em *Ser e tempo* esta relação é pensada a partir da constituição fundamental “ser-no-mundo”. É através dela que ele procura compreender e expor o modo de ser da relação co-originária “homem-mundo”. “Mundo”, existencialmente falando, é “um” momento constitutivo do modo de ser da própria presença.

Como ver e entender, então, a constituição fundamental “ser-no-mundo” como “mundo” a partir da analítica existencial em *Ser e tempo*? Primeiramente, é preciso tornar visível o ser-no-mundo no tocante ao momento estrutural “mundo”. “Estrutura” diz aqui: o que integra e, nesse sentido, cada momento co-estrutura, co-integra. Isso fica ainda mais visível na expressão “mundanidade do mundo em geral” (*Weltlichkeit der Welt überhaupt*). Porém, o que quer dizer “em geral”? Heidegger emprega esta palavra numa outra expressão importante: “sentido do ser em geral” (*Sinn des Seins überhaupt*). “Em geral” quer dizer “überhaupt”. Trata-se de

uma palavra composta: *überhaupt*. O substantivo “Haupt” significa “cabeça”, com sentido figurado de “conduzir e orientar”. De fato, para Heidegger, o adjetivo “*überhaupt*” possui aqui *sentido ontológico* como *totalidade* e, assim, significa “em geral”, isto é, trata-se de *um modo fundamental* que se faz presente em absolutamente todas as situações da presença, embora nem sempre explícito e elaborado sob o ponto de vista ontológico. Vejamos isso, então, através do momento constitutivo “mundo”.

Sendo assim, podemos perguntar: que sentido “totalizante”, “fundamental”, *conduz e orienta* a análise do “fenômeno do mundo em geral”, procurada por Heidegger? Como constitui-se “mundo”? “Mundo” compõe-se da totalidade dos entes? Num primeiro momento, podemos ser levados a dizer que o que constitui o “mundo” é a totalidade dos entes intramundanos. Nesse caso, o que significa intramundano? Que relação de sentido têm mundo e intramundano, porém? Ou será “mundo” um caráter realmente muito particular do ser da presença? Terá cada presença *sempre já seu mundo*? E, além disso, como é possível um mundo comum “em que” os seres humanos se ocupam com os outros entes e, também, como convivem, se comunicam, se preocupam e compreendem uns com os outros?

Para responder a estas perguntas, à procura da mundanidade do mundo em geral, é preciso distinguir, preliminarmente, diversos sentidos da palavra “mundo”. Heidegger mostra que, para o propósito da analítica existencial, a palavra mundo é polissêmica, daí a necessidade de se esclarecer tal polissemia. Este esclarecimento pode dar alguma indicação para diversos significados possíveis, conforme podemos ler nesta passagem de *Ser e tempo*:

1. Mundo é usado como um conceito ôntico, significando, assim, a totalidade dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo; 2. Mundo funciona como termo ontológico e significa o ser dos entes mencionados no item 1. “Mundo” pode denominar o âmbito que sempre abarca uma multiplicidade de entes, como ocorre, por exemplo, na expressão “mundo” usada pelos matemáticos, que designa o âmbito dos objetos possíveis da matemática; 3. Mundo pode ser novamente entendido em sentido ôntico. Nesse caso, é o contexto “em que” uma presença fática “vive” como presença, e não o ente que a presença em sua essência não é, mas que pode vir ao seu encontro dentro do mundo. Mundo possui aqui um significado pré-ontologicamente existenciário. Deste sentido, resultam diversas possibilidades: mundo ora indica o mundo “público” do nós, ora o mundo circundante mais próximo (doméstico) e “próprio”; 4. Mundo designa, por fim, o conceito existencial-ontológico da *mundanidade*. A própria mundanidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de “mundos” particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundanidade em geral. Terminologicamente, tomamos a expressão mundo para designar o sentido fixado no item 3. Quando, por vezes, for usada no sentido mencionado no item 2, marcaremos este sentido, colocando a palavra entre aspas, “mundo”. (HEIDEGGER, 2006, p. 98; 1988, p. 44-45)

Nessa quádrupla significação da palavra “mundo”, devemos dar atenção especial à última. Trata-se de um conceito *a priori* e, portanto, é um “conceito

existencial-ontológico". O significado desta quarta acepção de mundo fundamenta as anteriores e não o contrário. A partir disso, "mundanidade" passa a ser vista e entendida como um conceito ontológico e significa estrutura ou momento constitutivo da expressão ser-no-mundo, sendo uma determinação existencial da própria presença. A mundanidade é, então, sinônimo de existencialidade de um ente notoriamente peculiar. "Mundo" possui o caráter da própria presença. Porém, evidencia-se que a descrição do fenômeno do mundo ainda não é suficientemente clara, requerendo maiores esclarecimentos. A partir disso, fazem-se necessárias duas tarefas: 1) esclarecer o conceito existencial-ontológico de "mundo" e 2) esclarecer como é possível a presença relacionar-se com outras presenças e, também, com os entes intramundanos.

Sob o ponto de vista terminológico, uma das primeiras distinções a fazer é que *mundo ou mundano* diz respeito ao modo de ser da presença. Em contrapartida, o modo de ser do ente simplesmente dado "no" mundo, quer dizer, pertencente ao mundo, é intramundano. Isso ficará mais claro, porém, à medida que se fizer um levantamento de como, ao longo da tradição, se consolidou o conceito "mundo" e o que ele passou a significar ontologicamente falando. Na medida em que seja possível demonstrar isso, deve ficar claro por que, na falta de uma análise ontológica da presença como ser-no-mundo, sempre se "passou por cima" do fenômeno da mundanidade do mundo, própria da presença, enfatiza Heidegger.

O que significa, portanto, "mundo"? "Mundo", enquanto constituição ontológica da presença, não implica elencar tudo o que se dá no mundo como casas, árvores, homens, montes, estrelas, etc. Este seria ainda um conceito ôntico, que compreende "mundo" como a soma dos entes. Revela-se aqui, segundo Heidegger, que o conceito ontológico de *mundo* não pode ser retirado da "natureza" como, por exemplo, no sentido moderno das ciências positivas. Ao contrário, é necessário partir do ser-no-mundo cotidiano e da interpretação do ente que vem ao encontro no mundo circundante. É fundamental, por isso, perceber que "mundo" refere-se *ao contexto* "em que" a presença fática "vive" (*existe*) como presença e, conseqüentemente, não ao modo do ente que ela, em sua essência, *não é*<sup>3</sup>.

Por isso mesmo, em *Ser e tempo*, não por acaso, Heidegger revela inicialmente ser-no-mundo como ser-em. (HEIDEGGER, 2006, p. 98-106) Esta preocupação relaciona-se ao fato de que há uma tendência natural de entender o "em" em sentido físico-espacial. Heidegger recorre a uma forma antiga da língua alemã (*innan-*), registrada por Jakob Grimm em *Kleinen Schriften*. (HEIDEGGER, 2006, p. 100) Mostra, assim, que o "em" do ser-em deve ser compreendido de modo adequado:

<sup>3</sup> Heidegger proferiu um conjunto de preleções na Universidade de Frigurgo, no ano de 1923, posteriormente publicadas no volume 63 da GA, intitulado *Ontologia (hermenêutica da facticidade)* (HEIDEGGER, 2012; 1995). Com efeito, numa nota de rodapé do § 16 de *Ser e tempo* podemos ler: "O autor deve observar que, desde o semestre de inverno de 1919/20, vem retomando em suas preleções as análises do mundo circundante e, sobretudo, a 'hermenêutica da facticidade' da presença. Contudo, inicialmente, cabe entender o contexto e o propósito da assim chamada 'hermenêutica da facticidade' proposta pelo filósofo" (HEIDEGGER, 2006, p. 120; 1986, p. 72).

O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, “dentro de outra” porque, em sua origem, o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; “em” deriva de *innan-*, morar, habitar, deter-se; “an” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. O ente, ao qual pertence o ser-em, nesse sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão “sou” se conecta a “junto”, “eu sou” diz, por sua vez: eu moro, me detenho junto a... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. O ser, entendido como infinito de “eu sou”, isto é, como existencial, significa morar junto, ser familiar com... *O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da presença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.* (HEIDEGGER, 2006, p. 100; 1986, p. 54; DASTUR, 1997, p. 64)

Esta importante passagem de *Ser e tempo* evidencia que mundo não significa primeiramente algo como “espaço em que” se encontram ou se descobrem os entes. Por exemplo, quando dizemos: “a mesa está *no* quarto” ou “o quarto *dentro* da casa”, estes “no” e “dentro” já sempre são acessíveis, abrem-se previamente numa ocupação guiada por uma circunvisão. Por isso, segundo Heidegger, a circunvisão nunca é totalmente cega para si mesma. (HEIDEGGER, 2006, p. 114-120)

Circunvisão (*Umsicht*) quer dizer *visão de conjunto*, melhor ainda, *visão circundante* ou *visão circunstante*. Ela apreende e compreende o todo instrumental num conjunto de entes já sempre visto e, por isso, possivelmente à mão. Por exemplo, ao olhar ou ao pegar a caneta na mão, já contamos, de um modo ou de outro, com papel e tinta. De fato, no ato de escrever, abre-se *conjuntura*, mundo de *sentido* de escrita ou de escritura<sup>4</sup>. Este exemplo da caneta é bastante corriqueiro e, no entanto, revela-se aqui, isto é, na visão da ocupação cotidiana, que os entes nunca vêm ao nosso encontro como isolados “em si” e “para si” mesmos. Quando “dizemos” caneta ou quando “pegamos” a caneta, por exemplo, sempre já “há” ou “dá-se” mundo. Mesmo que não seja o “mundo” da escrita ou da escritura, isso não desfaz o caráter mundano da caneta. Isso é possível porque *presença existe*, ela é e está aberta como e para mundo<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Para os modos de ser e de lidar com a escrita – seja ela manual, seja datilográfica – enquanto fenômenos distintos da ação e ocupação humanas, Heidegger afirma: “A escrita é, vista a partir de sua essência original, uma escrita à mão [*Hand-schrift*]” (HEIDEGGER, 2008, p. 125; 1992, p. 125). Marcia Sá Cavalcante Schuback, num texto intitulado “Quando a caneta também se envergonha de hesitar”, mostra que a caneta e o computador são dois modos diversos da presença em sua ação e ocupação cotidianas.

<sup>5</sup> Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, que constitui um conjunto de preleções dos anos de 1929-30, na Universidade de Friburgo, Heidegger admite explicitamente três caminhos percorridos por ele mesmo na tentativa de tematizar a mundanidade do mundo próprio da presença: “Além do caminho histórico inicialmente citado, do segundo caminho que parte da compreensão humana cotidiana do mundo e permanece junto a esta compreensão, e do terceiro caminho agora sugerido de uma consideração comparativa, há ainda outros caminhos possíveis que não mencionamos neste momento” (HEIDEGGER, 2003, p. 207; 1992, p. 264). Quanto ao “caminho histórico”, o autor refere-se ao ensaio *Da essência do fundamento* e quanto ao “caminho da consideração comparativa”, a saber, que: 1. a pedra é *sem-mundo*; 2. o animal é *pobre de mundo*; 3. o homem é *formador de mundo*, análises comparativa muito rigorosa empreendida naquelas preleções do final dos anos 20. No mesmo contexto, Heidegger, porém, fazendo referência ao caminho assumido e percorrido na “analítica existencial da presença”, escreve: “Diferentemente este *caminho histórico* para a compreensão do conceito de mundo, procurei alcançar uma primeira caracterização do *fenômeno do mundo* em *Ser e tempo* através de uma interpretação do modo como nos movimentamos de início e na maioria das vezes cotidianamente em nosso mundo”. (HEIDEGGER, 2003, p. 206; 1992, p. 262)

“Mundo” quer dizer, então, abertura de sentido. Abertura de estruturação de sentido. Dar uma estruturação de sentido é o modo mais próprio da presença sempre já e a cada vez descobrir-se numa determinada perspectiva, sendo já lançada e jogada no mundo com os entes. Para apreender e compreender os entes, a presença sempre já *conta com esta* estrutura ontológica prévia: mundo. Ainda assim, e principalmente por isso, devemos perguntar o que significa então “ontológico”?

Em *A essência do fundamento (Vom Wesen des Grundes)* – contribuição de Martin Heidegger em homenagem a Edmund Husserl, do ano de 1929 – a transcendência (*Transzendenz*), a ultrapassagem (*Überstieg*) é “o que é próprio da presença humana e, decerto, não como um modo de comportamento entre outros possíveis, ocasionalmente posto em execução, mas como *constituição fundamental deste ente antes de todo e qualquer comportamento*”. (HEIDEGGER, 1988, p. 32-33) E mais adiante: “na ultrapassagem e por meio dela é que apenas se pode distinguir e decidir, no seio do ente, quem e como é um ‘si mesmo’ e o que não é. Mas na medida em que a presença existe como si mesma – e apenas nesta medida – pode referir-‘se’ ao ente, que deve, porém, antes ter sido ultrapassado. Sendo embora no seio do ente e por ele rodeado, a presença, enquanto existente, já sempre de cada vez ultrapassou a natureza”. (HEIDEGGER, 1988, p. 36-37)

Vemos aqui que “ontológico” é sinônimo de “transcendência”, de “ultrapassagem”. Evidencia-se que a presença não é ultrapassada ocasionalmente, ou seja, às vezes sim e outras vezes não, mas “sempre já” está ultrapassando uma e sendo ultrapassada por uma *determinada totalidade de sentido*. Ser-no-mundo é pois estrutura transcendental, constitui-se em estrutura unitária de transcendência. Nas palavras do pensador de Messkirch: “A expressão ‘ser-no-mundo’, que caracteriza a transcendência, denota um ‘estado de coisas’ e, decerto, um que presumivelmente com facilidade se pode discernir. No entanto, o que esta expressão significa depende se o conceito *mundo* se toma num sentido pré-filosófico vulgar ou num sentido transcendental”. (HEIDEGGER, 1988, p. 38-39)

A partir disso, Heidegger distingue “ser-no-mundo” como transcendência, devendo-se atribuir particularmente à presença humana e, em outro sentido, somente ao que é simplesmente dado, ou melhor, ao que “ocorre entre as coisas”, ao que “está no mundo” no sentido intramundano. De fato, “mundo” deve significar, então, algo diverso da integralidade ou da soma dos entes simplesmente dados e ocorrentes “no mundo”. “Mundo” diz respeito a uma *condição essencial* que determina a presença em geral, sendo uma determinação ontológica dela mesma. A presença, então, nunca ocorre ou está meramente ao lado dos outros entes. Ela sempre já *está aberta* para eles. De fato, de modo geral, não se vê o sentido original e essencial de mundo. Isso, porém, não quer dizer que não se dê. A partir disso, quase sempre permanece encoberto e só com dificuldade ou raramente chega a ser conceptualizado.

No volume 25 da GA, intitulado *Interpretação fenomenológica da Crítica da Razão Pura de Kant (Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft)*, que

consiste num conjunto de preleções dos anos 1927 e 1928, na Universidade de Marburgo, Heidegger tematiza a estrutura ser-no-mundo enquanto constituição fundamental da presença nestes termos:

A presença humana é um ente que possui um mundo; dito de outro modo: o modo de ser da presença, a existência, é determinada essencialmente através do *ser-no-mundo*. Mundo quer dizer a respectiva totalidade com a qual nós sempre nos relacionamos (*verhalten*). Também a relação pessoal de uma existência para com outra não é uma relação cognitiva livremente suspensa entre eu-mesmo e tu-mesmo enquanto almas igualmente isoladas, mas cada si-mesmo é, enquanto fático, num mundo, e o ser do si-mesmo é essencialmente determinado através do que lhe faz comportar-se (*er sich verhält*) com este mundo. Por outro lado, uma coisa natural e material, uma pedra, ou um objeto de uso como uma cadeira não possui mundo, seu modo de ser é destituído de relação (*Verhaltens*) com um mundo. Um tal ente é simplesmente dado. O ser simplesmente dado pertence decerto aos entes com os quais nós podemos nos comportar (*zu dem wir uns verhalten können*). (HEIDEGGER, 1977, p. 19, tradução nossa)

Para entender o que vem expresso nessa passagem a respeito do conceito de “mundo”, enquanto momento da estrutura ser-no-mundo, é preciso ter presente o significado das palavras *Verhalten* e *sich verhalten*, uma vez que, através delas, o pensador também conceitua o sentido existencial de “mundo”. Vejamos! Heidegger diz: “Mundo quer dizer a respectiva totalidade com a qual nós sempre nos relacionamos (*verhalten*)”. É possível tirar algumas consequências dessa afirmação: 1) mundo é o que sempre já há, ou seja, é por antecipação; 2) mundo é sempre já totalidade de sentido; 3) mundo é esta totalidade primeira com a qual nos relacionamos e comportamos; 4) não houvesse mundo, quer dizer, abertura como possibilidade de ser, nós seres humanos não seríamos, não existiríamos; 5) relacionar-se e comportar-se (*sich verhalten*) é o modo fundamental de dizer este já-descobrir-se-jogado-no-mundo; 6) o ser-já-jogado-no-mundo constitui o “ser-homem”; 7) não há “ser-homem” onde não há mundo ou, onde mundo “não se dá”, isto é, onde mundo se retrai ou se retraiu, ali também “não se dá” e se retrai o “ser-homem”. Este já-descobrir-se-jogado-no-mundo é, de um modo ou de outro, atenção e tensão de lida, ação, ocupação, preocupação. Mundo, neste sentido, implica sempre e necessariamente *inter-esse*, ou melhor, já ser-em, já estar-co-implicado. É nesse sentido que as palavras *Verhalten* e *sich verhalten* também expressam a “essência” da presença, vale dizer, a existencialidade. *Elas dizem respeito ao modo fundamental de relacionamento e comportamento no qual “eu” sempre já estou e sou, quer dizer, ex-sisto.*

Feitas essas considerações a respeito da mundanidade do mundo, veremos por que, segundo Heidegger, a significância (*Bedeutsamkeit*) é um existencial fundamental na constituição da mundanidade do mundo, mas principalmente na constituição do tempo ocupado e do tempo do mundo, tematizados por Heidegger como modos específicos de temporalização da temporalidade originária da presença<sup>6</sup>. Contudo,

<sup>6</sup> No horizonte dos propósitos da presente reflexão, infelizmente não é possível abordar as implicações que a temática da temporalidade tem na analítica existencial da presença, segundo Martin Heidegger. Além de *Ser e*

segundo o filósofo, há uma necessidade de sempre de novo nos confrontarmos com a tradição e, por isso, no § 14 de *Ser e tempo* podemos ler esta importante passagem:

Um passar de olhos pela ontologia tradicional mostrará que, junto com a ausência da constituição da presença como ser-no-mundo, também se *salta por cima* do fenômeno da mundanidade. Em seu lugar, tenta-se interpretar o mundo a partir do ser de um ente intramundano e, ademais, de um ente intramundano não descoberto como tal, ou seja, a partir da natureza. Entendida em sentido ontológico-categorial, a natureza é um caso limite do ser de um possível ente intramundano. A presença só pode descobrir o ente como natureza num determinado modo de seu ser-no-mundo. Esse conhecimento tem o caráter de uma determinada desmundanização do mundo. Enquanto conjunto categorial das estruturas de ser de um ente determinado, que vem ao encontro dentro do mundo, a “natureza” nunca poderá tornar compreensível a *mundanidade*. Do mesmo modo, o fenômeno “natureza”, no sentido do conceito romântico de natureza, só poderá ser apreendido ontologicamente a partir do conceito de mundo, ou seja, através da analítica da presença. (HEIDEGGER, 2006, p. 113)

65

Para Heidegger, o fato de, ao longo da tradição, não se ter elaborado a constituição da presença como ser-no-mundo, só contribuiu para que se saltasse por cima do fenômeno da mundanidade. Não saltar por cima do fenômeno implica ver e entender a mundanidade em sua estruturação *existencial*, portanto, *não categorial*. (HEIDEGGER, 2006, p. 88) Assim, poderíamos perguntar: como a presença compreende a “natureza” que lhe vem ao encontro intramundaneamente? Uma possibilidade é compreendê-la de modo categorial e a outra de modo existencial. A possibilidade existencial diz respeito ao modo de ser da presença, ao passo que a possibilidade categorial diz respeito ao modo *não-dotado* ou *des-tituído* do caráter de presença. Nessa direção, há importantes passagens da analítica existencial e que guardam uma *relação implícita* com a compreensão do tempo desde a ocupação cotidiana. Devemos dar atenção ao fato de estas passagens estarem no capítulo “A mundanidade do mundo”. Vejamos três delas e importantes:

A obra a ser produzida *para que (Wozu)* se usa, por exemplo, o martelo, a plaina, a agulha, possui, por sua vez, o modo de ser do instrumento. O sapato a ser produzido destina-se a ser calçado (é um instrumento), o relógio confeccionado destina-se à leitura do tempo.

---

*tempo*, indicamos um texto muito importante, que é a conferências *O conceito de tempo*: Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1989; *O conceito de tempo*, Lisboa, Fim de Século, 2003. Remeto também para minha tese de doutorado: *A temporalidade da presença: A elaboração heideggeriana do conceito de tempo*, defendida no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). (KIRCHNER, 2007) Passada uma década, retomei a temática da pesquisa de doutorado, sendo publicado o artigo “A problemática do tempo na conferência heideggeriana *Der Begriff der Zeit*”. (KIRCHNER, 2017, p. 105-123)

A obra que se dá ao encontro, sobretudo, no modo de lidar da ocupação – que está sendo trabalhada – deixa e faz vir também ao encontro, na possibilidade de emprego constitutiva de sua essência, para que (*Wozu*) *ela* foi produzida. Por sua vez, a obra encomendada só é, com base em seu uso e na totalidade referencial dos entes, descoberta no uso. (HEIDEGGER, 2006, p. 111-112)

Nos relógios leva-se sempre em conta (*im Rechnung tragen* = levar em conta) determinada constelação do sistema cósmico. Quando olhamos um relógio, fazemos um uso implícito da “posição do sol” segundo a qual se faz o ajuste astronômico da medição oficial do tempo. No uso do instrumento relógio, manuseado discreta e diretamente, a natureza do mundo circundante também está à mão. Pertence à essência da função de descoberta de cada empenho ocupacional no mundo imediato das obras a possibilidade de descobrir, segundo cada modo de empenho, o ente intramundano evocado na obra. (HEIDEGGER, 2006, p. 113)

Assim, por exemplo, o sol cuja luz e calor são usados cotidianamente possui seus locais marcados e descobertos pela circunvisão, a partir da possibilidade de emprego variável daquilo que ele propicia: o nascente, o meio-dia, o poente, a meia-noite. Os locais deste manual em contínua mudança, e não obstante uniforme, tornam-se “indicações” privilegiadas de suas regiões. (HEIDEGGER, 2006, p. 155)

O que chama atenção, nessas três citações, não é o fato de *o relógio e o sol* se constituírem em “instrumentos” destinados à observação, leitura ou mensuração do tempo. A questão que Heidegger se coloca é: como é possível esses “instrumentos” (*Zeug*) se constituírem em “manuais” (*zuhanden*) de observação, leitura e mensuração do tempo? E, sobretudo, *o que guia e orienta propriamente a presença* em sua mundanidade à medida que se ocupa com “instrumentos” como o relógio e o sol? É fundamental ver e entender aqui que mundo sempre se constitui em estruturas remissivas de sentido. Por isso, as descrições existenciais elaboradas por Heidegger são profundamente marcadas por expressões e modos de dizer como: para que (*Wozu*), na perspectiva em que (*Woraufhin*), em função de (*Worumwillen*), estar junto (*Wobei*), estar com (*Womit*), no contexto em que (*Worin*), destino (*Wohin*) e proveniência (*Woher*)<sup>7</sup>. A partir dessas estruturas remissivas de sentido revela-se que a mundanidade do mundo da ocupação cotidiana *não é cega para si mesma*, mas guiada e orientada por uma *visão de conjunto*, que Heidegger chama de circunvisão (*Umsicht*). De fato, toda visão de conjunto é caracterizada como *significância*. *Be-deuten* quer dizer “signi-ficar”. Remete para o modo pelo qual o mundo se constitui, sendo uma estrutura ontológica. Heidegger escreve a este respeito:

Chamamos de *significância* o todo das remissões dessa ação de significar. A significância é o que constitui a estrutura de mundo em que a presença já é sempre como é. *Em sua familiaridade com a significância, a presença é a condição ôntica de possibilidade para se poder descobrir os entes que num mundo vêm ao encontro no modo de ser da*

<sup>7</sup> Remetemos aqui para as “Notas explicativas” da primeira tradução brasileira de *Ser e tempo*, de Marcia Sá Cavalcante Schuback (HEIDEGGER, 2006, principalmente p. 568-569)

*conjuntura (manualidade) e que se podem anunciar em seu em-si. A presença como tal é sempre esta presença com a qual já se descobre essencialmente um contexto de manuais. (HEIDEGGER, 2006, p. 138)*

É fundamental perceber aqui que a presença, ao ocupar-se com os instrumentos que lhe vêm à mão, descobre-se essencialmente, isto é, já é ela mesma. Somente por isso, na e pela circunvisão, ela pode construir instrumentos, utensílios, equipamentos e assim por diante. Nesse contexto, Heidegger evidencia que, ao descrever a intrumentalidade dos entes da mundanidade circundante, “os gregos possuíam um termo adequado para dizer as ‘coisas’: *prágmata*, ou melhor, aquilo com que se lida (*práxis*) na ocupação. Eles, no entanto, deixaram de esclarecer ontologicamente, justamente o caráter ‘pragmático’ como ‘meras coisas’”. (HEIDEGGER, 2006, p. 116)

Um aspecto essencial da experiência cotidiana do tempo relaciona-se ao fato de ser experimentado não como coisa simplesmente dada, mas acessível à mão desde uma determinada circunvisão ou conjuntura significativa. Falar de conjuntura significativa é uma *elaboração conceptual* de como os entes intramundanos vêm ao encontro da presença em sua ocupação cotidiana. A condição de possibilidade de qualquer conjuntura significativa revela, por isso, uma situação primordial que é pré-científica e pré-ontológica. Nesse sentido, a expressão “levar em conta” (*im Rechnung tragen*) não diz, primeiramente, por exemplo, que o tempo que vem ao encontro nos manuais relógio e sol como medida e, conseqüentemente, como alguma cifra ou número. A ênfase interpretativa, portanto, não deve recair no “contar” (*rechnen*), mas no “levar em conta” (*tragen*). Existencial e ontologicamente, isso significa: a presença só pode contar o tempo, melhor ainda, só pode contar com ele na medida em que o leva, isto é, o carrega consigo. Vê-se, então, que, *em certo sentido (modo)*, a presença já é sempre seu próprio tempo ao modo de atribuir-lhe uma significação desde a ocupação cotidiana.

Além disso, na análise da mundanidade do mundo, Heidegger mostra que o espaço, existencialmente falando, não deve ser visto como homogêneo e, conseqüentemente, apenas como mensurável. De fato, do mesmo modo como o tempo, também o espaço revela-se – se visto a partir do mundo circundante da presença – como totalmente diverso de coisa (*res extensa*):

A descoberta do espaço puramente abstrato, destituído de circunvisão, neutraliza as regiões do mundo circundante, transformando-as em puras dimensões. Os lugares e a totalidade de lugares, orientados pela circunvisão dos instrumentos à mão, mergulham num sistema de coordenadas, destinado a qualquer coisa. A espacialidade do manual intramundano perde, assim, seu caráter conjuntural. O mundo perde a especificidade dos seus em torno de, de suas circundâncias, o mundo circundante transforma-se em mundo da natureza. O “mundo” como um todo instrumental à mão perde o seu espaço, transformando-se em um contexto de coisas

extensas simplesmente dadas. O espaço homogêneo da natureza mostra-se apenas através de um modo que descobre o ente uma vez que este vem ao encontro marcado pelo caráter de uma *desmundanização* específica da determinação mundana do manual. (HEIDEGGER, 2006, p. 167)

Das considerações feitas até aqui, podemos deduzir que o ente intramundano, na medida em que vem ao encontro da presença, deixa-se liberar em seu ser a partir da circunvisão própria da ocupação, vale dizer, possibilita que *seja levado em conta* (*im Rechnung tragen*). Por isso, Heidegger se pergunta: “O que diz essa liberação prévia e como ela há de ser compreendida como distintivo ontológico do mundo? Com quais problemas se depara a questão da mundanidade do mundo?”. (HEIDEGGER, 2006, p. 133)

## 2 A ORIGINALIDADE DO SER-EM COMO TAL

O ser-em, enquanto momento constitutivo de ser-no-mundo, é tematizado como constituição existencial do pre (*Da*). (HEIDEGGER, 2006, p. 246-302) Porém, o que significa “ser-em” na constituição fundamental ser-no-mundo? Uma das experiências mais imediatas de ser-em está no fato de, em tudo que fazemos ou deixamos de fazer, *sermos já sempre em...* Naturalmente, nem sempre é fácil de ver e entender e, muito menos, de falar devidamente desse fenômeno. Por exemplo, *sou já na compreensão, sou já na vida, sou já na morte, sou já na lida, sou já no sono, sou já no amor, etc.* Não há absolutamente ocupação humana alguma destituída do fato de ser-já-sempre-jogado-no(-mundo), isto é, numa ação, numa ocupação, numa preocupação.

Falando fenomenologicamente, isso pode ser compreendido através da intencionalidade. É o que podemos encontrar em uma passagem do volume 24 da GA, *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, que é um curso oferecido por Heidegger em Marburgo no ano de 1927:

A presença existe e jamais é simplesmente dada como uma coisa. Um caráter distintivo entre entes existentes e entes simplesmente dados está justamente na intencionalidade. A presença existe significa, entre outras coisas, que ela é um ente que não se comporta (*verhält*) como um ser simplesmente dado e que ela enquanto um ente subjetivo não é simplesmente dado. Num sentido mais amplo, uma janela, uma cadeira e, em geral, todo e qualquer ser simplesmente dado nunca existe, porque ele não pode comportar-se (*verhalten*), enquanto ser simplesmente dado, ao modo do auto-direcionamento intencional. O ser simplesmente dado é meramente entre outros também simplesmente dado. (HEIDEGGER, 1975, p. 90, tradução nossa)

A ênfase desta passagem recai no fato de que presença não deve ser compreendida ao modo de ente simplesmente dado (*Vorhandenheit*). Isso quer dizer: ela não é ao modo de entes como janela e cadeira, por exemplo, uma vez que estes entes, a rigor, *não existem*. Por isso, vejamos melhor como *existência* está relacionada à *intencionalidade*. No texto citado, Heidegger fala de “auto-direcionamento

intencional". O que significa isso? Inicialmente, auto-direcionamento pressupõe "sujeito". Porém, como entender aqui "sujeito"? "Sujeito" é, nesse caso, *sub-jecto*, o que está *previamente jogado*. Assim, por exemplo, na frase "no amor algo é amado", *está em jogo* uma ação e um sujeito praticante da ação. Expliquemos os momentos pressupostos dessa ação: 1. "no amor" (*na* ação amar), 2. "algo é amado" (finalidade da ação); subentendida está, fundamentalmente, a intenção de alguém e, nesse caso, 3. "o sujeito praticante da ação". *De fato, em toda e qualquer ação sempre já há um sujeito implicado!* Em toda ação está implicado um ente. A esta relação bi-direcional ou bi-relacional chamamos simplesmente de co-relação. Toda co-relação, nesse sentido, constitui uma co-implicação. Isso é possível, porque a presença *existe*. A *ex-sistência*, a rigor, é um *a priori*, razão pela qual Heidegger denomina-a de *essência da presença*.

Sabemos hoje em dia que a intencionalidade, tematizada inicialmente por F. Brentano, norteou as investigações fenomenológicas de E. Husserl e M. Heidegger<sup>8</sup>. Heidegger, porém, embora fiel a esta tradição fenomenológica, aprofunda a "subjetividade do sujeito" a partir da presença em sua facticidade, ou seja, fundamenta a ideia da intencionalidade desde uma analítica ontológica da presença<sup>9</sup>.

No mesmo volume *Os problemas fundamentais da fenomenologia* Heidegger escreve:

A intencionalidade não é uma relação simplesmente dada entre entes simplesmente dados, entre sujeito e objeto, mas uma estrutura que constitui o caráter relacional (*Verhältnischarakter*) da relação (*Verhaltens*) da presença como tal. [...] A estrutura intencional da relação não é algo que o assim chamado sujeito imanente é e que necessita em primeiro lugar de transcendência. A constituição intencional da relação da presença, porém, é justamente a *condição de possibilidade ontológica de cada transcendência*. Transcendência, o transcender, pertence à essência do ente que – tendo a si mesmo como fundamento – existe como intencional, isto é, é o ente que existe no modo do aterm-se (*Sichaufhalten*) junto aos entes simplesmente dados. A intencionalidade é a *ratio cognoscendi* da transcendência. Esta é a *ratio essendi* da intencionalidade em seu modo distinto. (HEIDEGGER, 1975, p. 91, tradução nossa)

Heidegger afirma: "[...] a constituição intencional da relação da presença é justamente a *condição de possibilidade ontológica de cada transcendência*. Transcendência, o transcender, pertence à essência do ente que – tendo a si mesmo como fundamento – existe como intencional". De fato, encontramos aqui uma indicação segura para compreender a intencionalidade. A intenção (*intentio*) é uma *tendência*, uma *inclinação*

<sup>8</sup> Duas obras foram decisivas: *Das múltiplas significações do ser em Aristóteles*, de F. Brentano e *Investigações lógicas*, de E. Husserl. Sobre "cura e intencionalidade" (cf. HEIDEGGER, M. *History of the concept of time (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs)*, Indiana University Press, Bloomington, 1985, § 31, p. 303-304).

<sup>9</sup> Cf. LEÃO, E. C. "Heidegger e a modernidade: a correlação de sujeito e objeto". In: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis: Vozes, 1992, p. 161-187.

para isso ou para aquilo. Nela e por ela, sempre já se estabelece relação. Este *já-ser-jogado-por-antecipação* é o que Heidegger chama de “*condição de possibilidade ontológica de cada transcendência*”. É este o significado elementar do pre (*Da*) da presença (*Dasein*). O pre é abertura ou estruturação de sentido, de transcendência. A presença é o ente que já sempre “*está*” inclinada *para isto ou para aquilo* e, nesse sentido, “*é*” essencialmente *transcendente*. Ela sempre “*é e está*” fundamental e essencialmente carente de *trans*-passamento, de *ultra*-passamento de si mesma. Ela nunca “*é*” em si e para si mesma, no sentido de ser “*algo*” encapsulado, pronto, acabado. Por isso mesmo, a palavra existência evidencia e revela exatamente o contrário, a saber: a presença carece de “*ser e estar*” se per-fazendo e re-conquistando em *contínuas e sempre novas passagens para o que ela ainda não é nem foi*. Ora, o que ela não é nem foi, é “*apenas*” possibilidade de poder-ser, do que está por vir, de porveniência.

Por isso mesmo, na intencionalidade, como condição de possibilidade de transcendência, evidencia-se o modo de ser de um ente, que existe: a presença. A intencionalidade, enquanto transcendência, é *constitutivo* dela. A presença é, nesse sentido, o *fundamento* de si mesma<sup>10</sup>. Heidegger continua nestes termos:

Todavia, o que é originariamente transcendente, isto é, *transcende*, não são as coisas que se encontram diante da presença, mas o transcendente, em sentido estrito, é a presença mesma. A *transcendência* é uma *determinação fundamental da estrutura ontológica da presença*. Ela pertence à existencialidade da existência. Transcendência é um conceito existencial. [...] “A presença não é entre as coisas também simplesmente dada, possuindo unicamente a diferença de apreendê-las, mas ela existe ao modo do *ser-no-mundo* cuja *determinação fundamental de sua existência* é a *pressuposição segundo a qual ela pode apreender qualquer coisa que seja*. (HEIDEGGER, 1975, p. 230 e 234, tradução nossa)

Esta passagem é importante para compreender a relação “*intentio e intentum*” e o que ela significa dentro do contexto da analítica existencial. Já falamos que a estrutura essencial de transcendência da presença é *ser-no-mundo*. Com efeito, por ser “*ser-no-mundo*” a constituição fundamental do *ente ex-sistente* constitui-se no centro de toda a analítica existencial. Esta constituição não é, portanto, uma categoria, mas evidencia a *existencialidade da presença em sentido mais próprio*. Ela evidencia a presença em seu modo de ser mais fundamental. Nessa perspectiva, a presença “*pode apreender qualquer coisa que seja*”, vale dizer, ela pode compreender qualquer ente e lhe dar ou atribuir sentido.

Nessa mesma obra citada, Heidegger descreve esta *singularidade* da presença comparando-a com a ideia leibniziana de *mônada*<sup>11</sup>. Fazendo um paralelo entre a

<sup>10</sup> Na segunda parte de seu livro *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger refere-se à relação originária entre o fenômeno da *intencionalidade* e escreve: “A intencionalidade [...], que é em geral designada na fenomenologia como sendo o último fenômeno originário, possui sua condição de possibilidade na temporalidade e em seu caráter ekstático-horizontal. A presença é intencional somente porque é determinada em sua essência pela temporalidade. Do mesmo modo, pertence ao caráter ekstático-horizontal a determinação essencial da presença, a qual em si mesma *transcende*”. (cf. HEIDEGGER, 1975, p. 378-379, tradução nossa)

<sup>11</sup> Uma ideia muito oportuna para se pensar devidamente o modo de acesso ao pensamento é expresso por Leibniz em sua *Monadologia* ao definir o que ele entende por *mônada*. *Mônada* é, segundo ele, “*apenas uma substância simples que entra nos compostos. Simples, quer dizer: sem partes*” (cf. § 1). Assim, por serem as

constituição fundamental ser-no-mundo e a ideia leibniziana de mônada, Heidegger afirma: “porque a mônada, ou melhor, a presença, a partir de seu próprio ser (a partir da transcendência) sempre já está fora, isto é, com outros entes, e isso significa: sempre consigo mesma. A presença não é uma coisa qualquer encapsulada em si” (HEIDEGGER, 1975, p. 426-428, tradução nossa). Esta ideia é explicitada em *Ser e tempo* dessa forma:

A presença é um sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão. Com isso, indica-se o conceito formal de existência. A presença existe. A presença é ademais um sendo, que sempre eu mesmo sou. Ser sempre minha pertence à existência da presença como condição de possibilidade de propriedade e impropriedade. A presença existe sempre num desses modos, mesmo quando existe numa indiferença modal para com esses modos. (HEIDEGGER, 2006, p. 98)

Uma ideia central que permite ver e entender a tematização da intencionalidade relaciona-se ao que Heidegger chama de estrutura-“como”. Ele mostra que o “como” não ocorre primeiramente no enunciado, na proposição. Sua articulação já está sempre presente em toda e qualquer aproximação interpretativa com os entes na forma “algo como algo”, a qual antecede todo e qualquer enunciado temático. A presença, à medida que compreende e interpreta, não “cola”, por assim dizer, um “significado” sobre o ente simplesmente dado. Pois, ao vir ao encontro dentro do mundo como tal, na compreensão de mundo já abriu *uma conjuntura*, que a interpretação expõe. Está em jogo, aqui, *uma visão (intentio)* que já é um compreender e um interpretar. Essa visão traz consigo as relações remissivas (ser-para, por exemplo) constitutivas da totalidade conjuntural, a partir da qual é possível compreender o que vem ao encontro dentro do mundo. O que vem à mão sempre já se compreende a partir da totalidade conjuntural. No entanto, esta não precisa ser apreendida necessariamente numa interpretação temática. O fato de uma totalidade conjuntural ser – antes de tudo e na maioria das vezes – atemática, porém, não quer dizer que seja destituída de circunvisão. Com efeito, é desse modo que a presença, em geral, se compreende na interpretação cotidiana. (cf. HEIDEGGER, 2006, p. 209s)

No segundo capítulo de *Ser e tempo*, intitulado “O ser-no-mundo em geral como constituição fundamental da presença”, Heidegger dá uma indicação que nos permite compreender o modo fundamental de relacionar-se e comportar-se da presença. Esta indicação encontra-se no § 12:

---

mônadas “os verdadeiros átomos da natureza”, “os elementos das coisas” (cf. § 2), elas devem ser vistas e compreendidas como tais. Mais adiante, diz também Leibniz: “As mônadas não têm janelas por onde qualquer coisa possa entrar ou sair” (cf. § 7). Cf. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Os princípios da filosofia ditos a monodologia*, São Paulo, Abril Cultural, 1974, p. 63. A respeito da ideia da mônada leibniziana, ver importantes considerações feitas por Martin Heidegger, “Aus der letzten Marburger Vorlesung”, in: *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967, p. 373-395. Cf. também *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, § 20, p. 426-429, onde Heidegger relaciona a ideia da mônada leibniziana com a estrutura transcendental da presença.

A expressão “sou” conecta-se a “junto”; “eu sou” diz, por sua vez, eu moro, me detenho junto... (*halte mich auf bei...*) ao mundo, como alguma coisa que, deste ou daquele modo, me é familiar. Como infinitivo de “eu sou”, isto é, como existencial, ser significa morar junto a, ser familiar com. *O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da presença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.* (HEIDEGGER, 2006, p. 100)

Vê-se aqui uma primeira delimitação do existencial ser-em. Segundo o filósofo, na usual expressão “eu sou” já está contida uma das ideias centrais perseguidas ao longo da analítica existencial. No contexto em que esta passagem se encontra, o “eu sou” (“*ich bin*”) diz: “eu moro, me detenho junto... ao mundo” (“*ich wohne, halte mich auf bei... der Welt*”). Ao lado de verbos como *wohnen*, por exemplo, Heidegger dá um privilégio todo especial a *sich aufhalten*. Pois, além de expressar “morar”, “habitar”, esta palavra diz também, *abertura de sentido*.

A compreensão, enquanto estrutura fundamental, revela um dos modos do próprio pre enquanto abertura da presença. Ora, a expressão “pre enquanto abertura da presença” é uma expressão acentuadamente pleonástica. Trata-se, no entanto, de determinar melhor este pre enquanto abertura da presença. Assim, no § 31, em *Ser e tempo*, podemos ler:

A presente investigação já se deparou com essa compreensão originária (*ursprüngliche Verstehen*) sem, no entanto, permitir que ela aflorasse explicitamente como tema. Dizer que a presença existindo é o seu pre significa, por um lado, que o mundo está “presente”, a sua presença é o ser-em. Este é e está igualmente “presente” como aquilo em função de que (*worumwillen*) a presença é. Nesse em função de, o ser-no-mundo existente se abre como tal. Chamou-se essa abertura de compreensão. (HEIDEGGER, 2006, p. 203)

E, mais adiante, no § 32, também:

Enquanto abertura do pre, o compreender sempre diz respeito a todo o ser-no-mundo. Em toda compreensão de mundo, a existência também está compreendida e vice-versa. Toda interpretação, ademais, se move na estrutura-prévia (*Vor-Struktur*) já caracterizada [...] O decisivo não é sair do círculo mas entrar no círculo de modo adequado. Esse círculo da compreensão não é um cerco em que se movimentasse qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a estrutura-prévia existencial, própria da presença. (HEIDEGGER, 2006, p. 213-214)<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger fala da “dificuldade fundamental de conteúdo e método em relação à determinação da essência e da acessibilidade da vida” nestes termos: “Desta forma, nos movimentamos aqui constantemente em círculo. Este é o sinal de que nos movimentamos no âmbito da filosofia. Por toda parte um *andar em círculos*. Este movimentar-se em círculos característico da filosofia é uma vez mais algo contrário ao entendimento vulgar” (HEIDEGGER, 2003, p. 209; 1992, p. 266).

O pre é a abertura primordial como condição de possibilidade do poder-ser da presença como tal. A partir de abertura, a presença já sempre ganhou ou perdeu sentido, isto é, ganhou ou perdeu orientação, perspectiva, direção. Mas, o que significa orientação, perspectiva, sentido? Heidegger ensina:

Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão. *O conceito de sentido* abrange o aparelhamento formal daquilo que pertence necessariamente ao que é articulado pela interpretação que compreende. *Sentido é a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo. [...] Somente a presença pode ser com sentido ou sem sentido.* (HEIDEGGER, 2006, p. 212-213)<sup>13</sup>

“Sentido é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa”, afirma Heidegger. Contudo, por que dizemos que uma determinada situação ou palavra tem sentido? Para palavras e situações terem ou não sentido, não é necessário “saber” ou “não saber”, “estar informado” ou “não estar informado” a respeito disso ou daquilo. De fato, a “falta de sentido” é ainda um possível sentido, mesmo que totalmente desprovida ou carente de sentido. Assim, qualquer possibilidade de sentido, *mesmo sendo negativa*, não deixa de ter sentido. Vejamos dois exemplos: a) quando uma palavra tem sentido é porque ela alcançou uma possibilidade de ser, ganhou determinação, dizendo então o que pode dizer, o que é preciso. Desde um determinado mundo de sentido, nela ressoa a significância ou significatividade; b) quando dizemos que uma pessoa encontrou o sentido de sua vida, dizemos que está no caminho certo, que se encontrou numa possibilidade de ser e realizar-se. Nesse último caso, porém, uma tal pessoa apenas encontrou o rumo, sua vida, porém, continua. Sua continuação consiste exatamente no fato de estar lançada entre o sim e o não, entre o certo e o errado, entre o próprio e o impróprio. Pela mesma razão, o sentido não é jamais algo pronto e definitivo. É tarefa a fazer e por fazer. Sentido é, então, tão-somente e apenas, possibilidade de ser. De fato, se a vida de uma tal pessoa tem sentido, quer isso então dizer: tem norte, tem direção, está encaminhada. Concomitantemente, porém, ela está continuamente diante da possibilidade de *ser com ou sem sentido*. Deve, por isso, manter-se desperta para o nascimento de seu *sentido mais próprio*. É-lhe exigida, então, sempre e cada vez mais, atenção para manter-se no encaminhamento do sentido e, assim, realizar a possibilidade de ser mais própria que se abriu para ela.

Daqui se vê que, enquanto existencial, sentido é constitutivo da própria abertura (pre = *Da*) de ser (sença = *sein*). Sentido é a clareira em que já se é e está num

<sup>13</sup> Além das explicitações constantes nesta passagem de *Ser e tempo* a respeito de *posição prévia, visão prévia e concepção prévia*, deve-se ler também o parágrafo em que Heidegger dá o encaminhamento da analítica temporal, pois ali estas estruturas são novamente retomadas. (cf. HEIDEGGER, 2006, p. 303-308)

mundo de sentido. Poder-ser sob uma possibilidade constitui-se num modo fundamental de forma que a presença não seja um ente qualquer. Dessa maneira, sentido é apenas e tão-somente abertura de já ser e já estar sendo e vivendo num modo essencial e fundamental. Viver, enquanto existir, é viver, por antecipação, numa possibilidade de ser.

Por isso mesmo, uma das demonstrações fenomenológicas mais importantes de Heidegger é que antes da relação *sujeito x objeto* dar-se, há mundo, pois o “mundo munda” (“*Welt weltet*”). É a mundanidade do mundo que possibilita tanto o eu como as coisas. Assim, juntamente com o objeto *sempre já* se co-descobriu o mundo do objeto e vice-versa. Mundo é sempre já a realização desde um sentido determinado. Mundo é, então, sempre já, o imediato, o súbito da existência humana. Ser-no-mundo é, pois, o modo primordial no qual a presença humana “é”, ou seja, *ex-siste*. Nessa mesma perspectiva, Heidegger diz que “o ‘como’ constitui a estrutura da explicação do compreender; ele constitui a interpretação”. (HEIDEGGER, 2006, p. 210) Compreensão e interpretação não são, portanto, “algo” detectável na presença *a posteriori*. Dão-se sempre já, ou melhor, imediatamente, repentinamente, abruptamente em toda e qualquer situação vivenciada pela presença humana, quer se dê isso de uma forma temática ou aтемática.

Cabe descrever e determinar, então, como a presença se descobre já sempre lançada compreensiva e interpretativamente. A partir disso, podemos perguntar: compreensão e interpretação, enquanto existenciais da presença, *como se constituem*? Segundo Heidegger, a compreensão constitui a própria abertura do poder-ser da presença: “Na compreensão subsiste, existencialmente, o modo de ser da presença enquanto poder-ser. A presença não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primariamente, ela é possibilidade de ser. [...] Porque, em si mesmo, compreender possui a estrutura existencial que chamamos de *projeto*”. (HEIDEGGER, 2006, p. 205)

Lançada num sentido, ou melhor, num mundo de sentido, a presença, em tudo que é e faz ou, de maneira ainda mais radical, mesmo não sendo e não fazendo, necessariamente dá uma interpretação a si mesma. O que é todo e qualquer modo de negação a não ser um modo possível de ser? Toda e qualquer interpretação se assenta e se fundamenta, então, num modo fundamental que é compreender. Heidegger insiste, por isso mesmo, que *toda interpretação funda-se no compreender*, o contrário não se sustentaria existencial e ontologicamente falando. Para ele, enquanto abertura do pre, a compreensão sempre diz respeito a todo o ser-no-mundo. Em toda compreensão de mundo, a existência também está compreendida e vice-versa. Toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar. (HEIDEGGER, 2006, p. 213) Depreende-se disso que a presença move-se sempre já num círculo virtuoso, não num círculo vicioso<sup>14</sup>. “Virtuoso”, na medida em que esta palavra mesma expressa “força” (*virtus*) de constituição ontológica.

Sendo a compreensão a própria abertura ao ser, toda e qualquer ação interpretativa não só pertence essencialmente ao modo de ser da presença, como, sobretudo, se realiza nela a todo e qualquer instante. Por isso, o ato de interpretar

<sup>14</sup> Para uma compreensão adequada dessa circularidade virtuosa, Heidegger analisa os existencias *compreensão e interpretação* como modos originários da presença, ao passo que a *proposição* é vista *como modo derivado da interpretação*. (cf. HEIDEGGER, 2006, p. 209-223)

implica, sempre e necessariamente, uma articulação de totalidade compreensiva e unidade significativa. Isso quer dizer: um determinado sentido de ser já está sempre *prévia e antecipadamente* a caminho no modo de “ser-homem”<sup>15</sup>. A este respeito, podemos ler o que Emmanuel Carneiro Leão escreveu certa vez num texto intitulado “Hermenêutica, revelação, teologia”:

O homem sempre interpreta. No sonho e na vigília nós sempre interpretamos. Mesmo quando não falamos mas apenas ouvimos ou lemos, estamos interpretando. Até quando não ouvimos nem lemos ou falamos mas somente agimos ou simplesmente repousamos, ainda assim interpretamos. É que interpretar não é uma entre outras possibilidades humanas, como se o homem pudesse ser primeiro homem e só depois, de propósito ou sem propósito, interpretasse, falando, ouvindo, sonhando, agindo, repousando. Não! É interpretando que o homem fala e ouve. É interpretando que o homem sonha, age e repousa. Interpretar é o modo de ser do homem. Ser homem é interpretar. (CARNEIRO LEÃO, 1991, p. 212)

Compreensão é, pois, o modo de ser fundamental da presença. Compreender constitui-se, assim, num conhecer originário (*Er-kennen*). Segundo Heidegger, “quando ‘há’ conhecimento, este pertence unicamente ao ente que conhece. Entretanto, o conhecimento também não é simplesmente dado nesse ente, a coisa homem (*Menschending*)”. (HEIDEGGER, 2006, p. 106) Compreender significa reconhecer, no sentido de re-conascer<sup>16</sup>. Pois, como o próprio Heidegger escreve, a presença enquanto possibilidade de ser, nunca é menos, o que significa dizer que aquilo que, em seu poder-ser, ela *ainda não é*, ela *é* existencialmente. Somente porque o ser do “pre” recebe sua constituição do compreender e de seu caráter projetivo, somente porque ele é tanto o que será quanto o que não será é que ela pode, ao se compreender, dizer: “Sê o que tu és!”. (cf. HEIDEGGER, 2006, p. 206)

75

## A MODO DE CONCLUSÃO

Havia uma epígrafe no Templo de Delfos que dizia: *Gnothi seauton*, isto é, *Nosce te ipsum*: “Conhece-te a ti mesmo!”<sup>17</sup>. A expressão empregada por Heidegger “Sê o

<sup>15</sup> Cf. SCHUBACK, M. S. C. Da necessidade de ser o que se compreende, In: *Veredas*, Rio de Janeiro, Centro Cultural Banco do Brasil, ano 3, n. 29, maio 1998, p. 28-29, onde a autora diz: “O homem compreende porque já está sempre lançado numa situação histórica concreta que não escolheu, mas à qual precisa dar sentido”; e, mais adiante: “Compreender é jogar o jogo de correspondência entre quem conhece e aquilo que se compreende”.

<sup>16</sup> Para um dimensionamento tanto do sentido filosófico destes termos quanto a respeito de suas proveniências (isto é, do verbo francês *connaître*) (FOGEL, 1999, p. 37-38, 45, 49, 73 e 86; FOGEL, 2003, p. 11-61). Outra referência importante a respeito em Emmanuel Carneiro Leão, “Heidegger e a modernidade: a correlação de sujeito e objeto”, in: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis, Vozes, 1992, p. 173.

<sup>17</sup> Trata-se de uma das máximas gregas mais conhecidas e propagadas. Era a *sobrescrição* (= *epígrafe*) colocada na entrada do templo de Delfos. Não se trata de uma norma moral de comportamento mas, antes, de um venerável preceito divino no sentido grego. É também conhecidíssima na literatura moderna em textos como é o caso dos textos de Rabelais, Galileu, Voltaire, Goethe. Sobre a história e usos desta sentença: Renzo Tosi, *Dicionário de sentenças latinas e gregas*, São Paulo, Martins Fontes, 1996, n. 347, p. 162-163.

que tu és!” nasce da experiência humana condensada nesta epígrafe grega. Sê o que tu és a partir do que e no que tu já estás sendo! Viva tão-somente na e desde a possibilidade de ser *quem* tu és! Por isso, verbalmente ou não, a presença humana necessita constantemente dizer para si mesma: “Venha a ser *quem* tu és!”, isto é, conheça, conasça, concreça!

Interessa perceber aqui, que esta sentença – atribuída a Píndaro, na forma “Venha a ser o que tu és!” – revela o modo como a presença já sempre se realiza *compreensiva e interpretativamente*. É importante ter presente que há duas outras variantes desta mesma sentença. Uma, de Nietzsche, diz: “Venha a ser *quem* tu és”; a outra, de Hölderlin, diz: “Venha a ser *quem* tu és, *na experiência!*”<sup>18</sup>. Entretanto, ao que tudo indica, a versão de Hölderlin não é só mais completa, mas explicita o modo *como se dá* este “vir-a-ser” da presença. Portanto: “Venha a ser *quem* tu és, *na experiência!*” Mas, o que ainda nos pode dizer a expressão “na experiência”? “Sê o que tu és!” é a forma como Heidegger cita esta sentença no § 31, mas numa nota explicativa, referente a esta sentença, ele explicita o significado do “és”. Ele diz: “Mas quem ‘tu’ és? Aquele como o qual tu *te projetas a ti mesmo* – aquele como tu *te tornas*”. (HEIDEGGER, 2006, p. 206)<sup>19</sup>

Essa explicação coloca-nos numa dimensão que nos permite ver e entender adequadamente o sentido da sentença grega que, conforme a versão de Friedrich Hölderlin, é um *vir-a-ser quem tu és, na experiência*. Este “na experiência” não é um acréscimo casual, mas um modo como a presença sempre já, de algum modo, *vem a ser quem ela é*. “Na ex-peri-ência” diz, nesse caso: *desde (peri) onde tu te descobres já sempre sendo e projetado (ex)*. (HARADA, 2006, p. 42-60) Mas *quem* é este “tu”, dito e manifesto na sentença grega? – pergunta-se Heidegger. Resposta: de um modo ou de outro, eu mesmo, o ente que faz tal pergunta! Com efeito, a sentença grega acena para o lugar que não é lugar, mas não-lugar e, por isso, tão-somente possibilidade e realização de sentido de um sendo, em sendo quem “tu és!” enquanto presença.

## REFERÊNCIAS

- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar* (vol. 1). 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.  
\_\_\_\_\_. *Aprendendo a pensar* (vol. 2). Petrópolis: Vozes, 1992.  
DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.  
FOGEL, G. *Da solidão perfeita: escritos de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1999.  
\_\_\_\_\_. *Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso; Ijuí: Unijuí, 2003.  
HARADA, H. *Coisas, novas e velhas*. Bragança Paulista: IFAN/Eduf, 2006.  
HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 16. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

<sup>18</sup> Ver a reflexão a respeito desta sentença de Gilvan Fogel, numa conferência pronunciada no Salão Nobre do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, da UFRJ, em dezembro de 1993, intitulada *Do fundamento*. O texto desta conferência encontra-se agora publicado no livro *Da solidão perfeita*, Petrópolis, Vozes, 1999, p. 171-188. Também Marcia Sá Cavalcante Schuback, *O começo de deus*, Petrópolis, Vozes, 1998, nota 6, p. 14. Segundo Schuback, esta foi, provavelmente, a versão usada por Nietzsche para traduzir essa passagem por “*Werde, was du bist*”, versão que exclui do lema de Píndaro o termo *mathón* enquanto “ensinar-aprender”. A tradução feita por Hölderlin inclui este termo e exprime-se, em toda a sua radicalidade poética, no “*Werde welcher du bist erfahren*”, isto é, “venha a ser, na própria experiência, aquele que tu és”. A mesma sentença pode ser entrelida no fragmento 101, de Heráclito, onde diz: “Eu me busco a mim mesmo”.

<sup>19</sup> Cf. “Notas marginais do exemplar do autor”, as quais se referem a números colocados por Heidegger à margem da página e indicam a palavra-chave localizada na linha em que se encontra. Neste caso, então, o autor de *Ser e tempo* anota para a palavra “és!”: “mas quem ‘tu’ és? Aquele como o qual *tu te projetas a ti mesmo* – aquele como tu te tornas.” (HEIDEGGER, 2006, p. 543, número 206, letra a)

- \_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Ontologia (hermenêutica da facticidade)*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Parmênides*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KIRCHNER, R. *A temporalidade da presença: A elaboração heideggeriana do conceito de tempo*. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2007.
- \_\_\_\_\_. A problemática do tempo na conferência heideggeriana “Der Begriff der Zeit”. *Aoristo: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, vol. 1, n. 1, 2017, p. 105-123.

Submetido: 10 de janeiro de 2021

Aceito: 10 de fevereiro de 2021