

A INVERSÃO FENOMENOLÓGICA: CIRCULARIDADE DO MUNDO COMO MUDANÇA DE PARADIGMA EM MARTIN HEIDEGGER

[THE PHENOMENOLOGICAL INVERSION: CIRCULARITY OF THE WORLD AS A PARADIGM SHIFT IN MARTIN HEIDEGGER]

Felipe Maia da Silva *
Universidade de São Paulo, Brasil

RESUMO: O conceito de *ser-no-mundo*, elaborado durante os seminários heideggerianos dos anos 1920 e central em *Sein und Zeit*, condensa decisivos aspectos da analítica existencial do *Dasein*. Através deste curioso termo o autor é capaz de empreender, como pretendemos demonstrar, uma inovadora descrição fenomenológica do horizonte mundano como pertencente *co-originariamente* (*gleichursprünglich*) ao existir. O filósofo pode prescindir, dessa forma, do tradicional ponto de partida – verificável na fenomenologia husserliana – que estabeleceria tipicamente o *ego* como sujeito constituinte: fundamento que acessa o mundo, seu objeto, a partir do paradigma teórico e intelectual. Por seu turno, a explicação do acesso familiar e habitual ao mundo será iniciada, em *Sein und Zeit* (a partir da proposta de um diverso *Fundierungszusammenhang*), pela consideração dos aspectos eminentemente prático-instrumentais da mundanidade. A circularidade marcante da *Besorgen* passa a traduzir o aspecto intencional fenomenalmente adequado para a descrição da *mobilidade da vida fática*. Acompanhando a tese heideggeriana e a partir do auxílio de comentadores, pretendemos expor neste artigo os principais argumentos da abordagem da instrumentalidade: através do estudo do problema da referencialidade ôntica e da redução ontológica empreendida no §18. Tal recorte temático nos permitirá compreender, enfim, pontos elementares da radicalidade

ABSTRACT: The concept of *being-in-the-world*, elaborated during the Heideggerian seminars of the 1920's and made central in *Sein und Zeit*, summarizes important aspects of the existential analytic of *Dasein*. Through this curious concept the author is capable of fulfilling, as we aim to demonstrate, an innovative phenomenological description of the worldly horizon as belonging, *equiprimordially* (*gleichursprünglich*), to the existence. The philosopher can thus prescind from the traditional starting point – verifiable on the Husserlian phenomenology – that typically establishes the *ego* as constitutive subject: fundament that access the world, its object, based on the theoretical and intellectual paradigm. On the other hand, the explanation of the familiar and habitual access to the world will be started, in *Sein und Zeit* (based on the proposal of an diverse *Fundierungszusammenhang*), by the consideration of the emphasized practical-equipmental aspects of the worldliness. The *circularity* that arises from the *Besorgen* expresses now the intentional aspect phenomenally adequate to the description of the *mobility of factual life*. Following the Heideggerian thesis and with the help from commentators, we aim to expose in this article the main arguments of that equipmental approach: starting from the study of the question of the ontical referentiality we'll reach in the end the heart of the ontological reduction performed on §18. This thematic outline will

* Doutorando em filosofia na Universidade de São Paulo (FFLCH/USP - 2019). Mestrado em Filosofia pela mesma Universidade. Bolsista de doutorado do Conselho Nacional de Pesquisa e Desenvolvimento - CNPq. m@ilto:felipemaia_lee@hotmail.com

desta *inversão do método fenomenológico*, no sentido mesmo de que a abordagem circular prático-pragmática do ser-no-mundo é reveladora do afastamento de nosso autor, no que diz respeito à compreensão mesma da tarefa filosófica, em relação a seu mestre Husserl.

PALAVRAS-CHAVE: Fenomenologia; Ontologia; Ser-no-mundo; Martin Heidegger

allow us to understand, finally, some elementary points that show the radicality of that *inversion of the phenomenological method*, exactly in the sense that the circular practical-pragmatical attitude reveals the space that separate our author from his master Husserl: in the center of their different understandings of the philosophical task.

KEYWORDS: Phenomenology; Ontology; Being-in-the-world; Martin Heidegger

I. INTRODUÇÃO

Quando Heidegger expõe preliminarmente, no §4 de *Sein und Zeit*, os aspectos formais do ente capaz de compreender ser, apresentando, assim, as determinação de uma existência ontologicamente relacional e aberta, indica também que ao Dasein assim elaborado pertenceria um mundo – ou melhor: o ser em um mundo (HEIDEGGER, 2006a, pg. 13) – como o horizonte no qual, *co-originariamente* (*gleichursprünglich*), esse ente de fato transcende, justamente enquanto é capaz de acessar o modo de ser dos entes que ali se oferecem. A temática do mundo, estudada pelo autor ao longo dos anos 1920 através de diversas perspectivas de aproximação, é um dos momentos privilegiados que torna patente sobretudo a distância que o separava de Husserl, o que se deixa comprovar, por exemplo, na troca de correspondências a propósito da redação do artigo sobre fenomenologia para a *Encyclopædia Britannica*¹.

E assim, se na realização desta proposta de acesso ontologicamente crítica ao mundo como *momento originário*, Heidegger insiste na necessidade da descrição da constituição de um espaço *anterior* ao mundo enquanto ‘objetivo e real’ e no qual a relação entre eu e não-eu se apresenta como mais íntima do que as propostas teóricas supõem, então os próprios preconceitos relacionados à objetividade e à realidade – enquanto mera fatualidade simplesmente dada (*tatsächliche Vorhandensein*) (HEIDEGGER, 2006a, p. 56) – do mundo deverão ser revistos.

Veremos que particularmente a postura teórica de acesso ao mundo é questionada neste esforço de estabelecimento de um novo *Fundierungszusammenhang* (HEIDEGGER, 2006a, pg. 62), isto é, na proposta de meditação de um diverso *nexo de fundamentação e prioridade entre as posturas e conteúdos transcendentais*. Desdobra-se nessa intenção, como indica G. Figal, a tarefa programática da própria fenomenologia circular heideggeriana, cujos aspectos buscaremos explorar neste artigo: “o que se dá ao encontro no *Dasein*, somente pode ser assim compreendido como fenômeno quando é pensado a partir da condição de seu encontro [*seines Begegnens*]. Esse é o típico estar-descerrado ao mundo do *Dasein*, a abertura do mundo para o *Dasein* e do *Dasein* para o mundo” (FIGAL, 2009, pg. 21).

Se esforçando, assim, por conceituar a imbricação entre o mesmo (*Selbst*), os outros (*die Anderen*) e o ente intramundano como os momentos convergentes e divergentes – mutuamente constituintes – de um mesmo espaço de manifestação (o *Dasein* em seu *ai*), Heidegger cunha o termo *ser-no-mundo*, no qual mantém em vista o que havia sido preliminarmente dito no §4 de *Sein und Zeit* a respeito da existência², mas com o acréscimo do correlato mundo horizontal como o âmbito no qual cada existência, de fato, se cumpre. Nesse sentido, como veremos, ser já sempre em um mundo significa tanto para o *Dasein* quanto a circular tarefa do ter de ser (*Zu-sein*) – projetando-se – a cada vez nos nexos e contextos de sua facticidade horizontal. Aqui, como nota Figal, concentra-se o ponto – aparentemente metodológico, mas

ontologicamente decisivo - que separaria os projetos de Heidegger e de seu mestre na fenomenologia: “[...] é inaceitável para Husserl o pensamento segundo o qual o desempenho de constituição do *Dasein* seja essencialmente vinculado à sua facticidade, ao fático ‘ser ato’ das consumações do *Dasein* [*Daseinsvollzüge*]” (FIGAL, 2009, pg. 21).

Poderíamos afirmar que tal reserva husserliana estaria relacionada à tendência “fundacionista” de sua filosofia, ou seja, ao fato de que nela deve ser programaticamente evitado, na explicação da constituição, o “absurdo” (*Widersinn*) do círculo epistemológico-teorético (HUSSERL, 1962, p. 249): as diversas reduções devem pretender alcançar o nível transcendental mais geral e necessário – e por isso basilar - das estruturas típicas da consciência do *ego*, na conquista das quais o momento fático “[...] serve apenas exemplarmente como uma base para a livre variação de possibilidades” (HUSSERL, 1997, p. 114). Assim, contrariamente ao viés husserliano, Heidegger, veremos, parte da premissa descritiva segundo a qual a abertura circular do mundo é o próprio *Dasein* em sua consumação: “ser-em designa uma constituição ontológica do *Dasein* e é um existencial” (HEIDEGGER, 2006a, p. 54).

Desejamos acompanhar aqui certos aspectos concretos da proposta heideggeriana de estabelecimento de um novo nexa para o acesso, ontologicamente crítico, ao fenômeno mundano em suas estruturas intencionais imediatas. Nesse caminho, priorizamos particularmente a apresentação das conjunturas práticas da facticidade – que se contrapõem, na argumentação, ao observar teórico e ao puro objeto representacional. Ela servirá como fio condutor privilegiado para uma valiosa compreensão desta mudança de paradigma. Com isso pretendemos alcançar, paralelamente, um entendimento suficiente da contribuição ontológica para a fenomenologia. Tal contribuição condiz, em última instância, com a proposta mesma da colocação circular da existência como compreensão de suas possibilidades situadas (HEIDEGGER, 2006a, §4). Para nossos fins particulares³, sobretudo a descrição dos ‘jogos’ remissivos e significativos da *práxis* entre parte e todo deverá aclarar o sentido do movimento desta fenomenologia.

Antes de mais nada, devemos mencionar que o §7 da obra já preparava a tarefa de situar a fenomenologia como método da ontologia. Numa importante passagem, bastante instrutiva, Heidegger afirma:

Com a pergunta condutora pelo sentido do ser a investigação situa-se no interior da pergunta fundamental da filosofia em geral. O modo de tratamento dessa pergunta é o *fenomenológico*. Assim, este tratado não prescreve nem um ‘ponto de vista’, nem uma orientação, pois a fenomenologia não é nenhum dos dois e jamais poderá ser enquanto compreender a si mesma. A expressão ‘fenomenologia’ significa primariamente um *conceito de método*. Ele não caracteriza o *qué* [*Was*] temático dos objetos da investigação filosófica, mas o *como* [*Wie*] dela (HEIDEGGER, 2006a, p. 27).

Por não dever configurar o objeto a ser investigado, a fenomenologia não pode se pretender, enquanto método, fundada em um ponto de vista ontológico previamente aceito e indiscutido, tomado como evidente. Por isso Heidegger chega a afirmar, na esteira de Husserl, que o puro conceito de método pode atuar da maneira mais genuína possível quanto mais “se enraizar na confrontação com as coisas mesmas” (HEIDEGGER, 2006a, p. 27). É, enfim, a partir de uma fenomenologia suspeita da ontologia que se realizarão as reduções e construções da cotidianidade (*Alltäglichkeit*) do *Dasein*. As categorias estruturais (os existenciais) do *Dasein* serão insistentemente conquistadas e extraídas, portanto, de um *fio condutor* natural e frequente – o *como* da mediania cotidiana (HEIDEGGER, 2006a, §9) – e a partir de um modo descritivo de construção conceitual.

Recusando o distanciamento husserliano do mundo enquanto purificação dos elementos fáticos, Heidegger estabelece, nas palavras de N. von Zuben, o *ser-no-mundo* como a “[...] primeira determinação essencial, o primeiro *existencial* que surge quando o olhar se dirige à existência humana”, com o que completa:

É por essa razão que, em *Ser e Tempo*, não se faz recurso à noção de consciência. O ver fenomenológico [como contemplação teórica] não constitui, com efeito, um momento primeiro e fundamental, mas só é possível como possibilidade derivada da compreensão que se exerce originariamente no interior da vida e da facticidade humana. A *radicalidade do saber* [grifo nosso] não deve, por conseguinte, ser buscada no nível superior e tardio da redução, mas no nível original da pré-compreensão do ser que constitui a possibilidade radical da existência humana (ZUBEN, 2011, p. 98).

Este método só poderá ser tomado como *ciência* das essências se se compreende o *lóγος* desse *científico* como o discurso mostrador que não visa dominar previamente - de um ponto de vista fundacionista - a essência daquilo mesmo que se mostra como fenômeno, prefixando o que ele *deve* conter e como *deve* se manifestar. Por outro lado, a fenomenologia permanece a ciência das *essências* enquanto não se compreende o termo de acordo com a tradição metafísica, para a qual a *essência* corresponde à marca invariável de uma substância, sua substancialidade mesma, mas como um certo *essenciar*⁴, ou seja, o movimento ontológico que faz com que cada ente seja interpelado, a cada vez, a partir de uma compreensão de *como* de seu ser

II.A COLOCAÇÃO INTENCIONAL DA PRÁXIS

Partindo para as análises concretas, se o mundo é o horizonte da transcendência, *como* propriamente o *Dasein* o acessa, nele vivendo, ou ainda: como é o mundo que se doa aprioristicamente ao homem? Tomando o dicionário Grimm como apoio e sem a pretensão de fazer com que a etimologia fundamente plenamente a interpretação, diz o autor:

‘*In*’ provém de *innan-*, morar, *habitare*, demorar-se em; ‘*an*’ significa: eu estou habituado, familiarizado com, eu cultivo algo; tem o significado de *colo* no sentido de *habito* e *diligo* (HEIDEGGER, 2006a, p. 54).

E, a seguir:

A expressão ‘*bin*’ [sou] relaciona-se com ‘*bei*’ [junto a]; ‘eu sou’ significa por seu turno: eu moro, detenho-me junto...ao mundo, como aquilo que, de um modo ou de outro, me é familiar. Ser como o infinitivo do ‘eu sou’ [*ich bin*], isto é, compreendido como um existencial, significa morar junto a..., estar familiarizado com (HEIDEGGER, 2006a, p. 54).

Ora, as expressões locais (*in*, *an* e *bei*) indicam, em sua origem, uma aproximação com verbos relacionados ao hábito, aos costumes e familiaridades. O ser-em será desdobrado, assim, preliminarmente *como* um deter-se ocupado junto ao mundo e no qual aquilo que se apresenta horizontalmente oferece, antes de mais nada e como tal, o caráter familiar do habitual. Mundo não significa aqui, porém, o mero acúmulo de todo ente⁵, a *soma numérica real* do que pode ser visto, percebido e imaginado. O mundo será abordado muito mais como o horizonte transcendental que, excedendo o *Dasein*, permite a dinâmica dos modos intencionais vinculados à familiaridade detida.

Duas informações básicas foram colhidas, enfim, a respeito do sentido primário da mundanidade: ela remete ao espaço no qual (*in*) cada *Dasein* se move e se encontra

lançado, como uma totalidade-relativa que o circunda; prefigura, ao mesmo tempo, aquilo junto ao qual (*bei*) o *Dasein* se relaciona nas posturas ocupadas pautadas pelo hábito detido dos comportamentos interessados. Todos os comportamentos do *Dasein* junto ao ente intramundano elencados em *Sein und Zeit*⁶ indicam um explícito direcionamento contextual prático, de modo que, dado o caráter intencional do fenômeno, o transcendente não é jamais exposto como o mundo em-si (o mundo real) que, absoluto, se ofereceria à teoria, no sentido unívoco de um ‘algo’ meramente disponível para a descoberta de suas propriedades. Ao contrário, é o *Dasein* que, já sempre previamente afetado e disposto no mundo (HEIDEGGER, 2006a, p. 137-8), articulou o ente no horizonte de alguma possibilidade de seu ser nos diversos modos de direcionamento. Esta circularidade evidente será aprofundada em nossa exposição. Em todo caso, Irene Borges-Duarte comenta aponta a esse respeito: “[...] não se trataria [nesta fenomenologia], com efeito, de como se acede “objetivamente” (ou seja, validamente) ao objeto, mas, bem pelo contrário, de *como este acede a mostrar-se* na sua objectualidade, no seu ser-objeto” (BORGES-DUARTE, 2003, p. 93).

Assim, se o sentido do fenômeno existencial-mundano em sua correlação é obtido primariamente da consideração dos modos de familiaridade, então Heidegger quer dizer com isso que é na descrição mesma destas relações vinculadas à *práxis* que se prepara a inversão do nexo da intencionalidade e a possibilidade ulterior de um salto ontológico capaz de acessar de maneira transparente o existir.

Os comportamentos que se dirigem ao ente enquanto manifestações da familiaridade mundana enfeixam-se, enfim, no termo *Besorgen*, traduzido aqui por *preocupação*⁷. Segundo Nunes, a preocupação

[...] designa o laço de compenetração participante dessa conduta que caracteriza a envolvimento cotidiana. Antes de qualquer visão teórica que os tematiza, os entes se nos apresentam numa experiência antepredicativa de trato, de comércio [*Umgang*], que já nos liga a eles” (NUNES, 1992, p. 91).

Pode-se dizer que tal lida preocupada, sempre *imersa* em suas relações ônticas, corresponde à consumação de fato da cotidianidade. É através da cotidianidade, como apontamos, que se buscará extrair as características estruturais *medianas* (*durchschnittlich*), porque mais frequentes e menos diferenciadas, do *Dasein*. Antes, portanto, da teoria, da vida contemplativa - escolhida como tal pela tradição como o ponto de partida da filosofia -, Heidegger recupera – não sem um pano de fundo aristotélico⁸ – a *práxis* como o espaço primário da configuração do sentido.

Na citação acima, Nunes fala do comércio (*Umgang*) que liga o *Dasein* ao ente a partir de experiências participantes e antepredicativas. *Umgang* passar a designar, em *Sein und Zeit*, o *trato* preocupado em seu aspecto geral. Por seu turno, o espaço daquilo com o que se lida nesse comércio é amplificado no termo *Umwelt*: o mundo circundante (HEIDEGGER, 2006a, §12). A partícula *um-*, presente nos dois casos, manifesta a circularidade espacial-comportamental do entorno das preocupações. O mundo que nos *circunda* e o *trato circular* com esse mundo passam a ser os elementos argumentativos que, aprofundados, poderão explicar o sentido da mobilidade do *Dasein* como jogo entre parte e todo. Na busca da interpretação dessa totalidade-parcial, guiada pelo comportamento imersivo da preocupação cotidiana, encerram-se os limites do capítulo três da primeira parte de *Sein und Zeit*.

III.A DESCRIÇÃO DA INTENCIONALIDADE PRÁTICA

A *coisa* é aquilo com a qual a ciência (ou, mais geralmente, a teoria) exemplarmente lida, buscando explicitá-la através de diversos aspectos possíveis:

substancialidade, materialidade, extensão, proximidade (HEIDEGGER, 2006a, p. 68). Particularmente o entendimento (*Erkenntnis*), *locus* privilegiado do acesso teórico, seria capaz de abrir um mundo de meras coisas. Por seu turno, o ente que se dá ao encontro com base no comportamento preocupado, Heidegger denomina *instrumento*, *Zeug*⁹: “na lida circundante podem ser encontrados instrumentos de escrita, instrumentos de costura, instrumentos de trabalho, de viagem, de medida” (HEIDEGGER, 2006a, p. 68).

Assim, uma vez que, como mencionado na introdução, a fenomenologia heideggeriana propõe-se como vinculada à tarefa da ontologia, devemos poder acompanhar, até o fim deste artigo, certos movimentos argumentativos que partem do ôntico e se encaminham para o ontológico. Isso significa para nossos propósitos atuais: deve-se poder investigar a estrutura ontológica ampla do instrumento-intencional, sua *instrumentalidade*, e extrair, de sua descrição circular, a novidade metodológica capaz de ampliar o paradigma fenomenológico tradicional.

Segundo nosso autor, quando um instrumento se manifesta na lida preocupada, ele nunca se daria apenas como um *algo isolado*, mas sempre é visto no interior de uma totalidade instrumental (*Zeugganzheit*): no sentido preciso de que este algo *serve para* algo diverso, algo é útil para... Servir-para, ser-para corresponderiam à *estrutura articuladora* mais geral da sempre presente serventia instrumental (HEIDEGGER, 2006a, §15). No exemplo heideggeriano, a pena tem como *serventia* o escrever, mas *pressupõe* o papel, que é o instrumento sobre o qual algo será escrito. Um instrumento sempre *pertence* a outro, em suma, em uma relação e isso em níveis diversos, pois, no caso acima, também o papel pressupõe a mesa como instrumento de estabilidade para a escrita e em cima da qual o escrever adquire firmeza. A circularidade do mundo indica que a escrita do escritor se consuma em níveis diversos de familiaridade e visibilidade instrumental: a esperada luminosidade vinda das janelas ou emanada pela lâmpada, a reserva de tinta da caneta e mesmo a proteção evidente que o teto traz contra intempéries ou a firmeza nunca tematizada do solo que tudo sustenta:

aquilo que se dá ao encontro em primeiro lugar, ainda que não abarcado numa tematização, é o quarto, mas não como o algo ‘entre quatro paredes’, no sentido espacial-geométrico – e sim como instrumento de moradia. A partir dele mostra-se o ‘mobiliário’ e neste o respectivo instrumento ‘isolado’. Mas antes deste instrumento já está descoberta a totalidade instrumental (HEIDEGGER, 2006a, p. 68-9).

Nesta assim apresentada totalidade intencional-instrumental *remissiva* e sempre contextualmente vivida, porque mobilizada nas *respectivas* e *parciais* ocasiões de uso e abandono, estrutura-se finalmente a mobilidade típica da espacialidade fenomenal do mundo circundante. A partir de interpretações sempre mais agudas dessa tese será extraído o sentido da mundanidade, como veremos. Em todo caso, o sentido de cada instrumento é agora o ser-para (*um-zu*), amplificado na decisiva ideia de *referencialidade* (*Verweisung*) (HEIDEGGER, 2006a, §15 e §17). No jogo existencial-articulador entre a referencialidade, que corresponde à estrutura ontológica do instrumento (uma vez que ele é sempre um *algo para...*) e a totalidade preocupada levantada em cada situação, desdobram-se os argumentos desta ôntica prática.

Devemos realçar, sobretudo, que a imersão preocupada junto aos instrumentos não é regida pelo conhecimento visual do ente como coisa, presença objetiva e contraposta. O conhecimento que acompanha o martelar do martelo, segundo Heidegger, seria o imersivo e preocupado ‘saber fazer’: o martelar mesmo descobre a adequação, em cada caso, de seu ‘manuseio’ (HEIDEGGER, 2006a, p. 69). O uso adequado de algo, enquanto saber prático-instrumental, precede a contemplação teórica e objetiva a respeito do martelo-coisa, embora, como veremos, o ser-instrumento do

martelo e seu ser-coisa estejam vinculados de algum modo em sua estrutura intencional.

IV.O SER-COISA: VORHANDENHEIT E TEORIA NA TRADIÇÃO

Assim, em continuidade, a descoberta do objeto teórico, demonstrável modelarmente a partir do rigoroso acompanhamento das regras da lógica do entendimento, estaria vinculada, segundo Heidegger comenta brevemente em *Sein und Zeit*, ao “mais agudo apenas-contemplar o ‘aspecto’ das coisas constituídas de tal ou tal maneira [...]” (HEIDEGGER, 2006a, p. 69). Aquilo que se apresenta em sua forma à visão intelectual, a ideia ontológica geral do contra-posto mesmo, Heidegger passa a designar por *Vorhandenheit*. O termo pode eventualmente causar estranheza, uma vez que, literalmente, *vor-handen* significaria: diante das mãos. Devemos nos esforçar, porém, para explorar o sentido eminentemente filosófico do conceito heideggeriano, de modo que ele possa ser abordado, nesta interpretação, como *disponibilidade*. Do sentido de mera disponibilidade adviria, inclusive, o sentido tradicional de *Vorhandenheit* como presença do existente, como veremos.

Aquilo que se dá *diante* das mãos é o que também se ofereceria, em uma região, para a vista, só se oferecendo dessa maneira enquanto já disponível e presente. Ora, sendo a *presença do disponível* interpretada por Heidegger em diversos seminários dos anos 1920 como um dos sentidos básicos da *οὐσία*, categoria filosófica grega comumente traduzida por substância, a *Vorhandenheit* torna-se agora a opção terminológica adequada para designar justamente esse tradicional modo ontológico de interpeção do ente. A esse respeito comenta o autor no seminário de inverno de 1924/25: “a *οὐσία* possui significado terminológico, dentro de certos limites, já em Platão, e sobretudo em Aristóteles a *οὐσία* tem o sentido de *ὄποκειμενον* como o caráter básico do ser”, com o que completa logo a seguir, sublinhando o essencial:

Ser quer dizer aqui, em um sentido bastante preciso, a *presença* [*Anwesenheit*] de determinadas coisas no âmbito do uso cotidiano e do ver cotidiano [*im Umkreise des täglichen Gebrauchs und des täglichen Sehens*]. *οὐσία* significa a disponibilidade [*Verfügbarkeit*] para esse uso (HEIDEGGER, 1992, p. 269).

Daqui se extrai, pois, o sentido preliminar da necessidade ontológica de indicação do *caráter derivado* da *οὐσία*¹⁰, enquanto mera disponibilidade da coisa já presente e *precisamente em relação* ao sentido prático-remissivo e cotidiano do mundo. Aponta-se que justamente o sentido filosófico elevado de *οὐσία*, enquanto substância e presença, encontraria eco na base ‘vulgar’ e cotidiana de seu sentido enquanto posse e disponibilidade.

Em todo caso, a *tarefa velada* dos capítulos de *Sein und Zeit* a respeito da mundanidade do mundo pode ser entendida, de certa forma, como uma retomada e radicalização do alegado vínculo ontológico, vislumbrado nos gregos, entre *práxis* e teoria. Entendemos que o programa fenomenológico-ontológico – e, em todo caso, crítico-histórico – dos seminários de Marburg se desdobra explicitamente, na obra-mestra de 1927, como a busca do diverso *Fundierungszusammenhang* entre as posturas e estruturas ôntico-ontológicas, como mencionado anteriormente. No intuito de uma maior ilustração do caráter da *οὐσία*, o autor ainda afirma no referido em *Platon: Sophistes*:

O sentido de ser que veladamente conduz essa ontologia [a grega], significa: ser = presença. [...] E de fato o sentido de ser, como os gregos veladamente o entendiam, é extraído da interpretação ontológica natural e próxima da existência fática: Ser significa: estar aí previamente, como posse, a posse familiar [*Hausstand*], a propriedade [*Anwesen*]– mais acentuadamente: presença

[*Anwesenheit*] (HEIDEGGER, 1992, p. 466-7).

Heidegger escolhe o termo *Vorhandenheit*, portanto, para elaborar ontologicamente o sentido da tradicional presença. Mas, paralelamente à valorização metafísica da *ούσία* enquanto marca máxima do ser do ente – categoria –, deveria corresponder, do ponto de vista do ato, a valorização do teórico, capaz de acessar, então, algo como a presença do presente. Mas por que, de modo geral, caberia justamente à teoria o papel de *comportamento* destacado nesse cenário?

Certamente essas questões centrais do pensamento heideggeriano, extremamente ramificadas em sua obra, não poderiam ser plenamente tratadas neste espaço. De modo bastante esquemático, mas suficiente para nossos propósitos – uma vez que a via aristotélica é sempre privilegiada nos textos dos anos 1920 –, poderíamos dizer que, para o pensador grego, conhecer *propriamente* algo significa acessá-lo em sua causa e origem: a *ἀρχή*, o *de onde* algo vem, que faz e permite que esse algo seja o que é, conferindo-lhe consistência. Isso reflete-se para Aristóteles na necessidade de uma diferenciação entre a investigação ontológica (*πρώτη φιλοσοφία*), verdadeira *σοφία*, e a pesquisa dos diversos âmbitos particulares dos entes em seus atributos. Segundo Nunes:

diferente das outras disciplinas teóricas – a Física e a Matemática, que tratam das partes do ente, estudando-lhes os atributos particulares –, só uma tal disciplina poderia constituir-se em ciência dos princípios e ocupar o mais elevado posto do conhecimento teórico (*theoretiké episthémē*), como sabedoria (*sophía*) que se busca por si mesma. O caráter elevado de sabedoria decorre da universalidade dos princípios. Quanto mais abstratos são, quanto mais acima da experiência sensível se situam as causas investigadas, maior é a garantia de exatidão da ciência. Buscar as causas superiores ou os primeiros princípios é buscar a realidade a que pertencem, e que não é uma parte do ente, mas o ente enquanto ente, considerado em si mesmo ou em sua totalidade (NUNES, 1992, p. 35).

O ente que se mostra como presença e disponibilidade assume, então, duas formas básicas na *Física* (ARISTÓTELES, 2009, p. 43): o ente disponível e presente que possui em si mesmo o princípio de mudança (*φύσις*, natureza) e o ente que só vem a ser e surge em sua disponibilidade a partir da intervenção produtiva humana, o artefato. No caso da *φύσις* a tarefa aristotélica seria, assim, poder definir conceitualmente (ARISTÓTELES, 2009, p. 23) os princípios do auto produtividade do ente natural, isto é, explicar o princípio interno de seu movimento, enquanto ao estudo do artefato em vista das causas de sua presença e disponibilidade caberia ainda a inserção do elemento humano. Em geral, portanto, descobrir teoricamente o ente significa poder *determinar e definir* as causas de sua produtividade, de modo que se torne explícito, no discurso apofântico, a articulação dos elementos que originaram tal e tal ‘produto disponível’ (seja natural ou técnico).

No exercício e na manutenção desta postura teórica repousa a dignidade máxima¹¹ da existência segundo o Estagirita, a ela correspondendo, por fim, a visualização do aspecto (*εἶδος*) de algo: contemplar. Por isso o homem teórico, mesmo quando nota o ente presente a partir da simples visão dos olhos, busca sempre alcançar, nessa visão, o contorno, a forma daquilo que é visto, como se o contorno correspondesse ao gênero e o gênero à causa (HEIDEGGER, 2010b, p. 45). Heidegger afirma, na mesma direção, que um dos significados de *θεάα* é *aspecto*: a visão daquilo que se dá a ver. *θεάα*, unida a *ὀπάω*, o *observar* mesmo, daria origem, por exemplo, ao *θεωρός*, ou seja: “aquele que olha algo em seu aspecto; que vê aquilo que é para ser visto” (HEIDEGGER, 1992, p. 63): o espectador dos grandes jogos públicos, dos dramas. Teoria é, enfim, a *speculatio* latina, a especulação, que caracteriza tradicionalmente a atividade do sábio.

O que é disponível e presente – o ente - seria compreendido, então, sob o signo

do produto, a teoria investigando e definindo suas causas. Segundo Heidegger, “aquilo que no ente, como seu ser, vem a ser conservado vernaculamente, aquilo que essa conservação caracteriza como posse [*Habe*], é seu ser-produto [*Hergestelltsein*]” (HEIDEGGER, 1994, p. 61). Com isso o filósofo alemão chega à conclusão, rica em consequências, segundo a qual a disponibilidade do ente, ou seja, aquilo que os gregos definem como a pura presença dele, *ούσία*, deve ser interpretada mais radicalmente com base na produtividade. Nessa direção, B. Minca comenta que “‘produtividade’ quer dizer, num sentido ontológico, o ser do ente, a ex-istência de um ente que não é (mais) meramente ausente [*abwesende*] enquanto um acabado repousar-em-si [*In-sich-stehen*] e, portanto, um ex-posto aparente para a visão [*Aus-sehen*]” (MINCA, 2006, p. 22). Produzir significa, a partir da interpretação heideggeriana e como talvez a própria origem latina de *producere* permita interpretar, retirar algo da ausência do não-ser e conduzi-lo (*ducere*) para o interior (*pro*) da presença, isto é, do ser, compreendido de modo grego: *ἀγειν εἰς οὐσίαν* (HEIDEGGER, 1992, p. 269).

E, por analogia, se se estabelece a entidade do ente, o ser do ente, nas diversas formas de presença, também o *comportamento* descobridor, a *razão* e o *discurso* humanos – a imbricação entre *ratio* e *λόγος*, pensamento e linguagem – será tanto mais concordante com esta verdade do ente quanto mais a ela se *aparentar*, ou seja, quanto mais for presença. Por isso diz Heidegger no seminário de inverno de 1925/26:

Um comportamento [*Verhalten*] como comportamento é presente na medida em que tem o sentido do apresentar [*Präsentieren*], ou, como se diz em alemão: do apresentar de algo [*Gegenwärtigens von etwas*]. Com esse apresentar, o comportamento permite que algo presente [*Anwesendes*] se dê ao encontro. Ao apresentar, ao apresentar de algo corresponde a presença [*Anwesenheit*] daquilo que satisfaz a apresentação, que nela subjaz e que no apresentar mesmo é descoberto e aberto (HEIDEGGER, 1995, p. 192).

Em conclusão parcial à árida problemática atual: é no enunciar teórico-mostrador como ato possível do articular humano que a tradição filosófica – a lógica metafísica – teria encontrado o comportamento *paradigmático* para sua concepção ontológica de base: o juízo passa a ser, para essa tradição, o lugar unicamente a partir do qual a verdade deverá ser buscada¹². A lógica assim restrita, diz o autor, será então a base propriamente dita da metafísica, com o que completa:

O mais agudo indício disso encontra-se no fato de que atualmente nós, sem jamais retornar à origem, de modo abrupto e impensado, designamos aqueles elementos do ser, os quais reconhecemos como os autênticos, tornando-os o problema da metafísica, como categorias. *Κατηγορία* significa em grego: enunciado [*Aussage*]. [...] Este fenômeno do *λόγος* não é somente reconhecido na filosofia como tal, especialmente na lógica, mas o *λόγος* no sentido amplo de razão, *ratio*, é a dimensão a partir da qual a problemática do ser será desdobrada, fazendo com que Hegel, o último grande metafísico da metafísica ocidental, faça coincidir a metafísica com a lógica enquanto ciência da razão (HEIDEGGER, 2010, p. 419-20).

V. FLUTUAÇÕES DA MUNDANIDADE ENTRE ÔNTICO E ONTOLÓGICO

Em retomada ao nosso ponto, se *Sein und Zeit* pretende estabelecer um novo nexo de fundamentação entre as posturas do *Dasein*, destituindo da contemplação teórica, ali abordada como ato *diferenciado*, a primazia na exposição da descoberta-intencional, paralelamente e inevitavelmente também o *modelo explicativo fenomenológico da constituição do sentido dos entes deverá ser repensado*. Por seu

turno, a *Vorhandenheit* será explicada de modo de ser derivado em relação àquele que se acessa, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, na compreensão remissiva e circular do instrumento na *práxis*. Duas questões se propõem, então, para a analítica existencial: como se deixa abordar, construtiva e satisfatoriamente, a estrutura ontológica do fenômeno instrumental? Como se relacionam, de modo geral, instrumento e coisa nesta fenomenologia?

Dizíamos acima que, na explicação heideggeriana do martelar como atividade imersiva, o martelo não é *visto como* coisa. Para o construtor, martelar é algo simples, atemático, e quanto mais habitual for essa ocupação, tanto mais ‘despercebido’ o martelo será¹³. Na apresentação da *Besorgen* notamos que a rede de referências do martelar (a oficina, o prego, a tábua de madeira, a finalidade do ato, a saber, a construção de um telhado etc.) entre *direcionamentos-intencionais parciais* e *pressuposições do todo* é familiar e natural. Aqui podemos perceber que a dinâmica manifestativa do mundo-oficina, junto (*bei*) ao qual o *Dasein* se (pre-)ocupa, deixa-se interpelar mais propriamente em seu plano ontológico pela descrição quanto mais os conceitos e estruturas são obtidos de um esforço filosófico de *manutenção* na dinâmica mesma desta familiaridade, na verdade dessa facticidade. Não se busca ali, desse ponto de vista, o enquadramento da mobilidade da vida – modulada por acasos, contextos, interesses, esquecimentos – nos conceitos terminais das categorias obtidas do mundo teórico¹⁴. Longe de atuar como mero trampolim para o redutivo salto transcendental na direção do *ego* fundamental, a facticidade do mundo deve ser mantida, em *Sein und Zeit*, no conceito mais elementar e extremo da transcendência do existir.

Por isso podemos afirmar que o martelo é tanto mais instrumento quanto mais *simplesmente* se oferece à mão que atua no saber-martelar, como uma *extensão* daquele que martela – e quanto menos é visto em suas propriedades e desligado de suas referências. Ele entrega-se à mão, no entanto, não como a mera disponibilidade presente do produto acabado que se contrapõe, desligado e solto, a uma visão. No linguajar heideggeriano: ele não é uma coisa disponível (*vor-handen*), um ser simplesmente dado e anteposto, mas é, enquanto instrumento, sempre *para-a-mão* (*zu-handen*): um manual.

A *Zuhandenheit*, traduzida por manualidade, corresponderia, enfim, à estrutura ontológica geral do fenômeno instrumental. Acompanhamos aqui a redução fenomenológica¹⁵, enquanto inversão do olhar. O exemplo do instrumento enquanto extensão do *Dasein* representa bem, a nosso ver, o que a manualidade estabelece como novo do ponto de vista argumentativo, pois trata-se aqui de realçar uma maior *indiferenciação* do instrumento mundano em relação ao *Dasein* no âmbito familiar da lida preocupada.

É importante que se diga, aliás, que, dentro do esquema da manualidade, não só o mundo dos fenômenos eminentemente ‘humanos’ (artefatos, produtos de oficina) é descoberto, mas também a natureza seria *primariamente* compreendida desse modo. Natureza e artefato, que compunham os objetos da investigação aristotélica, saem em *Sein und Zeit* do paradigma clássico da descrição teórica acerca das causas de sua produtividade e se inserem no quadro da aproximação fenomenológica que poderíamos denominar prático-pragmática desta manualidade remissiva e circular.

A lida preocupada com instrumentos manuais no espaço de um mundo circundante descobre a natureza antes de mais nada como *força da natureza* (*Naturmacht*): a força do vento que impulsiona as velas do barco, a floresta como reserva de madeira, a montanha como pedreira e o rio como represa, capaz de gerar energia (HEIDEGGER, 2006a, p. 70). Ela é um âmbito destacado na apresentação da mundanidade horizontal do ser-no-mundo e justamente porque é “[...] antes praticada do que conhecida, e conhecemo-la como uma espécie de manancial de forças, de agenciamentos, de influxos favoráveis ou desfavoráveis, que reduplicam a imagem de

nossa ação” (NUNES, 1992, p. 92).

Essa ampla rede manual, fundada em referências, que abarca sob o mesmo teto tanto o artefato quanto o natural na indistinção primária de seus *usos* práticos e preocupados, pressupõe, por fim, também a publicidade do compartilhamento, no sentido mesmo de que os homens entre si participam compreensivamente desta referencialidade, o que radicaliza ainda mais o escopo dessa *práxis* ontológica bastante ampla:

Com a obra, não só o ente manual se dá ao encontro, mas também o ente possuidor do modo ontológico do homem, para o qual o produto se acha à mão numa preocupação; no mesmo momento dá-se ao encontro o mundo no qual vivem portadores e usuários e que é, simultaneamente, o nosso. O trabalho com o qual, a cada se, se preocupa, não é manual, por exemplo, apenas no sentido do mundo doméstico da oficina, mas no mundo público (HEIDEGGER, 2006a, p. 71)¹⁶.

E, da mesma forma que dissemos que a lida imersa (*Umgang*) e preocupada corresponde à ação primária do *Dasein* em sua cotidianidade junto a entes descobertos no espaço de um mundo circundante (*Umwelt*), pode-se argumentar, na esteira do texto, que a essa ação e a esse espaço corresponde um saber substitutivo do teórico. Esse conhecimento do *Dasein* não se comporta de maneira cega, mas possui

[...] sua maneira particular de ver, que conduz o manejar e lhe confere sua visibilidade específica. O trato com o instrumento subordina-se à multiplicidade referencial [*Verweisungsmannigfaltigkeit*] do ‘ser-para’. A visão de uma tal articulação é a circum-visão (HEIDEGGER, 2006a, p. 69).

A circum-visão (*Umsicht*) perfaz, assim, a essência dinâmica e circular do saber manual que, imerso na lida, jamais expõe e aborda o ente como objeto, mas que o *deixa aparecer*, curiosamente, nas retrações do uso direcionado e referencial: como ser-para. Deixar que a articulação própria de *cada* instrumento na direção *totalizante* de sua referencialidade aconteça *como tal*, na cinética natural do fluxo, é o desempenho da circum-visão. Visão das referências na *práxis* imediata, a circum-visão antecede a teoria, assim como a própria referencialidade, armação ôntico-ontológica do manual, precede a presença da coisa.

Heidegger esboça, no entanto, um caminho *possível* (HEIDEGGER, 2006a, §16) para a passagem da *Zuhandenheit* para a *Vorhandenheit* no interior da própria explicação fenomenológica da lida preocupada. Até o momento realçamos repetidamente o caráter imersivo e contínuo da *Besorgen*, que permite uma descrição referencial razoavelmente plástica do fenômeno mundano. Ora, a visualização da coisa como tal surgiria justamente, como aponta Heidegger, dessa indiferença familiarizada do trato instrumental e quando o instrumento, de diversos modos, se destaca, *se dá à vista*, a partir dos modos privativos da evidência (*Auffälligkeit*), da importunação (*Aufdringlichkeit*) e da impertinência (*Aufsässigkeit*) (HEIDEGGER, 2006a, p. 73-4). Com intuito meramente ilustrativo e acompanhando o argumento do autor, podemos dizer que o martelo, retraído como instrumento, pode surgir numa evidência quando, no meio da efetiva serventia, se quebra, tornando-se momentaneamente *inútil*. A rede da preocupação imersa da circum-visão é quebrada, dada a surpresa acarretada pelo instrumento danificado e *nesse instante* evidencia-se ali um certo e possível ser-coisa do martelo, agora desprovido de usos.

Mas não necessariamente tal fugaz acesso fenomenal ao martelo-coisa – possível ponto de partida para a explicação do caráter derivado da *Vorhandenheit* – traduz o começo irresistível e sem volta da mera contemplação ou da enunciação judicativa extrema: o *Dasein* teria muito mais a tendência de, no caso, rapidamente substituir ou

consertar o martelo danificado, para que a lida continue fluída como antes (HEIDEGGER, 2006a, p. 75). Segundo von Herrmann:

Com a ‘coisa-instrumento’ que agora se mostra, ‘anuncia-se no próprio instrumento’, faz-se perceptível a ‘pura disponibilidade’; mas não para permanecer, e sim para novamente se ‘retrair’ na manualidade do instrumento em uma circum-visão preocupada. A ‘coisa-instrumento’ descoberta em sua inutilidade mantém-se no espaço flutuante entre a manualidade e a disponibilidade (VON HERRMANN, 2005, p. 137).

Também a importunação que a falta de um instrumento causa no meio de uma obra e a impertinência sempre insistente de um trabalho inacabado e por fazer, mas para o qual não se dispõe de tempo, são eventos que permitiriam, eventualmente, a explicação da passagem para a visão teórica. No §16 de *Sein und Zeit*, onde tais possibilidades de ‘quebra’ são apresentadas, Heidegger busca, contudo, introduzir a mera *possibilidade* de conexão e passagem entre a *Zuhandenheit* e a *Vorhandenheit*, sem afirmar incisivamente que, da mera quebra da imersão preocupada resultaria, como que por necessidade, a manutenção na postura contemplativa.

O filósofo busca muito mais destacar indiretamente o fato de que a passagem do instrumento para a coisa só é possível quando se estabelece a *quebra da referencialidade*, o que indica que a coisa, a *res* como paradigma, só se oferece fenomenalmente como tal quando já se tornou extremamente pobre de relações: quando foi despedida de sua riqueza fática em benefício da possibilitação metódica e asseguradora de um fundamento claro e distinto

Com a presente ampliação dos elementos definidores da *Zuhandenheit* possuímos já um rico quadro conceitual a respeito da mundanidade. Por que vias, enfim, completa-se a redução *sui generis* deste horizonte (que não o perde jamais) e como o método fenomenológico é ampliado nesta peculiar mirada ontológica ao mundo prático?

VI.A RADICALIZAÇÃO ONTOLÓGICA DA ZUHANDENHEIT: BEWANDTNIS E BEDEUTSAMKEIT

No árido §18 de *Sein und Zeit* Heidegger expõe, na base de uma interpretação radical da referencialidade, o sentido geral da mundanidade, alcançando, neste momento parcial e ainda bastante inicial da analítica do *Dasein*, uma abordagem fenomenológica inovadora e metodologicamente decisiva.

Sua pergunta é: em que se baseia a referencialidade típica da intencionalidade da *Besorgen* que permite que, em última instância, o ente manual intramundano (*innerweltlich*) possa se dar ao encontro (*begegnen lassen*) do *Dasein*? O acontecimento intencional de descoberta do ente mundano, ontologicamente considerado, concentra-se agora na expressão ‘dar-se ao encontro’ do fenômeno. De modo análogo, é o ser-no-mundo, aspecto sintético e geral da transcendência do *Dasein*, que *deixa* que o ente se dê ao encontro, isto é: ele libera (*freigibt*) um espaço de manifestação e de encontro, por ser, ele mesmo, esse espaço aberto, o *ái* (*da*) de manifestação e constituição (HEIDEGGER, 2006a, p. 83-5). Assim, o dar-se ao encontro horizontal enquanto doação do intramundano só pode ser abordado, via exposição circular, como correlato do acontecimento propiciado pela abertura compreensiva *a priori* do *Dasein*, designada como a *doação liberadora* (*Frei-gabe*)¹⁷.

Em *Sein und Zeit*, é justamente a projetiva pré-compreensão do ente intramundano em seu possível modo de ser que permite explicar a relação intencional determinada (o manejo de um martelo particular) – o que indica que o esforço investigativo se concentra na busca das condições de possibilidade da própria

intencionalidade¹⁸, ou, em outros termos, o problema fenomenológico da intencionalidade é abordado na medida em que “[...] se pergunta, justamente, pelo seu próprio estatuto ontológico, pelo enigmático caráter *a priori* da relação de um ente com sua configuração objetual” (BORGES-DUARTE, 2003, p. 96).

Mas, como temos visto, já a preliminar colocação do mundo como momento estrutural *co-originário* da transcendência do *Dasein* e sua abordagem a partir do paradigma intencional prático permite, como verdadeira porta de entrada para o novo *Fundierungszusammenhang* da analítica, que o *salto ontológico* se cumpra sem que seja necessário o recurso posterior a um modelo fundacionista de redução, isto é, sem que se apele para o “[...] resíduo fenomenológico duma consciência pura, cuja raiz última se encontra, afinal, num ‘sujeito’ vazio de determinações e constituinte de todos os seus atos” (BORGES-DUARTE, 2003, p. 96).

Nessa direção, entendemos que o modelo circular permite explicar a constituição como jogo entre recepção e doação, no qual *todas* as estruturas são abordadas como médias e parciais. Ora, devemos recordar que já no preliminar §7 (HEIDEGGER, 2006a, p. 28) o autor apontava para o aspecto *medial*¹⁹ do conceito de *φαίνεσθαι*, de modo que o fenômeno é literalmente exposto como *das Sich-an-ihm-selbst-zeigende: o si-mesmo-mostrante*. O que se mostra em si mesmo só o faz, por sua vez, enquanto se deixa mostrar para..., enquanto se deixa descobrir nos diversos modos de acesso (*Zugangsarten*). Logo, o ser do mundo é posto já de início e inexoravelmente como inevitável horizonte existencial. Sobre isso comenta Jean-Luc Marion:

O ente descobre-se somente no mundo, justamente porque só é enquanto intramundano e nunca sem um mundo já aberto. Dessa anterioridade transcendental do mundo face ao ente intramundano destaca-se claramente o fato de que o mundo não se expande devido ao número de entes intramundanos (MARION, 2009, p. 30).

Esse acontecimento inextrincável da correlação entre a liberação doador e o dar-se ao encontro do ente recebe, no §18, o peso verbal que o termo *es gibt* lhe confere. *Es gibt* possui, na língua alemã, o sentido geral de ‘haver’, mas significa literalmente ‘dá-se’. O verbo ‘dar’, em um tal uso impessoal e intransitivo, revela o sentido específico do ‘haver’ em alemão. O mundo, assim como descrito na aproximação heideggeriana, não existe como algo simplesmente dado, *res extensa* substancialmente outra, e nem ‘é’ num sentido apenas vacilante, mas seu ser recebe a determinação forte do ‘dar-se’ circular do *Dasein* em suas articulações horizontais²⁰: “mundo não é, ele mesmo, um ente intramundano e, de fato, ele determina esse ente de tal maneira que o ente descoberto que se dá ao encontro só pode mostrar-se em seu ser na medida em que ‘há’ [*es gibt*] mundo” (HEIDEGGER, 2006a, p. 72).

A investigação do ser-no-mundo converte-se explicitamente agora em investigação ontológica do acontecimento de mundo a partir do ente que é, ele próprio ser-no-mundo: o *Dasein*. O acesso compreensivo em sua correlação com o dar-se ao encontro é posto no circular *como* do jogo articulador. Descrever o ser-no-mundo significa, em suma, mostrar fenomenologicamente o *essenciar* do *Dasein* enquanto acontecimento de mútua doação. Fenomenologia e ontologia comprovam aqui seu lastro comum. Dito isso, pode-se levantar agora uma última questão: como se articula propriamente essa remissão última do fenômeno ao *Dasein*, ou seja, o ‘haver’ correlacional e total do mundo?

Devemos novamente levantar o problema da ôntico-intencional da referencialidade do instrumento para esboçar o campo de resolução desta questão. A estrutura da referencialidade do instrumento não é simples, articulando-se, como mostra o autor, em diversos nexos de remissão e direcionamento (HEIDEGGER, 2006a, p. 84). O para quê (*Wozu*) remete à pergunta pela serventia do instrumento, que, no caso do

martelo, pode ser a construção de uma casa; o de que modo (*Wofür*) circunscreve o âmbito das possibilidades de emprego (*Verwendbarkeit*) do martelo; o com o qual (*Womit*) significa o próprio martelo, que é ligado ao instrumento junto ao qual (*Wobei*) o martelar será compreendido, isto é, junto ao prego, sobre a tábua.

Essas e outras conexões compõem a dinâmica da referencialidade, que Heidegger passa a designar mais amplamente por *Bewandtnis*: a *conjuntura* ou *conformidade* dos instrumentos entre si, o feixe estrutural que articula as possíveis direções e movimentos referenciais do manual. A referencialidade carrega consigo, portanto, uma mobilidade que se conforma a cada vez em “[...] uma série de operações e de empregos em cadeia, de fins previamente delineados” (NUNES, 1992, p. 94). A *Bewandtnis*, sentido ontológico generalizante da referencialidade, cumpre, de certa forma, a função de formalização categorial da instrumentalidade.

No exemplo acima, o martelo *com o qual* se martela adquire seu respectivo e fático sentido instrumental, a cada vez, numa conjuntura ou conformidade com o prego, *junto ao qual* se martela e *para* a construção do telhado. Nessa mobilidade articuladora e referencial, o martelo é o instrumento que, numa conjuntura, pressupõe a totalidade conjuntural (*Bewandtnisganzheit*). A totalidade da conjuntura ou conformidade é o correlato horizontal *a priori* da respectiva abertura de acesso do *Dasein*, que, por sua vez, deixa e permite que os instrumentos se conformem (*Bewendenlassen*) ou apareçam nesta ou naquela conjuntura possível. Se, portanto, a *Bewandtnis* deixa transparecer o manual em seu típico horizonte manifestativo-referencial, o *Bewendenlassen*²¹ traduz o aspecto ontológico-existencial mais amplo da *Besorgen* (VON HERRMANN, 2005, p. 170). Em suma: a preocupação imersa e familiarizada junto ao mundo significa sobretudo tal deixar e permitir que os instrumentos se conformem entre si. A esse respeito Heidegger diz:

Em um nível ôntico, deixar e permitir conformar significa: no interior de uma preocupação fática, deixar um manual *ser* [*sein lassen*] de tal ou tal modo, como ele é agora e de modo que ele seja de tal modo. Esse sentido ôntico do ‘deixar ser’ nós tomamos fundamentalmente de forma ontológica. Dessa maneira interpretamos o sentido da prévia doação liberadora [*Freigabe*] do manual intramundano imediato (HEIDEGGER, 2006a, p. 84-5).

Com essa informação conquistamos o sentido ontológico-circular profundo da preocupação, enquanto lida imersa no interior de um mundo circundante. A intencionalidade da manifestação instrumental particular só é possível porque existencialmente a preocupação se funda no deixar e permitir que os instrumentos se conformem entre si; essa postura significando, no fundo, o *deixar-ser* da doação liberadora e projetiva da compreensão de ser que caracteriza o *Dasein* (HEIDEGGER, 2006a, p. 12-14).

Nessa evidente circularidade argumentativa da apresentação da *práxis*, que traduz a circularidade hermenêutica do existir prático em um mundo, repousa, a nosso ver, o *novum* da imbricação heideggeriana entre ontologia e fenomenologia. O ente para o qual, enquanto ser-no-mundo, importa seu ser mesmo - constante *Seinsverhältnis* -, possui uma *estrutura ontológica circular* (HEIDEGGER, 2006a, p. 153). A compreensão projetiva de ser, momento determinante da existência enquanto essência do *Dasein*, conduz *desde o início* a abordagem analítica da mundanidade.

Ora, com isso fica pressuposta a necessidade de remissão do instrumento ao *Dasein*, que é o ente que deixa que o instrumento seja isso que é (e que pode acessá-lo também na *possibilidade* outra da mera objetividade). Se, enfim, a conjuntura instrumental aponta, em última instância, ao *ái* do *Dasein* como o *espaço* desse acontecimento ontológico, então também a dinâmica dos direcionamentos intencionais deve conduzir a esse ente. Esta mobilidade ôntica das referencialidades era descrita

como o *para quê* (*Wozu*) da serventia, o *com o qual* (*Womit*) da escolha do instrumento particular, que remete, por sua vez, a um *junto ao qual* (*Wobei*) esse instrumento será utilizado, em um modo de *emprego* (*Wofür*) determinado. Tal formalização categorial dos direcionamentos remissivos aponta, porém, para um *para quê* (*Wozu*) primário, que unifica e organiza todos os movimentos e usos. Este *para quê* amplo é a razão parcial da mobilização, a finalidade imediata de cada uso instrumental: o *em razão de quê* (*Worum-willen*) todo aparato instrumental é ‘posto em operação’.

Se, dessa forma, o martelar, como o emprego mais adequado do martelo junto ao prego, serve para a construção de um telhado para proteção contra as intempéries, isso só se dá, contudo, “[...] em razão [*um-willen*] do abrigo do *Dasein*, isto é, em razão de uma possibilidade de seu ser” (HEIDEGGER, 2006a, p. 84). O *Dasein*, na *liberdade existencial de suas possibilidades*, é o espaço próprio do acontecimento do jogo articulador da mostração mundana.

O mundo circundante é agora formalizado como *aquilo-no-qual* (*Worin*) o *Dasein* - que sempre *já* (*schon*) se projetou em suas possibilidades fáticas e contextuais (HEIDEGGER, 2006a, §31) - a cada vez se encontra, o âmbito horizontal originário de sua projeção, sempre na *perspectiva do qual* (*Woraufhin*) os entes vêm ao encontro. Nesse sentido, como vimos, o *Dasein* conduz-se, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, na relação de preocupação de familiaridade prática com o mundo (*Weltvertrautheit*).

Chegar à exposição de um tal conceito de familiaridade significa possivelmente o maior exemplo da substituição do paradigma tradicional, segundo o qual a teoria é o modo primário de acesso ao mundo, em benefício de uma aproximação ontológica prático-existencial, calcada particularmente na *insistência de permanência* da fenomenologia nas estruturas cinéticas da vida mesma. Radicalizado o sentido do homem, como *Dasein*, na apresentação ontológica preliminar da existência como *projeção fática em possibilidades* (HEIDEGGER, 2006a, §4), também o mundo não pode mais ser simplesmente identificado, em seu ser, ao contra-posto.

Tendo em vista a tarefa fenomenológica proposta nas *Ideen I* de Husserl, Mario Ruggenini comenta que ali “[...] o mundo, essencialmente, não é nada além da tese de mundo [*Weltthese*] da subjetividade transcendental” (RUGGENINI, 2009, p.161). Contra essa posição ontológica fundamentalmente programática, a seguinte citação de Heidegger, além de resumir nossas aquisições argumentativas, surge quase como resposta velada à tarefa fenomenológica que ganhou corpo nas *Ideen*:

Mundo é o todo da constituição ontológica. Ele não é apenas o todo da natureza, da convivência histórica, do próprio ser-si-mesmo e das coisas de uso. Ao contrário, é a totalidade específica da multiplicidade ontológica que é compreendida de maneira una no ser-com os outros, no ser junto a e no ser-si mesmo (HEIDEGGER, 2009, p. 328).

Existindo, o *Dasein* se projeta na facticidade das relações abertas em uma conjuntura mundana, *dando*, a cada vez, *sentido* a si mesmo e ao ente que vem ao seu encontro. Essa ampla doação de sentido, que pressupõe, porém, a preocupação familiar e fática junto à rede de sentidos *previamente recebidos*; esse jogo *a priori* entre a projeção existencial no *possível* mundano, criativa de significados, e a recepção de significados já previamente possibilitados num contexto mundano, Heidegger denomina *Bedeutsamkeit* (HEIDEGGER, 2006a, p. 87).

A *Bedeutsamkeit*, traduzida por significatividade, surge como a concreção totalizante do ato particular de significação: *be-deuten*. Na ação verbal incluída no *bedeuten* encerra-se o viés existencial da circular doação-recepção compreensiva de um sinal. Isto é: cada *Dasein* somente é capaz de se lançar em seu mundo porque já este mundo é a totalidade existencial-horizontal de sinais e signos flutuantes, que são

sempre novamente reconfigurados. A significatividade nos traz para diante de um aspecto decisivo da analítica de *Sein und Zeit*, sendo um conceito que permanecerá, a partir do §18, permanentemente no escopo da ulterior Ontologia Fundamental. Ela é, enfim, um aspecto fundamental do ser-no-mundo:

O mundo da vida, ou a ideia de mundo onde a vida radica enquanto deste mundo emerge a significatividade ou significância; é, de certo modo, a condição de possibilidade de todas as significações, de todos os significados. É uma qualidade já deste mundo, é um modo de ser que se dá neste mundo, o fato de se poder entender, o fato de se poder fazer comunicar, fazer sinais, trabalhar com significações, de manejar significantes, de atribuir novos significados, de simbolizar (STEIN, 2004, p. 71).

VII. CONCLUSÃO

Acompanhando as camadas argumentativas envolvidas na exposição da mundanidade, julgamos que Heidegger consegue romper (ou preparar o rompimento), *pela primeira vez* em *Sein und Zeit* e justamente através da peculiar fenomenologia da *práxis*, 1) tanto com a ideia realista de mundo 2) quanto com a necessidade filosófica de estabelecimento de um *ego* teoricamente constituinte e de caráter fundacionista e axiomático.

De fato, com o preocupado ser-junto-a, que descobre circularmente o ente nas articulações remissivas da conjuntura significativa, o *Dasein* surge como um ponto terminal, na perspectiva do qual a vida cotidiana se cumpre. E, após esta apresentação, na qual nos limitamos conscientemente à exposição de certos ganhos metodológicos extraídos dos parágrafos referentes à mundanidade, surge, ampliada, a questão-guia da analítica: como se deixa explicar o homem enquanto *Dasein*? Como situar propriamente e de modo amplo sua alegada compreensão de ser como a característica que lhe confere, no espaço da pergunta ontológica pelo sentido de ser, a primazia do ente interrogado? Não se trata, naturalmente, de buscar uma definição simples que constitua, por si, a base segura para toda investigação futura: “o *Dasein* não é um conceito, mas uma ‘indicação formal’, um aceno” (SCHUBACK, 2006, p. 17).

A colocação da primazia não equivale em *Sein und Zeit* ao estabelecimento de um ponto fixo real, certo e indubitável, sobre o qual, então, um mundo poderá ser erigido. “Mais elevada que a realidade (*Wirklichkeit*) é a possibilidade (*Möglichkeit*)” (HEIDEGGER, 2006a, p. 38), como Heidegger insiste em dizer, invertendo o sentido tipicamente metafísico da frase. E é exatamente ao insistir no caráter sempre *possível*, fático e contextual do *Dasein* que o filósofo pode desdobrar o problema da intencionalidade a partir do paradigma circular-hermenêutico da mobilidade remissiva preocupada, *enriquecendo os limites descritivos da fenomenologia*. Até que, em uma etapa avançada da investigação, para cujo conteúdo podemos apenas apontar, possa concluir exemplarmente a respeito do existir:

o *Dasein*, como essencialmente disposto, já sempre caiu em determinadas possibilidades; como poder-ser que ele é, já as deixou passar, entregando-se constantemente às possibilidades de seu ser; e passa ao largo de si na medida em que as apreende [*ergreift sie und vergreift sich*]. Mas isso significa: o *Dasein* é o ser-possível que está entregue à sua responsabilidade mesma; é, em sua plenitude, possibilidade lançada [*geworfene Möglichkeit*] (HEIDEGGER, 2006a, p. 144).

Por isso entendemos que o *Dasein* é um polo divergente: ao mesmo tempo em que é capaz de compreender a si mesmo, pode abrir e se relacionar com aquilo que ele mesmo não é, enquanto o horizonte excedente de sua mundanidade. *Pode*, inclusive,

tornar-se obscuro e distante de si mesmo na opacidade (*Undurchsichtigkeit*) existencial que se deixou dominar, no contra-reflexo (*Rückstrahlung*), pelo afluxo do ente.

Em conclusão, não se trata em *Sein und Zeit* de determinar fenomenologicamente o *quê* do ente, no sentido tradicional da busca por sua entidade real, mas de *penetrar* no círculo interpretativo dos possíveis modos do *como* do possível. Como conclusão à tarefa que aqui se propôs relembramos Friedrich-Wilhelm von Herrmann, que diz a esse respeito:

O mundo é um existencial somente na medida em que à sua abertura pertence essencialmente: ser aberto nos existenciais do ser-lançado [*Geworfenheit*] e do projeto [*Entwurf*]. A abertura da significatividade não é uma estrutura nem subjetiva, nem objetiva. A abertura de mundo, no interior da qual o *Dasein*, projetante-lançado, já abriu previa e conjuntamente o *Dasein* e o ente desprovido do caráter de *Dasein* [*nichtdaseinsmässige*], é a condição de possibilidade para que o *Dasein* possa ir na direção do ente desprovido do caráter de *Dasein* - mas ela é também a encoberta possibilitação ontológica da relação intencional do sujeito da consciência para com os objetos dados nas formas subjetivas de consciência (VON HERRMANN, 2004, p.61).

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES: *Física I-II*. Campinas: Editora Unicamp, 2009.
- BORGES-DUARTE, I.: *Husserl e a fenomenologia heideggeriana da fenomenologia in: Phainomenon*. Lisboa. v. 7. p. 88-103, 2003.
- DUDEN: Onlinewörterbuch: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Zeug>
- FIGAL, G.: *Phänomenologie und Ontologie in: FIGAL, G., GANDER, H.-H.: Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009.
- HALL, H.: *Intentionality and world in: GUIGNON, C. B.: The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press: Cambridge, 1993.
- HEIDEGGER, M.: *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: 2005a.
- HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005b.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 19ª edição. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006a.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 5ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2006b.
- HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010b.
- HUSSERL, E. *Der Encyclopaedia Britannica Artikel in: Phänomenologische Psychologie (HUSSERLIANA IX)*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.
- HUSSERL, E. *Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger*. Amsterdam: Springer Netherlands, 1997.
- MARION, J.-L.: *Die Wiederaufnahme der Gegebenheit durch Husserl und Heidegger in: FIGAL, G., GANDER, H.-H.: Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009.
- MINCA, B.: *Poiesis - Zu Martin Heideggers Interpretationen der aristotelischen Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

- NUNES, B.: *Passagem para o poético*. 2ª edição. São Paulo: Editora Ática, 1992.
- PEREIRA, I.: *Dicionário Grego-Português, Português-Grego de Isidro Pereira*. Braga: Livraria A. I., 1998.
- RUGGENINI, M.: *Die Zukunft der Phänomenologie – Zwischen der Sinngebung der Subjektivität und dem Fragen nach der Wahrheit in: FIGAL, G., GANDER, H.-H.: Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009.
- SCHUBACK, M. S. C.: *A perplexidade da presença in: HEIDEGGER, M.: Ser e Tempo*. 5ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.
- SPROVIERO, M. B.: *Linguagem e consciência - a voz média in: <http://www.hottopos.com/mirand3/language.htm>*, 1997.
- STEIN, E.: *Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- VOLPI, F.: *“Das ist das Gewissen!” Heidegger interpretiert die Phronesis. in: STEINMANN, M. (Org.): Heidegger und die Griechen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.
- STEINMANN, M.: *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- VON HERRMANN, F.-W.: *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von “Sein und Zeit”*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- VON HERRMANN, F.-W.: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Band II*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005.
- ZUBEN, N. A. V.: *A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger in: Trans/Form/Ação (UNESP)*. Marília. v. 34. p. 85-101, 2011.

NOTAS

- 1 “We are in agreement on the fact that entities in the sense of what you [Husserl] call „world“ cannot be explained in their transcendental constitution by returning to an entity of the same mode of being. But that does not mean that what makes up the place of the transcendental is not an entity at all; rather, precisely at this juncture there arises the problem: What is the mode of being of the entity in which „world“ is constituted? That is Being and Time’s central problem – namely, a fundamental ontology of Dasein (HUSSERL, 1997, p. 138)
- 2 Enquanto abertura projetiva que se detém nas relações compreensivas com *seu* ser mesmo.
- 3 Restringimo-nos especialmente às análises dos §§14-18 do terceiro capítulo (*Die Weltlichkeit der Welt*) da obra de 1927, nos quais, pelo que entendemos, o paradigma teórico-fundacionista é explicitamente substituído pelo modelo prático-circular da consumação móvel do existir.
- 4 O termo alemão para essência é *Wesen*. Não por acaso, Heidegger tenderá em seus textos a realçar o aspecto verbal do *wesen* como um acontecimento. O ‘*es gibt sein*’ atuará, em *Sein und Zeit*, como momento marcante desse acontecimento, como veremos adiante.
- 5 Embora nele seja constatada um certo tipo de totalidade de articulação, como veremos.
- 6 Por exemplo: “produzir algo, perguntar por algo, contemplar algo, determinar, falar de, lidar com, usar, empreender, levar algo a cabo, explorar, esquecer de fazer algo, abandonar” (HEIDEGGER, 2006a, p. 56-7).
- 7 M. Schuback, em sua tradução de *Ser e Tempo*, utiliza o termo ‘ocupação’ para *Besorgen*. De fato, a *Besorgen* é uma ocupação constante e imersiva junto ao ente mundano e sua tradução tem o mérito de afastar qualquer concepção psicológica que o termo ‘preocupação’ carrega consigo, no sentido de uma ‘perda de tranquilidade da alma’, uma ‘aflição do espírito’. Tendo feito essa indicação para que se evitem as interpretações psicológicas corriqueiras da palavra, optamos ainda assim pela tradução de *Besorgen* por ‘preocupação’ em razão da preposição ‘pre-’, que, a nosso ver, realça o caráter apriorístico e constante da ocupação. Antes, portanto, de qualquer ‘ocupação’ particular com esse ou aquele ente, o *Dasein* é pre-ocupado, num sentido amplo e essencial. Sobre ocupação, Schuback acrescenta o seguinte ponto, que consideramos interessante para a

compreensão geral do termo: “O termo latino *occupare* dá a ideia de tomar, pegar e prender. A preposição *ob* acrescenta a determinação de que se trata de um tomar e prender que preenche toda a envergadura das realizações do que se toma: ocupar” (HEIDEGGER, 2006b, p. 656).

- 8 Como nota F. Volpi, a leitura de Aristóteles permitiu que o filósofo alemão entendesse que “[...] a teoria é apenas uma das muitas maneiras de comportamento descobridor, através do qual o *Dasein* obtém acesso ao mundo e o apreende. Ao lado da teoria e mesmo antes dela encontram-se a *Praxis* e a *Poiesis*, que de igual maneira constituem modos do comportar-se descobridor do homem para com o ente” (VOLPI, 2007, p. 169).
- 9 Com o que notamos o esforço do autor na elaboração de um campo conceitual adequado à fenomenalidade desse espaço prévio. A palavra *Zeug* pode designar no alemão corrente o mesmo que ‘coisa’, mas é comumente utilizada na conotação mais informal de algo sem valor, de uma coisa qualquer que passa despercebida, no sentido mesmo de ‘treco’. Segundo o *Duden online*, porém, verifica-se uma conotação possível segundo a qual *Zeug* designa apetrecho de trabalho, instrumento.
- 10 Essa ambivalência do termo pode ser encontrada, por exemplo, no verbete do *Dicionário Grego-Português* de Isidro Pereira: *ὄβια: 1. Essência, substância, ser||fortuna, riquezas, bens*.
- 11 Como fica particularmente claro nos repetidos estudos heideggerianos sobre o livro VI da *Ética a Nicômaco* e do livro I da *Metafísica*. A esse respeito, consultar sobretudo o capítulo três (p. 132-188) de *Platon: Sophistes*.
- 12 Tema dos §§32-34 e §44 de *Sein und Zeit* e de diversos seminários e publicações do autor, que não poderíamos abordar diretamente, mas que se relaciona fundamentalmente com a problemática estudada aqui.
- 13 Hall é particularmente ilustrativo aqui: “*When we use the doorknob to open the door and get into the next office, we do not attend to its perceptual characteristics. Our attention instead is directed toward where we are going and what we are doing, and the doorknob is used so automatically in familiar surroundings like these that it withdraws from view and serves its instrumental function invisibly. [...] It is this invisible functioning of equipmental things that is definitive of their being in the world of practical activity according to Heidegger*” (HALL, 1993, p. 126).
- 14 *Sein und Zeit* apenas cumpre, diga-se de passagem, o programa investigativo já elaborado pelo jovem Heidegger, que em 1922 escrevia no *Natorp-Bericht*: “a hermenêutica é fenomenológica; isso significa: seu campo objetivo, a vida fática na perspectiva do como de seu ser e falar, é contemplada tematicamente, e de acordo com o método investigativo, como fenômeno (HEIDEGGER, 2005b, p. 364), com o que amplia uma ideia filosófica fundamental e absolutamente rica de consequências apresentada nas páginas anteriores, e que já traduz, como notamos, um resolutivo e precoce distanciamento em relação à colocação husserliana do problema: “não se pode, em absoluto, perguntar direta e geralmente por aquilo (*was*) que a existência é. Ela só se torna intuível [*einsichtig*] em si própria na consumação [*Vollzug*] do tornar-questionável da facticidade, na respectiva [*jeweiligen*] e concreta destruição da facticidade em seus motivos de mobilidade [*Bewegheitsmotive*], direcionamentos e disponibilidades deliberadas [*willentlichen Verfügbarkeiten*]” (HEIDEGGER, 2005b, p. 361).
- 15 Com o que notamos a influência husserliana nas etapas fenomenológicas, mas também uma mudança fundamental de perspectiva, como indica a seguinte passagem do seminário de verão de 1927: “para Husserl, a redução fenomenológica, que ele elaborou expressamente pela primeira vez nas *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), é o método de recondução [*Rückführung*] do olhar fenomenológico, que parte da postura natural dos homens que vivem no interior do mundo das coisas e das pessoas, e que se encaminha para a vida transcendental da consciência e de suas vivências noéticas-noemáticas, nas quais os objetos constituem-se como correlatos da consciência. Para nós, a redução é a recondução do olhar fenomenológico, que parte da apreensão dos entes, assim como determinados comumente, e que se encaminha na direção do compreender do ser [...] desses entes” (HEIDEGGER, 2005a, p. 29).

- 16 Não desejamos aprofundar o estudo do acesso fenomenológico primário ao Outro (*Andere*) e ao mesmo (*Selbst*) na analítica do *Dasein*, mas é importante ter em vista que as famosas descrições a esse respeito (no quarto capítulo da primeira parte de *Sein und Zeit*) vinculam-se claramente às intuições aqui alcançadas.
- 17 Ou ainda: a liberação ontológica do dom.
- 18 “A intencionalidade pressupõe a transcendência específica do *Dasein*, de modo que, inversamente, não é possível que a transcendência seja explicada a partir do conceito comumente tomado até hoje de intencionalidade” e “à intencionalidade como comportamento para o ente pertence sempre uma compreensão ontológica do ente para o qual a *intentio* se dirige” (HEIDEGGER, 2005a, p. 249).
- 19 É interessante a explicação de M. Sproviero a respeito das relações entre linguagem e pensamento a partir da perspectiva da voz média: “o médio indicaria, portanto, a fase da *consciência não destacada do mundo*, isto é, o homem e o mundo não se separavam, integravam o mesmo todo e a linguagem exprimia essa relação integral. Nesse sentido, é muito ilustrativa a comparação com a Psicologia Evolutiva: a criança tem uma linguagem média, ela não diz "eu", ela não se destaca do mundo... Quando surge a consciência de si, começa a destacar-se um médio-ativo, um eu-e-o-mundo numa relação ainda não partida e o eu sozinho. Numa outra fase, eu já me distingo totalmente do mundo e vejo o mundo como "outro" e eu agindo sobre o mundo e o mundo agindo sobre mim, o médio se torna supérfluo e, vindo a análise, já não se consegue mais a integração eu-mundo, própria do médio. Então, estabelecendo um paralelo entre consciência e linguagem: a não-distinção entre sujeito e mundo é expressa pela voz média; na consciência ativa, eu apareço como distinto do mundo e, na consciência passiva, o mundo distinto e agindo sobre mim: a consciência sentindo o mundo mágico” (SPROVIERO, 1997).
- 20 O ‘dar-se’ como aspecto ontológico do mundo significa, portanto, o acontecimento da liberdade relacional que corresponde ao *Dasein*, uma vez que ali o *Dasein* é estabelecido como um espaço de abertura compreensiva no qual algo como o mundo pode ser compreendido. A descrição da liberdade como fundamento do mundo acentua-se, contudo, nos escritos imediatamente posteriores a *Sein und Zeit*. Já no texto *Vom Wesen des Grundes* de 1929 o autor dirá, numa linguagem que se tornará marcante: “a transcendência para o mundo é a liberdade mesma [...] Somente a liberdade pode deixar que um mundo vigore e mundifique [*walten und welten lassen*] para o *Dasein*. O mundo jamais é, mas *mundifica*” (HEIDEGGER, 2004, p. 163-4).
- 21 Não nos restringiremos a uma única opção de tradução desses termos para o português. *Bewandtnis* será traduzido tanto por *conjuntura* como por *conformidade*. Se, talvez, *conjuntura* realce o aspecto de mútua junção dos instrumentos entre si da *Bewandtnis* a partir de sua referencialidade, o termo *conformidade* permite uma maior flexibilidade de tradução da forma verbal da *Bewandtnis*, que é *Bewendenlassen*. *Bewendenlassen* será traduzido preferencialmente, portanto, como *deixar e permitir conformar*.