



O sentido do ser e o ser-no-mundo: Heidegger, a relação inerente entre mundo e sentido em *Ser e tempo*

The Meaning of Being and Being-in-the-World: Heidegger, the Inherent Relationship Between World and Meaning in *Being and Time*

 Gabriel Gurae Guedes Paes

Resumo: Na leitura do §32 de *Ser e tempo*, compreendemos que o sentido não é uma propriedade que pode ser atribuída ao *Dasein*, mas constitui seu modo de ser. O sentido não é uma coisa articulada “dentro-do-mundo” ou algo restrito ao juízo. O sentido, compreendido de modo *propriamente* ontológico, não é o sentido ôntico disso ou daquilo ou o sentido de um juízo, mas o articular-se ontológico do ser que nós mesmos somos como ser-no-mundo. A estratégia para exibir a profundidade com que Heidegger apresenta o sentido em *Ser e tempo* será feita com base na distinção entre o sentido categorial e o sentido existencial que, muito mais amplo que o resultado de um ato judicativo, se articula na abertura de possibilidades do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Deste modo, evidenciamos a inseparabilidade entre as noções de sentido e mundo em *Ser e tempo*.

Palavras-chave: Heidegger; sentido; ser-no-mundo; existencial; categorial.

Abstract

When reading §32 of *Being and Time*, we understand that meaning is not a property that can be attributed to *Dasein*, but constitutes its way of being. Meaning is not an articulated “in-the-world” thing that would come from outside the very being of *Dasein*, which would make us fall into an improper understanding of meaning. Meaning, understood in a properly ontological way, is not the ontic meaning of this or that, but the ontological articulation of the being that we ourselves are as being-in-the-world. The strategy to display the depth with which Heidegger presents meaning in *Being and Time* will be based on the distinction between the categorial meaning and the existential meaning which, much broader than the result of a judgmental act, is articulated in the opening of possibilities of the *Dasein* as being-in-the-world. In this way, we highlight the inseparability between the notions of meaning and world in *Being and Time*.

Keywords: Heidegger; meaning; being-in-the-world; existential; categorial.

1. Introdução

Quando Heidegger pergunta pelo sentido do ser, logo no início de *Ser e tempo*, podemos ter a impressão de que estamos tratando de algo que pode ou não receber um sentido. Procuraríamos, nesta leitura ingênua, encontrar um sentido para o ser como procuramos o sentido de uma frase ambígua, de um fenômeno natural que não sabemos a causa ou de uma ação que não compreendemos o propósito. Neste artigo, mostraremos que o problema do sentido do ser é muito mais profundo. E para salientar a amplitude em que o sentido se apresenta em *Ser e tempo*, faremos uma distinção entre o sentido categorial judicativo e o sentido existencial que se articula como ser-no-mundo. Com esta estratégia, pretendemos evidenciar que o sentido não é uma propriedade que pode ou não ser acrescentada ao *Dasein* como se este fosse uma substância, mas constitui seu próprio modo de ser enquanto ser-no-mundo. Se não temos em conta que o sentido é modo de ser do *Dasein* como ser-no-mundo, e não algo que se acrescenta ao *Dasein*, não é possível compreender a questão do sentido do ser.

Faremos esta conexão entre sentido existencial e ser-no-mundo por meio de quatro movimentos. Primeiramente, exibindo o método de *Ser e tempo* enquanto fenomenologia ontológica, chegaremos à compreensão do sentido no âmbito existencial – distinto do judicativo e categorial – pela investigação do ente que deve ser primeiramente interrogado para trazer à luz a compreensão do ser, o *Dasein*. Chegaremos, neste primeiro momento, ao conceito de existência e vamos contrapor o existencial ao categorial para esclarecer o que compreendemos por “sentido existencial”.

Em um segundo momento, analisaremos o ser-no-mundo na espacialidade de suas ocupações práticas para abordar a relação inerente entre mundo e sentido, o que nos permitirá mostrar concretamente que o sentido do ser é muito mais amplo e profundo que o sentido judicativo. Neste itinerário, o conceito de “compreensão [*Verständnis*]” será central, pois “chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão” (Heidegger, 2005a, p. 208). A compreensão – que não pode ser reduzida ao conhecimento derivado de um ato judicativo – será uma ponte para estabelecer a inseparabilidade entre sentido e mundo. Essa ponte se estabelece porque a compreensão, que é compreensão de si como projeção de possibilidades, se faz como *articulação de sentido no mundo*, nas remissões práticas que constituem uma conjuntura [*Bewandtnis*].

Na terceira parte, estabelecido esse vínculo existencial (e não categorial) entre sentido e mundo, veremos que o sentido é fundamentalmente temporal, pois a *projeção de possibilidades* na qual ele se articula se dá como *porvir* [*Zukunft*]. Veremos, ao discorrer sobre o cuidado, que o porvir não pode ser compreendido isoladamente, mas se estrutura em uma totalidade com a *atualidade*

[*Gegenwart*] e o *passado* [*Gewesenheit*]. O cuidado nos permite mostra a relação inerente entre a espacialidade e temporalidade, evidenciando a profundidade em que o sentido se articula na ocupação com o mundo em suas três *ekstases* temporais.

No entanto, em um último e quarto movimento, mostramos que o *Dasein*, realizando o que tem sido feito de modo impessoal, age imprópriamente como se fosse um ente subsistente já dado e passível de definição, ocultando a profundidade da abertura espacial e temporal do sentido no mundo. Porém, esta impropriedade prática que constitui a *decadência* não impede a compreensão do ser do *Dasein*, pois ela implica uma compreensão pré-ontológica do ser próprio que tenta ocultar. A decadência busca ocultar uma disposição [*befindlichkeit*] em que o *Dasein* desvela seu modo de ser mais próprio, isto é, a *angústia*.

Ao mostrar o nivelamento e desvelamento do sentido na decadência e na angústia, não podemos perder de vista que o que está em jogo é o *sentido* existencial do *Dasein* enquanto se mostra (e se oculta) na compreensão de seu próprio ser que se articula como *ser-no-mundo*. O que está em jogo na ocultação do sentido não é que o *Dasein* reproduz comportamentos comuns, o que nos faria cair em opiniões ônticas e moralizante sobre “autenticidade”, mas a confusão prática entre o ôntico e o ontológico. Ao agir como ente articulado em um sentido prévio categorial, perdemos de vista o próprio articular existencial de sentido no mundo que nós mesmo somos.

2. Da pergunta pelo sentido do ser ao sentido existencial

No §1 de *Ser e tempo*, “Necessidade de uma repetição explícita da questão do ser”, somos apresentados à questão do ser. E não é uma questão qualquer, mas a *questão* central que está na origem da filosofia e que “deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois emudecer como questão temática de uma investigação” (Heidegger, 2005a, p. 27). No entanto, a questão primordial da filosofia foi esquecida por conta de três prejuízos que afirmam o seguinte:

- 1- O ser é o conceito mais universal
- 2- O conceito de ser é indefinível
- 3- O ser é o conceito evidente por si mesmo

Esses três prejuízos estão intimamente relacionados, o que fica patente na seguinte passagem de *Ser e tempo*:

[...] “ser” é o conceito mais universal e o mais vazio [1º prejuízo]. Como tal, resiste a toda tentativa de definição [2º prejuízo]. Todo mundo o emprega constantemente e também *compreende* o que ele, cada vez, pretende designar [3º prejuízo]. Assim, o que, encoberto,

inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência [...], a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico. (Heidegger, 2005a, pp. 27-28)

Ocorre que todos esses prejuízos, que são assumidos como se fossem evidências inquestionáveis, contém neles mesmos a necessidade de se colocar a questão do ser. Assim, o primeiro prejuízo, ao partir da constatação de que o ser é o conceito mais universal, ou seja, de que “uma compreensão do ser já está em tudo o que se aprende do ente” (Heidegger, 2005a, p. 28), nos leva a indagações como: que universalidade é essa? É a universalidade do gênero? E se já temos uma *compreensão* de ser que vale para todo ente, devemos indagar não só sobre essa universalidade, mas também sobre a própria *compreensão* que se supõe prévia em tudo o que se aprende do ente. E se o ser é indefinível, o que é essa indefinição e como podemos já compreender o que é indefinível? Que tipo de compreensão do indefinível é essa? Vemos que os três prejuízos que nos fazem emudecer sobre o ser nos levam justamente a falar sobre o ser. Podemos resumir em uma só questão os problemas em que os três prejuízos elencados por Heidegger nos levam: o que é essa compreensão do ser que já possuímos em tudo o que apreendemos do ente e que não pode ser expressa no domínio de uma definição?

Heidegger, atacando concomitantemente os três prejuízos, mostrará que a universalidade da compreensão de ser não é a universalidade do gênero, portanto, não podemos definir o ser. Podemos, para criar nosso próprio exemplo, definir o lápis como ente que pertence ao gênero dos objetos que servem para escrever e, assim, elaborara um conceito *universal* de “objetos que servem para escrever” em que está contido todo e qualquer lápis *particular*. Mas a universalidade do ser nada tem a ver com o gênero. O ser não é uma generalização, não é um gênero que podemos aplicar a um ente. A impossibilidade de definir o ser não ocorre porque não há um conceito mais geral que o ser, pois pensar deste modo é ainda fazer do ser um gênero. Nesta perspectiva equivocada, o mais geral de todos os gêneros, mesmo não podendo ser definido, é o gênero no qual caem todos os entes, ou seja, estamos ainda pensando em termos de definição de um ente¹. O ser não é a generalização máxima dos entes e tampouco um ente que pode ser definido segundo um gênero, “Não se pode derivar o ser no sentido de uma definição a partir de conceitos superiores nem explicá-lo através de conceitos inferiores” (Heidegger, 2005a, p. 29). Falar de um gênero ou de uma espécie que cai em um gênero

¹ E aqui é preciso abrir um parêntese para dizer que o conceito de ente é mais amplo que o de objeto. Em um primeiro momento, parece que Heidegger discorre sobre o ser de uma coisa ou de um objeto, mas veremos que um ente como o martelo não é objeto na ação de martelar. E até “nós mesmos” somos um ente cujo modo de ser é distinto do modo de ser de um martelo.

– ou seja, nos termos de uma definição – é falar do ente, não do ser. Justamente porque o ser não pode ser definido, cabe então o problema de como explicitar a *compreensão do ser* recorrendo a um método apropriado que não é o da generalização ou o da definição: “Enquanto questionado, o ser exige, portanto, um modo de mostrar [*aufzeigung*]² que se distingue essencialmente da descoberta de um ente” (Heidegger, 2005a, p. 32). A *compreensão* do questionado da questão que deve ser explicitado, o ser, seria de partida distorcida se nos perguntássemos sobre sua possível definição como ente que cai em um conceito. O mesmo ocorreria se, inversamente, tentássemos pensá-lo como generalização em que cai todo e qualquer ente. A pergunta que dirigimos ao *ser* questionado não é sobre a definição, mas sobre o *sentido*, sentido este que requer uma conceituação própria “que se diferencia dos conceitos em que o *ente* alcança a determinação de seu significado” (Heidegger, 2005a, p. 32). Vemos, portanto, que a impossibilidade de definir o ser não pode nos levar ao silêncio sobre o sentido do ser, muito pelo contrário: “A impossibilidade de se definir o ser não dispensa a questão do seu sentido, ao contrário, justamente por isso a exige” (Heidegger, 2005a, p. 29).

Mas o fato de a questão se dirigir ao ser não significa que podemos dispensar o ente na investigação do ser. Não podemos responder à pergunta pelo sentido do ser com uma *concepção prévia* de ser que viria antes de se investigar o ente. Vimos que tudo o que se aprende do ente pressupõe uma compreensão do ser. Podemos inverter esta frase e dizer que toda compreensão do ser pressupõe uma apreensão do ente. Precisamos então nos dirigir ao próprio ente para explicitar essa compreensão do ser que a apreensão do ente desde sempre pressupõe. Assim, se por um lado a *pergunta* pelo sentido do ser tem como *questionado* o ser, temos também um *interrogado* que é o ente: “Na medida em que o ser constitui o questionado e ser sempre diz ser de um ente, o que resulta como *interrogado* na questão do ser é o próprio ente. Este é como que interrogado em seu ser” (Heidegger, 2005a, p. 32).

O *sentido* não se restringe ao âmbito judicativo da linguagem, ou seja, do juízo que pode ser verdadeiro ou falso. Heidegger, de modo mais abrangente, pergunta pelo sentido para além da proposição, em todo e qualquer domínio do ser. O ser também não diz respeito a um objeto nomeado em um juízo, fazer isso é confundir os domínios do ser e do ente cometendo uma *impropriedade*

² Adotamos o termo “mostrar” ao invés de “de-monstrar”, utilizado por Márcia Schuback, para traduzir “*aufzeigung*”. Demonstrar traz em português o sentido de derivar uma conclusão a partir de premissas prévias, conclusão externa às premissas, justamente o que Heidegger quer evitar com o método fenomenológico. Não se trata de derivar algo de premissas ou deduzir o desconhecido a partir do conhecido, mas de mostrar conceitualmente o que é já conhecido de modo pré-temático. Em outras palavras, já temos uma “compreensão” do ser que não é um ponto de partida para atingir algo externo à essa compreensão, mas sim uma “compreensão” que precisa ser ela mesma explicitada conceitualmente.

[*Uneigentlichkeit*]³. O que pode ser nomeado em um juízo é um ente, não o ser. É o que ocorre em juízos como “o céu é azul” e “eu sou feliz”, para citar exemplos dados por Heidegger. Para além da linguagem judicativa sobre o modo como entes estão relacionados se esconde um enigma sobre o ser que precisamos explicitar em um modo de determinação que não aquele das coisas nomeadas em uma proposição. Essa explicitação – distinta da verdade como verificação, concordância ou adequação da realidade com o juízo – faz Heidegger, no § 7, relacionar o fenômeno de ser com outro conceito de verdade, o conceito de *ἀλήθεια* que remonta a origem da filosofia na Grécia Antiga.

No § 3 de *Ser e tempo*, Heidegger fala de regiões em que os entes podem ser distribuídos e nas quais também se dividem diferentes campos de investigação científica que se encontram em cada região. Cada uma dessas regiões circunscreve um setor de investigação, como a história, a natureza, o espaço, a vida, a antropologia ou a linguagem. Cada campo ôntico de investigação que trata de entes específicos corresponde a um domínio do ser. Do ponto de vista não de suas investigações ônticas, mas de expressão de um domínio no qual o *ser* emerge, estes campos podem ser denominados como “setores ontológicos” ou “regiões de ser”. As ciências circunscritas nessas regiões não tratam da própria região de ser em que estão inseridas, pois a função das ciências é pesquisar “os entes em suas entidades” (Heidegger, 2005a, p. 37), e não o ser. O encargo de investigar o ser dessas regiões – encargo que, segundo Heidegger, é “mais originário do que as pesquisas ônticas das ciências positivas” (Heidegger, 2005a, p. 37) – é da ontologia que se expressa nas diferentes ontologias regionais circunscritas a cada setor ontológico.

Na concepção heideggeriana de ontologia presente em *Ser e tempo*, investigar o sentido ligado à linguagem judicativa (ou somente à natureza, ou à história, ou à antropologia etc.) seria uma investigação insuficiente ou incompleta que deveria ser antecipada por uma ontologia fundamental *do ser* em geral. Assim, para Heidegger, o sentido se expressa em uma multiplicidade de domínios muito mais vasta que a linguagem judicativa. A investigação *do ser* deve antecipar a investigação específica de um campo contido nessa multiplicidade de modos de irrompimento do ser que constituem “ontologias regionais”. É por isso que o título do § 3 de *Ser e tempo* é denominado “O primado ontológico da questão do ser”, pois, na investigação do sentido do ser, a ontologia fundamental que trata da questão *do ser* em geral é primordial em relação às ontologias regionais que “mostrariam” o ser irrompendo no âmbito específico de seu sentido na linguagem, no espaço, na natureza, na história ou na antropologia. O questionamento ontológico específico de uma ontologia

³ Cf. *Ser e tempo*, § 9.

regional “permanecerá ingênuo e opaco se as suas investigações sobre o ser dos entes deixarem sem discussão o sentido do ser em geral” (Heidegger, 2005a, p. 37).

E se para responder à questão do ser devemos interrogar o ente, há um ente privilegiado, um ente que não apenas ocorre entre os outros entes, mas um ente que nós mesmos somos: “O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez meu” (Heidegger, 2005a, p. 77). E ser a cada vez nós mesmos é também *compreender* o ser que somos. Não somos como uma pedra ou uma tábua que não se compreendem em seu ser. Este ente que nós mesmos somos e que se distingue dos outros entes por se *compreender* em seu ser é o *Dasein*⁴: “O *Dasein* é um ente que, na compreensão de seu ser, com ele se relaciona e se comporta” (Heidegger, 2005a, p. 90). Esta compreensão não é uma qualidade que pode ou não ser acrescentada ao *Dasein*, mas expressa o próprio modo de ser deste ente: “A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser do *Dasein*” (Heidegger, 2005a, p. 38). E se o papel da ontologia é perguntar pelo sentido não de um domínio específico de entes (investigação ôntica), mas pelo sentido do próprio ser (investigação ontológica), então o *Dasein*, ente que estabelece uma relação com seu próprio ser e se compreende em seu ser, se distingue dos outros entes por ser ontológico: “O privilégio ôntico que distingue o *Dasein* está em ser ele ontológico” (Heidegger, 2005a, p. 38). Mas, logo após afirmar que o *Dasein* é ontológico, Heidegger acrescenta mais um critério na conceituação de ontologia que o faz dizer que o *Dasein* não é verdadeiramente ontológico, mas pré-ontológico: “Ser ontológico ainda não diz aqui elaborar uma ontologia. Por isso, se reservamos o termo ontologia para designar o questionamento teórico explícito do sentido do ser, então esse ser ontológico do *Dasein* deve significar pré-ontológico” (Heidegger, 2005a, p. 38).

Assim, se o § 3 de *Ser e tempo* trata do primado ontológico da questão do ser, ou seja, do primado de uma ontologia do *ser* em geral, que deve preceder as ontologias regionais, o § 4 trata do primado ôntico da questão do ser e identifica o *ente* que primeiro deve ser investigado na elaboração de uma ontologia do ser em geral, ou seja, o *Dasein*. Vemos que esses dois primados se relacionam de modo inseparável e que ambos dizem respeito ao *Dasein*. Heidegger faz uma espécie de jogo em que a distinção ôntica do *Dasein* é ontológica. A distinção ôntica do *Dasein* não é algo que diz respeito a esse “ente na sua entidade”, mas ao seu modo ser, ou seja, ao seu caráter ontológico e não ôntico. O *Dasein* se distingue dos outros entes por estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser e compreender o próprio ser nessa relação. A questão sobre o sentido do ser, tema que orienta a elaboração de uma ontologia do ser em geral, tem como origem a compreensão do próprio ser que

⁴ Utilizamos o termo *Dasein* em alemão no lugar do termo pre-sença da tradução de Marcia Cavalcante.

caracteriza o *Dasein* e o distingue dos outros entes: “A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria do *Dasein*, a saber, da compreensão pré-ontológica do ser” (Heidegger, 2005a, p. 41). Ou ainda: “Nós nos movemos sempre numa compreensão do ser. É dela que brota a questão explícita do sentido do ser” (Heidegger, 2005a, p. 31). Conforme o §7 de *Ser e tempo*, a filosofia é uma “fenomenologia ontológica” que deve explicitar o ser que já está pressuposto na compreensão pré-ontológica e que se vela quando nos dirigimos ao ente. Como vimos, esse desvelar do ser que se oculta quando nos dirigimos ao ente, distinto da verdade como adequação judicativa, faz Heidegger resgatar a verdade como *αλήθεια*⁵. A fenomenologia de *Ser e tempo* deve explicitar o sentido do ser nas estruturas ontológicas do *Dasein*.

Se a compreensão de ser, ao distinguir o *Dasein* dos outros entes, faz com que o *Dasein* seja o ente que primeiramente deve ser investigado para uma ontologia do ser em geral (condição ôntica) e se a ontologia do ser em geral deve preceder a elaboração das ontologias regionais circunscritas em cada “campo ôntico” (condição ontológica), então o *Dasein* é “a condição ôntico-ontológica de todas as ontologias” (Heidegger, 2005a, p. 40). E a investigação do ser, que parte do ente que é o *Dasein*, não diz respeito apenas ao ser deste ente, mas também a “uma compreensão do ser de todos os entes que não possuem o modo de ser do *Dasein*” (Heidegger, 2005a, p. 40).

Esse modo de ser que se compreende em seu ser e que distingue o *Dasein* dos outros entes é a *existência*: “Chamamos existência ao próprio ser com o qual o *Dasein* pode se comportar dessa ou daquela maneira e como qual ele sempre se comporta de algum modo” (Heidegger, 2005a, p. 39). Ao apresentar o conceito de existência no § 4 de *ser e tempo*, Heidegger também enfatiza que existir é *assumir* o próprio ser e responder por ele. O assumir-se a si mesmo em sua própria possibilidade, possibilidade que está implicada na compreensão, distingue o ser do *Dasein* do ser de uma pedra que não *responde* por seu próprio ser. E se esse modo de ser que distingue o *Dasein* é denominado existência, então a pedra, a tábua e a casa não existem. Heidegger reserva o termo existência [*Existenz*] para designar o *Dasein*. Os entes que não possuem o modo de ser do *Dasein* são designados pelo termo *Vorhandenheit* que é traduzido nas edições brasileiras como “simplesmente dado” por Márcia Schuback e como “subsistente” por Fausto Castilho. Os “entes simplesmente dados” *não*

⁵ A linguagem filosófica da fenomenologia ontológica em *Ser e tempo* é um *λόγος* que, conceitualmente, nos “faz ver (*αλήθεια*) aquilo sobre o que se discorre” (Heidegger, 2005a, 62). Esse “fazer ver”, como *αλήθεια*, “fenomenaliza” uma verdade distinta da concordância entre juízo e realidade: “A idéia de concordância não é, de forma alguma, a ideia primária no conceito de *αλήθεια*. O ‘ser verdadeiro’ do *λόγος*, enquanto *αλήθεια* diz: retirar de seu velamento o ente sobre que se discorre” (Heidegger, 2005a, p. 63). No caso de *Ser e tempo*, o que Heidegger busca desvelar, como *αλήθεια*, é o ser do ente que nós mesmos somos, ser do qual já temos uma compreensão prévia e que precisamos explicitar no *λόγος* conceitual.

existem não porque são “fruto da imaginação” ou por não possuírem realidade, mas porque não possuem relação de ser como seu próprio ser e não se compreendem em seu ser, “eles são de tal maneira que seu ser não lhes pode tornar nem indiferente nem não indiferente” (Heidegger, 2005a, p. 78).

Outra característica dos entes que são “simplesmente dados” ou “subsistentes” é que eles podem ser definidos como pertencentes a um gênero. Criando mais uma vez nosso próprio exemplo, a caneta, ente que possui o modo de ser simplesmente dado, pode ser colocada no gênero dos objetos que servem para escrever junto com o lápis e a lapiseira. Assim, escrever define a “essência” da caneta. Já o *Dasein*, diferente dos entes simplesmente dados, não pode ser classificado como coisa que possui uma essência: “As características que se podem extrair desse ente não são, portanto, ‘propriedades’ simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela ‘configuração’” (Heidegger, 2005a, pp. 77-78). Heidegger utiliza essência com aspas para dizer que “a ‘essência’ do *Dasein* está em sua existência” (Heidegger, 2005a, p. 77)⁶. Seguindo essa “lógica” do uso de essência com aspas, poderíamos também dizer que a “essência” do ente simplesmente dado é a de podermos lhe atribuir uma essência, sem aspas, enquanto atribuição de propriedades que o definem. A impossibilidade de atribuir uma essência que fecha o *Dasein* em uma definição prévia fica mais patente quando ressaltamos que o *Dasein* é sua própria *possibilidade*, possibilidade que não é uma propriedade que o *Dasein* poderia possuir enquanto ser simplesmente dado, mas possibilidade inscrita em seu próprio modo de ser enquanto abertura e escolha, ou seja, enquanto existência.

O possível, como *abertura* de possibilidades que não pode se encerrar em uma definição, mostra outra característica do *Dasein*, que é o *estar sempre em jogo*. Nesse estar em jogo abre-se a possibilidade de o *Dasein* assumir ou não o seu próprio ser, escolhendo ou recusando⁷. O *Dasein* não é como uma coisa simplesmente dada, mas está *em jogo*. Como comenta Franklin Leopoldo e Silva, justamente por se tratar de possibilidade e não algo já dado, o *Dasein* é tal que “no seu ser, o seu próprio ser está sempre em jogo [...]. Já que as possibilidades tecem o seu ser, ele está sempre dentro das possibilidades, no jogo, escolhendo ou recusando a partir de sua liberdade” (Silva, 2004, pp. 58-59). *Porque as possibilidades estão abertas e precisam ser escolhidas ou recusadas, o Dasein é*

⁶ Conferir o § 9, “O tema da analítica do *Dasein*”.

⁷ Veremos que essa recusa de assumir o próprio ser é desenvolvida no § 27 de *Ser e tempo*, quando Heidegger discorre sobre o “nivelamento das possibilidades” ao tematizar o conceito de impessoalidade. No *impessoal* o *Dasein*, “tutelado”, perde seu ser mais próprio enquanto ser que, no mundo, é sua própria possibilidade e comporta-se como um ser-dentro-do-mundo que é “como ser simplesmente dado” (Heidegger, 2005a, p. 183). Em oposição ao nivelamento do impessoal, na *angústia*, o nosso “próprio poder ser no mundo” (Heidegger, 2005a, p. 251) é revelado como o nosso ser mais *próprio*.

liberdade⁸. Heidegger diz que a “essência” com aspas do *Dasein* “está em ter de ser” (Heidegger, 2005a, p. 77). Esse ter-de-ser significa que o *Dasein* não é como um ente simplesmente dado que pode ser encerrado em uma essência sem aspas, mas *tem-de-ser* seu próprio que está sempre em aberto nas possibilidades.

Leopoldo e Silva, destacando a diferença entre *compreensão* e conhecimento judicativo, nos mostra que a abertura de possibilidades do *Dasein* é constitutiva da compreensão: “compreender não é, pois, conhecer isso ou aquilo; é ser de forma imanente às possibilidades de existir” (Silva, 2004, p. 58). Como *abertura* de possibilidades, e não *fechamento* em uma definição, a compreensão está em um plano anterior à atividade judicativa de adequação do conhecimento objetivo: “estando a compreensão num plano anterior, como mostra Heidegger, podemos pensá-la na ausência de qualquer juízo, isto é, anteriormente a qualquer objetificação judicativa” (Silva, 2004, p. 59).

Heidegger denomina com a expressão *existenciais* [*Existenzialien*] as características ontológicas do *Dasein*. As características ontológicas dos entes simplesmente dados são denominadas *categorias*:

Denominamos os caracteres ontológicos do *Dasein* de *existenciais* porque eles se determinam a partir da existencialidade [*Existenzialitat*]. Estes devem ser nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser do *Dasein*, os quais chamamos de *categorias*. (Heidegger, 2005a, p. 10)

A partir da leitura de Leopoldo e Silva, podemos dizer que há uma tendência em fazer da compreensão algo derivado da esfera categorial do entendimento que ocorreria após a adequação entre a realidade e o ato judicativo. Mas em Heidegger ocorre precisamente o contrário, é o conhecimento judicativo do campo categorial que é fundado no campo existencial [*Existenzial*]⁹ da compreensão.

Quando Heidegger enumera as estruturas existenciais fundamentais que constituem o ser do *Dasein*, menciona entre elas a compreensão [...]. Esse caráter fundamental e originário da

⁸ Leopoldo e Silva aproxima Sartre e Heidegger, destacando o caráter de suspensão e indefinição no “estar em jogo” que expressa a abertura de possibilidades no conceito sartreano de liberdade. Para contrastar a leitura da “liberdade” que é possível depreender de *Ser e tempo*, que é enfatizada por Sartre e retomada por Leopoldo e Silva, William McNeill nos mostra que Heidegger, posteriormente, colocará em questão sua abordagem existencial justamente neste ponto. Se, por um lado, a analítica do *Dasein* tem “a virtude de evitar a construção teórica do ser humano como consciência ou como ‘eu’ cartesiano ou transcendental e desvelar a temporalidade mais original do ser humano como prática”, por outro, “dava a impressão de que a existência estava excessivamente no controle de seu próprio ser” (McNeill, 2020, p. 92).

⁹ Para evitar confusões ocasionadas pelas traduções brasileiras, é prudente mencionar que adotamos a tradução de Márcia Schuback que, diferentemente de Fausto Castilho, traduz “*Existenzial*” por “existencial” e “*Existenziell*” por “existenciário”.

compreensão faz com que ela não possa ser tomada apenas na acepção das variadas formas pelas quais dominamos intelectualmente os aspectos da realidade, isto é, como uma espécie de objetivo final da atividade de conhecer. A prevalência do estatuto lógico nessa significação cognitiva da compreensão faz dela algo derivado, precisamente, de alguma estrutura que a possibilita. O que Heidegger quer acentuar é que os sentidos habituais de compreensão ligados à apreensão lógico-cognitiva é que são derivados de uma significação e de uma função fundamentais inscritas na compreensão. (Silva, 2004, p. 58)

Deste modo, seguindo a argumentação de Leopoldo e Silva, concluímos que há uma esfera de sentido, no âmbito da compreensão, mais ampla que a esfera de sentido judicativo. Esse campo mais amplo de sentido ligado à compreensão, que não se restringe ao âmbito categorial do juízo que diz algo do ente simplesmente dado, é um campo de *sentido existencial*. Mas o que é este *sentido* mais amplo que o sentido judicativo e como ele se relaciona com o sentido do ser?

Voltando ao ponto que inicia este artigo, vimos que quando Heidegger coloca a questão do sentido do ser logo no início de *Ser e tempo*, podemos ter a impressão de estarmos tratando de algo que pode ou não receber um sentido. Temos aqui uma metafísica que toma o ser como uma substância que pode receber um sentido. A metafísica substancialista concebe o ser como ente e, de certo modo, trata o próprio sentido como um ente ao tomá-lo como uma propriedade que pode ser atribuída ao ser. O que está em questão quando investigamos o sentido do ser não é o sentido disso ou daquilo, mas o próprio sentido enquanto sentido. O sentido não é uma propriedade que pode ou não ser acrescentada ao ser, não é um ente, mas é modo de ser do *Dasein* que é inseparável da compreensão. Perguntar pelo sentido do ser é perguntar pelo modo de ser do *Dasein* enquanto sentido. O sentido, assim como a compreensão, é um existencial do *Dasein*. Assim, no §32 de *Ser e tempo*, compreendemos que o sentido também não é uma propriedade do ente, mas advém ao ente pelo *Dasein*:

Sentido é um existencial do *Dasein*, e não uma propriedade colada ao ente [...]. Somente o *Dasein* pode ser com sentido ou sem sentido [...]. Deve-se conceber todo ente não dotado do modo de ser do *Dasein*, como *fora do sentido*, como essencialmente desprovido de todo e qualquer sentido. (Heidegger, 2005a, p. 208)

Assim, dizer que o *Dasein* é “com sentido” ou “sem sentido” não é atribuir uma propriedade que ele pode ou não ter, mas dizer algo a respeito do próprio modo de ser do *Dasein* enquanto ser que compreende. Já em relação às coisas simplesmente dadas, delas nem mesmo podemos dizer que, em si mesmas, são com ou sem sentido. Como o sentido não constitui o modo de ser do ente simplesmente dado, ele é, *em si mesmo*, fora do sentido. Só na relação com o *Dasein* o ente simplesmente dado pode ser com ou sem sentido. De acordo com Heidegger, “ao se questionar o *sentido* do ser, a

investigação não medita nem ruma sobre alguma coisa que estivesse no fundo do ser. Ele pergunta sobre ele mesmo na medida em que ele se dá na compreensibilidade do *Dasein*” (Heidegger, 2005b, p. 209, grifo nosso).

3. Sentido e mundaneidade

Já dissemos em uma nota que o conceito de ente é mais amplo que o conceito de objeto e que, por exemplo, o martelo em seu uso prático não é objeto de conhecimento judicativo, mas um instrumento. A compreensão do uso de um instrumento se dá em uma esfera de sentido que, restrita ao domínio do categorial, o juízo não dá conta de abarcar¹⁰. Para compreender a instrumentalidade, é preciso recorrer à existência do *Dasein*.

O ente simplesmente dado pode ser nomeado como objeto de uma proposição, mas o ente, mesmo o ente simplesmente dado, quando se desvela no interior do mundo, não é originalmente essa abstração que denominamos *objeto*. O cuidado de Heidegger com as nomenclaturas considera que mesmo o termo coisa (*res*) utilizado por Descartes é impróprio, pois “recorre implicitamente a uma caracterização ontológica prévia” (Heidegger, 2005a, p. 109). Ao invés de partir da ocupação concreta com os entes no mundo, Descartes, para caracterizar as “coisas”, parte de uma abstração, uma concepção prévia de extensão que retira da geometria. Heidegger considera que “os gregos possuíam um termo adequado para dizer ‘coisas’: *πράγματα*, isto é, aquilo com que se lida [*πράξις*] na ocupação” (Heidegger, 2005a, p. 109). E para deixar claro o caráter pragmático dos *πράγματα*, Heidegger utiliza o termo *instrumento* para designar o ente que primeiro vem ao encontro no mundo cotidiano da ocupação, antes de ser ente enquanto objeto de conhecimento: “Aqui, o ente não é objeto de um conhecimento teórico do ‘mundo’ e sim o que é usado, produzido etc.” (Heidegger, 2005a, p. 108). O uso do instrumento contribui para o desenvolvimento do conceito de mundo, pois o instrumento nunca se dá isoladamente, mas em uma “mundanidade”. Na ocupação, o instrumento não é visado em si mesmo como objeto, mas remete a um todo instrumental que é o horizonte de mundo em que o instrumento se dá. Assim, “rigorosamente, *um* instrumento nunca ‘é’. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence ao seu ser, todo instrumento é ‘algo para...’” (Heidegger, 2005a, p. 110). O tinteiro, por exemplo, remete à caneta para escrever, ao papel onde se escreve, à mesa em que apoio o papel, à lâmpada que ilumina o escritório e ao próprio quarto em que

¹⁰ Como comentam Riviera e Stiven, “A filosofia tradicional cometeu o erro de pensar que as coisas entram em contato conosco ou ‘comparecem’ primeiramente como objetos apreendidos por um conhecimento explícito e formal” (Riviera e Stiven, 2010, pp. 60-61). Didier Franck explica que “o conhecimento é um modo derivado e fundado do ser-no-mundo” (Franck, 2016, p. 43).

trabalho com sua porta para entrar, janela para ventilar e iluminar etc. Conforme Didier Franck, “o tinteiro não é o objeto isolado de uma percepção contemplativa, mas um instrumento dentro de um todo ordenado no qual é utilizado” (Franck, 2016, pp. 42-43).

A espacialidade em que se articulam os instrumentos não é puramente geométrica, mas prática. Na experiência de escrever não experimento primeiro um quarto como espaço geométrico vazio que posteriormente pode ser preenchido de coisas como caneta, papel e mesa. Também não tenho primeiro objetos que são dados por si mesmos para depois preencher o quarto: “antes deles, sempre já se descobriu uma totalidade instrumental” (Heidegger, 2005a, p. 110). E quando alguém utiliza um instrumento como o martelo, não fica feito um bobo olhando para o martelo em si mesmo (não visa o martelo como objeto de conhecimento teórico), mas volta-se para aquilo que se quer fazer com o instrumento, ou seja, para a obra a ser produzida: “quanto menos se olhar de fora a coisa martelo, mais se sabe usá-lo” (Heidegger, 2005a, p. 110). Na prática cotidiana, não temos o “olhar teórico” que contempla o objeto, mas uma *circunvisão* [*Umsicht*] que “olha” não para um objeto, mas para a obra e a totalidade de referência que a constitui. Dado que o ente apropriado como instrumento nunca é dado *em si mesmo* como substância, mas volta-se para o todo instrumental como totalidade de referência como *ser-para* [*Wozu*], ele possui um modo de ser que não se apresenta isoladamente, mas “junto-com”, em um contexto, uma *conjuntura* [*Bewandtnis*]: “O ente tem *com* o ser que ele é, algo junto. O caráter ontológico do manual é a conjuntura” (Heidegger, 2005a, p. 128). Heidegger nos dá o seguinte exemplo para explicar a conjuntura:

Junto com esse manual que chamamos, por isso mesmo, de martelo, age a conjuntura de pregar, junto com o pregar dá-se a proteção contra as intempéries; esta “é” em função do abrigo do *Dasein*, ou seja, está em função de uma *possibilidade do seu ser*. (Heidegger, 2005a, p. 128)

Um instrumento não se dá para si mesmo, mas é instrumento como “*ser para*” que remete a outros instrumentos, à obra e à conjuntura como totalidade estruturada que é a mundanidade [*Weltlichkeit*] do mundo. A mundanidade do mundo e o para-quê dos instrumentos que se articulam nessa totalidade remetem, em última instância, ao próprio para-quê do *Dasein*. O para-quê do *Dasein* não é o para-quê de um instrumento que possui uma *serventia para* dentro do mundo, mas é um *para-quê* que, ao utilizar os instrumentos *para*, “aviva”¹¹ o próprio ser-para dos instrumentos. O *para-quê* do *Dasein* não é um manual dentro do mundo, ou seja, não se dá em uma estrutura da mundanidade

¹¹ A expressão é do próprio Heidegger (2005a, p. 108, § 15).

como a conjuntura, mas constitui a própria estrutura ontológica da mundanidade que inclui a conjuntura¹².

O *Dasein* não é um ente simplesmente dado que é *dentro* do mundo como uma roupa que na relação espacial com o armário pode ser colocada *dentro* do armário. Roupas e armários não possuem mundo, não são ser-no-mundo, mas, enquanto ser simplesmente dado, são dentro-do-mundo. Ao contrário do armário e da roupa o *Dasein* é, enquanto existência, *ser-em* um mundo. A articulação totalizante que constitui a mundanidade do mundo é inseparável do *ser-em* do *Dasein* que se dá *não* como elemento articulado no mundo, mas como articulador das relações no mundo. Em última instância, a totalidade conjuntural remete às possibilidades sempre *em jogo* do *Dasein*, em *função* do “para-quê” do *Dasein* que articula a totalidade da conjuntura. Deste modo, não há separação entre *Dasein* e mundo, mas uma totalidade concreta que é *ser-no-mundo*.

Dissemos, citando Leopoldo e Silva, que “*compreender* não é, pois, conhecer isso ou aquilo; é ser de forma imanente às possibilidades de existir” (Silva, 2004, p. 58, grifo nosso). E esse *poder ser* é compreensão em um mundo, o que quer dizer que a compreensão se dá nas possibilidades de existir no mundo. A compreensão não é só apreensão ôntica de uma possibilidade como ir até a casa de Pedro, mas compreensão do próprio ser como abertura de possibilidades. Portanto, se “uma compreensão do ser já está em tudo o que se aprende do ente” (Heidegger, 2005a, p. 28), essa compreensão de ser do *Dasein*, compreensão do seu próprio ser e do ser dos outros entes que não são conforme o *Dasein*, é compreensão *no mundo*. A compreensão que o *Dasein* tem do seu próprio ser é compreensão das possibilidades abertas *no mundo* em que o próprio *Dasein* está em jogo. É por isso que Heidegger diz que “em seu modo de ser originário, o *Dasein* está sempre ‘fora’, junto ao ente que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto” (Heidegger, 2005a, p. 101). A compreensão de ser não é compreensão de um “ser interior” que nos faria cair em um substancialismo subjetivista, mas de um ser “fora”, “lançado” no mundo, nas possibilidades estruturadas das remissões que se articulam em uma conjuntura.

No parágrafo § 15 de *Ser e tempo*, cujo título é “O ser dos entes que vêm ao encontro no mundo circundante”, Heidegger nos diz que o modo de ser dos entes intramundanos que vêm ao encontro na ocupação é a manualidade [*Zuhandenheit*]. A manualidade, que compreendemos nos

¹² “[...] a própria totalidade conjuntural remonta, em última instância, a um para-que onde já não se dá *nenhuma* conjuntura, que em si mesmo já não é um ente segundo o manual dentro do mundo, mas sim um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo onde a própria mundanidade pertence a sua constituição ontológica. Esse ‘para que’ primordial não é um ser para isso, no sentido de estar junto numa conjuntura. O ‘para que’ primordial é um estar em função de. ‘Em função de’, porém, sempre diz respeito ao ser do *Dasein* que, sendo, está essencialmente *em jogo* seu próprio ser” (Heidegger, 2005a, p. 129, § 18).

entes simplesmente dados que não possuem o modo de ser do *Dasein*, está fundada na existência do *Dasein*. A articulação totalizante que constitui a mundanidade com todas as remissões, os para-quês dos instrumentos e a conjuntura que os envolvem se dão em função do *Dasein* e constituem as possibilidades sempre *em jogo* do *Dasein*. Essas possibilidades se estendem em uma conjuntura onde pode se encontrar o quadro de instrumentos, o local de trabalho, a obra a ser feita, o “público” que demanda a obra, a “natureza” onde se vai buscar o “material” para produzir a obra (“a mata é reserva florestal, a montanha é pedreira, o rio é represa, o vento é ‘vento nas velas’” (Heidegger, 2005a, p. 112), a “natureza” enquanto aquilo de que se protege com a elaboração da obra: “uma plataforma coberta leva em conta as intempéries, as instalações de iluminação pública levam em conta a escuridão” (Heidegger, 2005a, p. 113). A conjuntura mundana em que se dá essa totalidade é espacial¹³. É da lida com o instrumento no mundo da cotidianidade que Heidegger retira a espacialidade enquanto modo de ser do *Dasein* (um existencial), e não de um conceito prévio como o de “puro conjunto das três dimensões” (Heidegger, 2005a, p. 160)¹⁴.

Nesta concepção de espacialidade como modo de ser que é situado em uma circunvisão e disposição na ocupação¹⁵, Heidegger se contrapõe à metafísica da substância de Descartes que, ao definir o ser como uma *res* que pode receber como atributo a extensão ou o pensamento, confunde o ser com um ente simplesmente dado. Em Heidegger a espacialidade não é um atributo que uma “sustância” pode ou não receber, mas modo de ser do *Dasein*. Descartes parte de um conceito prévio de espaço geométrico para caracterizar a *res extensa* que é consequência de se tomar como ponto de partida da filosofia a relação de *conhecimento* sujeito/objeto. Com isso, a espacialidade, enquanto extensão, é externa ao sujeito e, nesses termos, o grande problema da filosofia é: “Como este sujeito que conhece sai de sua ‘esfera’ interna e chega a uma outra esfera, a ‘externa’?” (Heidegger, 2005a, p. 99). Assim, nesta concepção imprópria, o sujeito “não-espacial” tem um corpo espacial que se localiza no espaço, o que nos leva a dicotomia corpo-espírito. A espacialidade é aqui concebida de modo categorial, como a roupa que está dentro do armário. Heidegger, ao contrário, partindo do

¹³ “É necessário explicar em que sentido se fala aqui de espacialidade. A espacialidade é um momento da mundanidade, quer dizer, é uma espacialidade existencial e não uma espacialidade geométrica” (Rivera e Stiven, 2010, p. 59).

¹⁴ Sobre a relação entre espaço e mundo Didier Franck explica que “o espaço só pode ser compreendido a partir da mundanidade, pois o espaço é no mundo e o mundo não é no espaço” (Franck, 2016, p. 40).

¹⁵ A espacialidade pela qual o *Dasein* se decide (se abre) no mundo é não só instrumental, mas expressa uma compreensão ontológica que se faz enquanto *disposição* (*Befindlichkeit*), disposição que, de uma perspectiva ôntica, pode ser relacionada com os “afetos”. O termo “disposição” utilizado na tradução de Márcia Schuback evidencia o caráter espacial da *Befindlichkeit* que envolve o modo como nos situamos e nos abrimos para a circunvisão do mundo, caracterizando o que Heidegger denomina “posição prévia”. Assim, no §30, “O temor como modo da disposição”, Heidegger descreve o *temor* como aproximação do que é *danoso* na circunvisão de minhas proximidades, aproximação que constitui uma *ameaça*. Esse desenvolvimento será fundamental para compreender a angústia como a disposição que revela nosso ser mais próprio.

espaço enquanto existencial do *Dasein*, elimina essa dicotomia entre um ser não-espacial e um ser espacial: “O espaço não se encontra no sujeito nem o sujeito considera o mundo ‘como se’ estivesse num espaço. É o ‘sujeito’, entendido ontologicamente, o *Dasein*, que é espacial em sentido originário” (Heidegger, 2005a, p. 161).

Voltando ao excerto de Leopoldo e Silva, “*compreender* não é, pois, conhecer isso ou aquilo; é ser de forma imanente às possibilidades de existir” (Silva, 2004, p. 58, grifo nosso). Essas possibilidades se *articulam* em uma conjuntura na medida em que o *Dasein* se *projeta* para possibilidades. O projetar-se é constitutivo da *compreensão* de possibilidades para as quais o *Dasein* se projeta, “na compreensão o *Dasein* projeta seu ser para possibilidades” (Heidegger, 2005a, p. 204). Deste modo a compreensão, dando-se na articulação que se faz enquanto projeção de possibilidades, não se resume ao mero conhecimento disso ou daquilo que pode ser relacionado em um “sentido” pelo juízo, mas diz respeito ao que desde sempre articulamos nas possibilidades da ocupação. A articulação que se faz na ocupação não é juízo, mas *interpretação*: “interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão” (Heidegger, 2005a, p. 204). Na circunvisão da ocupação com um martelo que, por exemplo, está pesado e é difícil de manejar, o peso se articula de imediato na ação e precede a análise da proposição:

O que a lógica tematiza como proposição categórica, por exemplo, ‘o martelo está pesado’, já é entendido logicamente antes de qualquer análise. Sem nenhum exame, pressupõe de antemão como ‘sentido’ da sentença que a coisa martelo tem a propriedade de peso. ‘Imediatamente’, não existem tais proposições na circunvisão da ocupação. (Heidegger, 2005a, p. 215)

O *sentido* do martelo pesado se articula na ação em que se vislumbra a possibilidade de trocar o martelo por um outro mais adequado que está no quadro de ferramentas, ou seja, o *sentido* se faz “dentro de uma circunvisão ocupacional”, em uma conjuntura, na elaboração das possibilidades e não em “uma sentença teórica proposicional” (Heidegger, 2005a, p. 215). Nesta atividade, a articulação ocorre mesmo quando não pronunciamos qualquer palavra. E mesmo quando alguém diz “está pesado!”, tal frase “não é necessariamente, uma proposição” (Heidegger, 2005a, p. 215), mas deve ser antes entendida na articulação em que está inserida a atividade. O “sentido” da “proposição (o ‘juízo’) se funda na compreensão, representando uma forma derivada de interpretação” (Heidegger, 2005a, p. 211). Mesmo a fala não é originalmente proposição, mas *discurso*, ou seja, é “articulação ‘significativa’ da compreensibilidade do ser-no-mundo, a que pertence o ser-com, e que sempre já se mantém num determinado modo de convivência ocupacional” (Heidegger, 2005a, p. 220).

Enfatizamos que a compreensão se dá nas possibilidades de existir no mundo. Repetindo, a compreensão de ser não é compreensão de um “ser interior”, mas de um ser “fora”, “lançado” no mundo, nas possibilidades estruturadas das remissões que se articulam em uma conjuntura. Sabendo da relação indissociável entre mundo e compreensão, podemos estabelecer uma relação entre *sentido* e *mundo* pela mediação da *compreensão*: “Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão” (Heidegger, 2005a, p. 208). Ou ainda, “o sentido é o que se articula como tal na interpretação e que, na compreensão, já se prelineou como possibilidade de articulação” (Heidegger, 2005a, p. 211). E para evidenciar a relação do sentido com a *conjuntura* em que o ser-no-mundo se articula, a explicação de Giannotti é didática: “Damos o nome de sentido ao que pode ser articulado na interpretação, articulação sempre *conjuntada*” (Giannotti, 2020, p. 118). O sentido, assim como a compreensão, é um existencial do *Dasein*: “Sentido é um existencial do *Dasein*, e não uma propriedade colada ao ente” (Heidegger, 2005a, p. 208). O sentido não se faz pela mera articulação de objetos em um ato judicativo, nem mesmo se resume à articulação de uma conjuntura, mas é o próprio articular-se do *Dasein* no mundo em função do qual se dá a conjuntura. “O sentido ontológico do *Dasein* não é algo diferente e ‘fora’ de si-mesmo, solto no ar, mas o próprio *Dasein* que se compreende” (Heidegger, 2005b, p. 119). E a compreensão, que é compreensão de si no mundo, se dá na articulação de sentido. A esfera *existencial de sentido*, no âmbito da compreensão, mais ampla que a esfera de sentido categorial da proposição, é inseparável do *ser-no-mundo*.

4. Sentido e temporalidade

Destacamos a espacialidade como existencial do *Dasein* para evidenciar a articulação existencial do sentido na mundaneidade tal como aparece na 1ª seção de *Ser e tempo*. Mas é importante acrescentar o papel fundamental que o tempo exerce nesta articulação a partir da 2ª seção. De modo *impróprio*, dizemos que o tempo é algo que podemos acrescentar aos entes “enquanto sendo ou estando no ‘tempo’” (Heidegger, 2005b, p. 46). De modo *próprio*, o tempo não é algo no qual estamos, mas aquilo que nós mesmos somos. A partir do § 65, o que foi desenvolvido anteriormente como o assumir-se a si mesmo na projeção de possibilidades (sempre em jogo) que articula sentido, será intimamente ligado à projeção do porvir. “Dizer que o ente ‘tem sentido’ significa que ele se tornou acessível *em seu ser*, que só então projetado em sua perspectiva, ele ‘propriamente’ tem sentido” (Heidegger, 2005b, p. 118). Heidegger caracteriza o projetar-se, enquanto lançar-se para as possibilidades no porvir, como *decisão*. O seguinte excerto de Laurenio Sombra esclarece o vínculo inseparável entre a compreensão, o poder-ser da projeção para possibilidades e o ser-no-mundo na

decisão: “A decisão é, para Heidegger, um modo privilegiado de abertura no qual o *Dasein* compreende seu poder-ser mais próprio como ser-no-mundo” (Sombra, 2024, p. 52).

Estabelecemos que a compreensão não pode ser reduzida ao conhecimento derivado de um ato judicativo, mas é compreensão existencial (e não categorial) de nosso modo de ser como ser-no-mundo. Vimos que a questão do sentido do ser, compreendida de modo *próprio*, diz respeito ao articular-se ontológico do ser que nós mesmos somos na projeção de possibilidades como ser-no-mundo. Pois bem, vemos agora que essa *articulação de sentido* se mostra como *articulação temporal* no porvir que constitui a decisão. Se o sentido, compreendido de modo *propriamente* ontológico, não é ente articulado, mas o próprio articular-se do ser que nós mesmos somos como ser-no-mundo, esse articular-se constitui o ser de um ente (o *Dasein*) que, na decisão, é seu próprio *porvir*. Retomando o que já enfatizamos (mas agora acrescentando a temporalidade), a esfera *existencial de sentido*, no âmbito da compreensão, mais ampla que a esfera de sentido categorial da proposição, é inseparável do *ser-no-mundo* que se articula no *porvir*. Se “chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão” (Heidegger, 2005a, p. 208), essa articulação se dá temporalmente *no mundo* em que nos projetamos para as possibilidades que nós mesmos somos, e não no enunciado categorial de uma proposição.

O terceiro capítulo da 2ª seção, ao tratar da temporalidade como *sentido ontológico do Dasein*, explicita algo que já começava a se esboçar no final da 1ª seção, quando o conceito de cuidado é desenvolvido no § 41. A estrutura do cuidado nos mostra que a articulação de sentido na existencialidade espacial do *Dasein* – espacialidade que se faz na conjuntura de uma ocupação – é inseparável da temporalidade, pois só posso, por exemplo, pregar com o objetivo de ter uma cabana, se me *antecipo* para a possibilidade futura de ter uma cabana construída. Nessa *antecipação* que se faz situada *já em* um mundo fático em que já experienciei no passado o uso de martelos mais ou menos apropriados para a realização de uma tarefa, um martelo específico que utilizo agora *vem ao encontro* como ser-para, com sua remissão a outros entes que também vêm ao encontro em uma conjuntura. O *porvir* é fundamental nessa articulação: é em função do *porvir* [*Zukunft*] para o qual me projeto, no mundo fático de usos já apreendidos no *passado* [*Gewesenheit*], que os entes veem ao encontro no que faço na *atualidade* [*Gegenwart*]. Assim, a ocupação ôntica de *pregar para* ter uma cabana se funda na estrutura ontológica do cuidado que Heidegger expressa da seguinte maneira: “o ser do *Dasein* diz antecipar¹⁶ a si mesmo por já ser em (no mundo) como ser junto a (os entes que vêm ao

¹⁶ Traduzimos *Vorweg* na expressão *Sich-vorweg-sein* por “antecipar”. O termo “antecipar” traz de maneira mais clara a relação com o futuro do que o termo “preceder”.

encontro dentro do mundo)” (Heidegger, 2005a, p. 257). No § 65, a temporalidade do cuidado é assim explicitada em sua articulação com as três *ekstases* temporais: “O anteceder-a-si-mesmo funda-se no porvir. O já-ser-em... anuncia em si o passado. O ser-junto-a encontra sua possibilidade na atualização” (Heidegger, 2005b, p. 121). A projeção para possibilidade – que se mostrou como espacial quando Heidegger desenvolve o conceito de mundanidade em uma conjuntura que se constitui em função da ocupação com instrumentos – se dá agora, no conceito de cuidado, como fundamentalmente temporal. Podemos dizer que o cuidado é um conceito que torna o espaço inerente ao tempo. Como explica Heidegger no § 70, “a espacialidade específica do *Dasein* deve se fundar na temporalidade” (Heidegger, 2005b, p. 169). Assim, a questão do sentido do ser, aberta pela análise do *Dasein*, deve levar em conta que o *sentido* – sentido que se articula no mundo enquanto nos projetamos para as possibilidades que nós mesmos somos – se faz temporalmente no mundo. E é preciso deixar claro que, por ser fundamentalmente temporal, o sentido não dispensa o mundo em sua articulação, pois é somente no mundo que a projeção de possibilidades do porvir se articula em um sentido, o que evidencia mais uma vez a relação inerente entre mundo e sentido em *Ser e tempo*.

E é sempre bom frisar que não estamos falando do sentido ôntico disso ou aquilo, mas de seu avesso ontológico, ou seja, do sentido como existencial do *Dasein*. Devemos partir da cotidianidade para *explicitar ontologicamente* o sentido que está implícito como compreensão pré-ontológica. Novamente, a questão do sentido do ser nada tem a ver com a impropriedade de buscar a definição do ser, mas com a explicitação de seu sentido. De modo próprio, o *Dasein* se compreende ontologicamente como projeção para possibilidades no porvir enquanto *decisão*. É nessa projeção para possibilidade, projeção *que se faz no mundo*, que devemos explicitar o *sentido* do ser.

5. O nivelamento do sentido na decadência e seu desvelamento na angústia

No entanto, há uma dificuldade para desdobrar o sentido ontológico que compõe uma espécie de paradoxo. É preciso encontrar estruturas ontológicas do campo ôntico da cotidianidade, no entanto, exatamente porque estamos ocupados com a significância ôntica de nossas ocupações, o sentido do ponto de vista ontológico que é nelas pressuposto se oculta. Vimos que o possível, como abertura de possibilidades que não pode se encerrar em uma definição, mostra que o *Dasein está sempre em jogo*. Nesse estar em jogo, abre-se a *possibilidade* de o *Dasein* assumir ou não o seu próprio ser, escolhendo ou recusando. Assim, no § 9, Heidegger nos fala de dois modos distintos de se relacionar com o próprio ser: aquele em que o *Dasein* assume seu modo de ser é a propriedade [*Eigentlichkeit*], aquele em que há recusa de assumir é a impropriedade [*Uneigentlichkeit*]. Há na

cotidianidade uma recusa que não é recusa ôntica disso ou daquilo – como, por exemplo, fazer ou não uma cabana para se proteger das intempéries – mas recusa ontológica de assumir o próprio ser como abertura de possibilidades. Na edição francesa da Gallimard, *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit* são traduzidos como *authenticité* et *inauthenticité* (Heidegger, 1964). No entanto, o uso do termo “inautenticidade” moraliza o problema ontológico e faz perder de vista que a impropriedade é, antes de tudo, a confusão entre o ôntico e o ontológico, o existencial e o categorial. Heidegger explica que a impropriedade do *Dasein* “não diz ‘ser’ menos nem um grau ‘inferior’”, mas, ao contrário, se encontra “em seus ofícios, estímulos, interesses e prazeres”.

Já vimos que, do ponto de vista teórico, a impropriedade se dá por tentarmos definir o ser como um ente, em termos categoriais judicativos de gênero e espécie que transformam o ser em uma substância que possui propriedades, ocultando a compreensão do sentido existencial do *Dasein* como ser-no-mundo. Do ponto de vista prático de nossas ocupações, encontramos a recusa de assumir o ser no § 27, quando Heidegger discorre sobre o “nivelamento das possibilidades” no conceito de *impessoalidade* [*Das Man*]. A impessoalidade se dá na lida pública e cotidiana com os outros, quando perdemos a pessoalidade singular no cuidado de nossas ocupações para, por exemplo, reproduzir um discurso impessoal de revolta que apenas “diz” o que outros acham revoltante, ou quando “nos divertimos e entretemos como impessoalmente se faz; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como impessoalmente se vê e julga” (Heidegger, 2005a, p. 179)¹⁷. Estas manifestações ônticas expressam algo ontológico: no *impessoal* o *Dasein*, enquanto “tutelado”, perde seu ser mais próprio como ser que, no mundo, é sua própria possibilidade. Agindo como se fosse um ser-dentro-do-mundo que é “como ser simplesmente dado” (Heidegger, 2005a, p. 183) – pois já foram dados os modos de pensar, agir e se comunicar – o *Dasein* se faz impróprio na prática. Daí o nivelamento da estrutura ontológica do possível como modo de ser do *Dasein*, nivelamento que se expressa na *decadência* das ocupações mais imediatas:

Esse nivelamento das possibilidades do *Dasein* ao que *se oferece de imediato* no cotidiano realiza, ao mesmo tempo, uma obliteração do possível como tal. A cotidianidade mediana da ocupação se torna cega para as possibilidades e se tranquiliza com o que é apenas “real”. Essa

¹⁷ Cerbone explica que o anonimato da impessoalidade é necessário para ser possível o cuidado, o que fica evidente, por exemplo, nas instruções para o uso de instrumentos ou nas normas linguísticas necessárias para haver comunicação. No entanto, o lado obscuro da impessoalidade emerge quando não apenas seguimos normas linguísticas, mas dizemos o que qualquer um diz, o que ocorre no *fatalório*, fenômeno pelo qual “asserções e opiniões são passíveis de circular sem pertencerem àqueles que as proferem, ou serem assumidas por eles” (Cerbone, 2014, p. 92). Neste caso, perdemos a particularidade da situação em que nos ocupamos e nos afastamos do mundo concreto do cuidado, reproduzindo discursos e práticas que nos torna “descuidados”, apagando o horizonte de nossas possibilidades efetivas.

tranquilidade não exclui, ao contrário, desperta uma atividade febril de ocupação. (Heidegger, 2005a, p. 260, grifo nosso)

Ao ser retomado na 2ª seção de *Ser e tempo*, vemos que o nivelamento é também nivelamento da temporalidade, pois o deter-se no que “se oferece de imediato” oculta a articulação das *ekstases* do cuidado. Isso ocorre porque o *Dasein*, absorvido no presente ôntico de sua ocupação, tem como expectativa [*gewärtigen*] o que é já previsível, fazendo do porvir uma retomada do mesmo, pois, voltando ao § 41, já se “restringiu antecipadamente as possibilidades de escolha ao âmbito do já conhecido, do que se pode alcançar e suportar, do que convém e se recomenda” (Heidegger, 2005a, p. 259). Esse nivelamento impróprio oculta a compreensão propriamente ontológica do porvir como o lançar-se para a abertura de possibilidades, abertura que constitui a *decisão* na qual o sentido se articula. Aqui, não só o porvir, mas todas as *ekstasis* temporais são afetadas de impropriedade. O nivelamento do porvir no presente mais imediato é também nivelamento do passado, pois o horizonte de antecipação se faz pela retomada do que já foi. Preso na ocupação mais imediata, o *Dasein esquece* a amplitude do “já foi” que poderia ser retomado, exigindo, conforme Laurenio Sombra, “um nivelamento das possibilidades abertas pela retomada de si mesmo” (Sombra, 2024, p. 56).

Podemos articular assim a impropriedade das três *ekstases* na decadência: o *anteceder-a-si-mesmo* do porvir é perdido ao se tornar simples atividade impessoal com o que já foi determinado, o que se expressa no esquecimento do *já-ser-em* do passado que é retomado sempre das mesmas perspectivas do que tem sido feito, nivelando o *ser-junto-a* das atividades presentes no instantaneísmo do que é apenas “real”, fazendo perder a abertura do agora para outros modos mais “autênticos” de ocupar-se com o mundo. Nestas condições, o *Dasein*, realizando o que se tem feito de modo impessoal, age impropriamente como se fosse um ente subsistente já dado e passível de definição. Perdemos a abertura temporal do sentido do ser agindo como ente definível. Se “chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão” (Heidegger, 2005a, p. 208) e se o sentido se articula temporalmente no mundo, o nivelamento da articulação das *ekstases* é, ao mesmo tempo, ocultação do da profundidade em que o sentido se articula no mundo. Laurenio Sombra fala em uma redução da espacialidade: “o nivelamento produzido pelo existencial da decadência tem, acima de tudo, o objetivo de ‘reduzir’ o mundo do *Dasein* a um espaço tranquilizador” (Sombra, 2024, p. 69). Podemos acrescentar que essa redução espacial é, concomitantemente, redução da profundidade temporal em que o sentido pode se articular em todas as suas *ekstases* no mundo, e, portanto, nivelamento do sentido enquanto tal. Há um nivelamento do mundo que é nivelamento espacial e

temporal em que o sentido se articula, fazendo perder de vista a relação inerente entre sentido e mundo.

Caímos assim no paradoxo que mencionamos: é preciso encontrar estruturas ontológicas no campo ôntico da cotidianidade, mas a decadência tende a mascarar o modo de ser mais próprio do *Dasein*. No entanto, justamente a decadência, que limita o *Dasein* no campo ôntico, é um existencial do *Dasein* que é compreendido ontologicamente como *fuga*. Há uma fuga para o impessoal, mas é preciso explicitar do que se foge ontologicamente. Na decadência, o *Dasein* não foge disso ou daquilo do ponto de vista ôntico (de um trabalho, de uma pessoa, de uma situação específica temível), mas da própria abertura de seu poder ser mais próprio. Nesses termos, a decadência não impede a compreensão do ser do *Dasein*, pois a fuga implica uma compreensão pré-ontológica do ser próprio de que se foge na decadência. A fuga, na decadência, é a impropriedade prática de não assumir o próprio ser como abertura de possibilidades. E a impropriedade da fuga, por sua vez, se explicita como fuga de uma disposição [*Befindlichkeit*] em que o *Dasein* se compreende de modo próprio, isto é, como *fuga da angústia*.

Na angústia, conforme o § 40 de *Ser e tempo*, não se teme um ente danoso que ameaça na circunvisão de uma conjuntura. Quando nos angustiamos, o que pode se achar à mão perde toda importância e o mundo se apresenta com “o caráter de total insignificância. Na angústia não se dá o encontro disso ou daquilo com o qual se pudesse estabelecer uma conjuntura” (Heidegger, 2005a, p. 250). Se no trato cotidiano com os entes há uma familiaridade com aquilo que nos ocupamos, um *habitar* o mundo, na angústia há uma estranheza que Heidegger descreve como um “não sentir-se em casa”. É dessa estranheza que o *Dasein* foge se ocupando do que é mais imediato no *ser-junto-a*. Mas o angustiar-se, como estranheza do mundo, não é ausentar-se do mundo. Pelo contrário, justamente porque não nos angustiamos por isso ou aquilo, “a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo” (Heidegger, 2005a, p. 251). A angústia, angustiando-se com o próprio *ser-no-mundo*, “abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo” (Heidegger, 2005a, p. 251). E como somos-no-mundo, o que esse dar-se do mundo como mundo nos revela é o nosso “próprio poder ser no mundo” (Heidegger, 2005a, p. 251). Esse *poder ser no mundo* é o nosso ser mais *próprio* enquanto um assumir o próprio ser, respondendo por ele na projeção de possibilidades.

O que a angústia desvela é o mundo enquanto mundo e não essa ou aquela atividade no mundo, o possível enquanto possível e não essa ou aquela possibilidade. Em última análise, a angústia desvela o sentido enquanto sentido que, compreendido de modo *propriamente* ontológico, não é o sentido ôntico disso ou daquilo, mas a abertura do articular-se ontológico do ser que nós mesmos somos como

ser-no-mundo. Não estamos tratando de algo que pode ou não receber um sentido, mas do próprio fazer sentido enquanto tal, do sentido enquanto se estabelece como modo de ser do *Dasein*. Como vimos, o sentido não é uma propriedade que pode ou não ser acrescentada ao *Dasein*, como se este fosse uma substância definível, mas o que se articula na abertura de ser-no-mundo, ou seja, é o próprio articular-se do *Dasein* no mundo.

Esse “chamado” a tomar posse ontológica de si como abertura de ser-no-mundo pela angústia é também, por outro lado, compreensão de que a abertura de possibilidades não se estende ao infinito. Isto porque a angústia, de modo mais profundo, abrange o colocar-se do *Dasein* diante da indelével possibilidade de sua impossibilidade, ou seja, diante da morte. Com isso, os projetos ônticos específicos perdem a consistência e valor, pois a morte nos faz dar conta da fragilidade e da finitude destes. Explica-se assim o estranhar o mundo e não se sentir em casa que, em contrapartida, se dá pela exacerbação da compreensão ontológica do poder-ser-no-mundo enquanto poder-ser, sem vinculá-los a um conteúdo ôntico específico. Como explica Taciane Alves Silva,

Precisamente por não encontrar sustentação alguma nos contextos de possibilidades significativas em que se viu lançada, a existência coloca-se, a partir da morte, em face de sua estrutura ontológica como puro poder-ser sem conteúdo ou consistência, isto é, como “uma projeção existencial primordial” mais básica do que qualquer um dos projetos específicos. (Silva, 2022, p. 96)

Temos aqui um jogo entre finitude e abertura, pois colocar-se diante do fim das possibilidades de ser no *mundo* é, ao mesmo tempo, dar-se conta da abertura do poder ser no *mundo* enquanto tal. Assim, podemos delimitar o *Dasein* não o fechando, mas o expondo como abertura mesmo, a partir de sua finitude no mundo.

Vimos que, de modo próprio, o *Dasein* se compreende ontologicamente como projeção para possibilidades no porvir enquanto *decisão*. Citando Laurenio Sombra novamente, “a decisão é, para Heidegger, um modo privilegiado de abertura no qual o *Dasein* compreende seu poder-ser mais próprio como ser-no-mundo” (Sombra, 2024, p. 52). No mesmo parágrafo, Sombra explica que “a possibilidade da decisão de abranger a totalidade das estruturas do *Dasein* é potencializada pela sua articulação com o ser-para-a-morte que Heidegger chama de *decisão antecipadora*” (Sombra, 2024, p. 52). Temos assim, na decisão, abrangendo a *decisão antecipadora* no ser-para-a-morte, o desvelar do ser do *Dasein* como totalidade ontológica estrutural, totalidade que é temporal e no mundo, aberta e finita. Conforme Werle, destacando a totalidade temporal em todas as suas *ekstases*, “a tomada de consciência do ser-para-a-morte leva a um questionamento de todo o ser”, o que permite “uma

consciência de toda a existência (passado, presente, futuro)” (Werle, 2003, p. 111). Deste modo, na decisão antecipadora, recuperamos e assumimos a profundidade do cuidado, ou seja, a abertura ontológica em que o *sentido* se articula temporalmente em uma conjuntura no *mundo* e que era nivelada em todas as suas *ekstases* no imediatismo impessoal da decadência. A relação inerente entre sentido e mundo é, deste modo, restituída.

6. Conclusão

Podemos ver no assumir ontológico uma repercussão ôntica, pois colocar a ocupação na perspectiva da totalidade ontológica na decisão – recuperando a compreensão de nosso ser mais próprio como ser que, no mundo, é sua própria possibilidade – nos leva a cuidar com mais “autenticidade” de nossas ocupações sem nos deixarmos arrastar pela impessoalidade. No entanto, não podemos nos perder em discussões moralizantes e velar o que é fundamental, ou seja, que há no assumir o próprio ser uma compreensão do sentido propriamente existencial e não categorial, ontológica e não ôntica. Esquecer essa distinção que nos faz compreender o aspecto existencial do sentido é perder de vista a questão do sentido do ser. A questão do sentido do ser, compreendida de modo *propriamente* ontológico, diz respeito ao articular-se ontológico do ser que nós mesmos somos como ser-no-mundo. Repetindo, “o sentido ontológico do *Dasein* não é algo diferente e ‘fora’ de si-mesmo, solto no ar, mas o próprio *Dasein* que se compreende” (Heidegger, 2005b, p. 119). Se, como Heidegger relembra no § 45, “o que se busca é responder à questão do sentido do ser em geral” (Heidegger, 2005b, p. 9), e se o horizonte dessa questão é aberta pelo *Dasein*, precisamos nos atentar ao sentido existencial do *Dasein* enquanto se mostra na compreensão de seu próprio ser que se articula temporalmente como ser-no-mundo. Caso contrário, caímos na impropriedade de pensar o sentido como algo que se pudesse atribuir ao ser, perdendo de vista o caminho *próprio* da questão do sentido do ser elaborada em *Ser e tempo*.

Referências

- Cerbone, D. R. (2014). *Fenomenologia*. Petrópolis: Vozes.
- Franck, D. (2016). *Heidegger et le problème de l'espace*. Paris: Minuit.
- Giannotti, J. A. (2020). *Heidegger/Wittgenstein: confrontos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Heidegger, M. (1964). *L'être et le temps*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (2005a). *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2005b). *Ser e tempo. Parte 2*. Petrópolis: Vozes.

- McNeill, W. (2020). *The Fate of Phenomenology: Heidegger's Legacy*. Londres: Rowman & Littlefield Publishers.
- Rivera, J. E. e Stuvén, M. T. (2010). *Comentário a Ser y tiempo de Martin Heidegger: Primeira Sección (vol II)*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Silva, F. L. (2004). *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP.
- Silva, T. A. (2022). O problema da origem da negatividade: uma confrontação crítica de Heidegger com Hegel. *Aoristo International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, 5(1), 77-103.
- Sombra, L. L. (2024). *Heidegger e o sentido como lugar*. Feira de Santana: UEFS.
- Werle, M. A. (2003). A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação*, 26(1), 97-113.