



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i29.5966>

**A ABERTURA FENOMENOLÓGICA DA ESFERA DA VIVÊNCIA CONTIDA
NA ANALÍTICA DA EXISTÊNCIA DE MARTIN HEIDEGGER:
REPENSAR AS CIÊNCIAS PARA ALÉM DO PRIMADO TEORÉTICO**

*The phenomenological opening of the sphere of experience contained in Martin
Heidegger's analytics of existence: rethinking the sciences beyond the theoretical primacy*

Dayana Paes de Araújo¹

RESUMO

Este artigo tematiza os limites da concepção moderna de Ciência advindos da fratura estabelecida entre conhecimentos científico e filosófico. Por muito tempo, as Ciências mantiveram-se alheias às reflexões de cunho ontológico por conta do abismo presumido entre Ciência e Filosofia. Nesse âmago, o trabalho inicia-se pela descrição do problema do conhecimento na Modernidade para demonstrar sua impertinência ontológica por meio da adoção do referencial fenomenológico mobilizado por Martin Heidegger. As Ciências Modernas, por se basearem no modelo científico e visão de mundo cartesianos, leram a realidade como um dado externo, de modo que a vivência inerente à experiência de mundo não foi considerada. Parte-se então da interpretação de que a causa primeira dessa negligência está no trajeto de redução gnosiológica da ontologia. Para que as Ciências contemplem a vivência humana, mostra-se fundamental des-encobrir seu fundamento ontológico inescapável. O pensamento filosófico, nesse percurso, detém papel fundamental na (re)construção das Ciências, pois busca as causas e os princípios do conhecimento do real. Elege-se, para tanto, o tópico mundanidade do mundo, de acordo com a leitura heideggeriana, passível de ser discutido por meio da necessária incursão à ontologia. A abertura fenomenológica da esfera da vivência, contida na noção de mundanidade por supor a compreensão de mundo circundante, possibilita redimensionar o modo de se conceber as Ciências.

Palavras-chave: Ciência; Mundo; Mundanidade; Filosofia; Ontologia.

¹ Doutoranda em Geografia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: dayanapaesdearaujo@gmail.com



ABSTRACT

This article discusses the limits of the modern conception of Science arising from the fracture established between scientific and philosophical knowledge. For a long time, Sciences remained apart from ontological reflections due to the presumed abyss between Science and Philosophy. At this core, the work begins by describing the problem of knowledge in Modernity to demonstrate its ontological impertinence through the adoption of the phenomenological framework mobilized by Martin Heidegger. Modern Sciences, because they are based on the Cartesian scientific model and worldview, read reality as external data, so that the experience inherent to the world experience was not considered. We then start from the interpretation that the primary cause of this negligence lies in the path of gnosiological reduction of ontology. For Sciences to contemplate human experience, it is essential to uncover its inescapable ontological foundation. Philosophical thinking, along this path, plays a fundamental role in the (re)construction of Sciences, as it seeks the causes and principles of knowledge of reality. For this purpose, the topic of worldliness of the world was chosen, according to Heidegger's reading, capable of being discussed through the necessary foray into ontology. The phenomenological opening of the sphere of experience, contained in the notion of worldliness as it presupposes the understanding of the surrounding world, makes it possible to resize the way of conceiving Sciences.

Keywords: Science; World; Worldliness; Philosophy; Ontology.

Desde os primórdios da humanidade, o ser humano se indaga: o mundo a nossa volta realmente existe? Ou seria meramente uma projeção produzida em nossa mente? A partir da época Moderna, uma determinada resposta à questão passa a prevalecer com estabelecimento de fundamento antropológico para o conhecimento. Como consequência, o mundo é tomado como algo externo, bem como a maneira de relacionamento do ser humano com o mundo é substancialmente alterada.

No horizonte histórico-filosófico pertinente à tradição filosófica Moderna, René Descartes, considerado o pai da Filosofia Moderna, institui novos princípios que inauguram um saber centrado no ser humano e na racionalidade (Russel, 1957). O fundamento antropológico, desconectado do pensamento religioso, passa a exercer a preponderância. Em outras palavras, a subjetividade transforma-se no fundamento do conhecimento. Desse modo, se antes se concebia o conhecimento como revelação do ser, passível esse de exteriorizar-se, passa a prevalecer o entendimento do ser como produto da flexibilidade



do sujeito cognoscente: “esse novo modo de ser manifesta como sendo o centro ao redor do qual gira toda a realidade. É o pensamento como consciência de si mesmo: eu, no meu retorno reflexivo sobre mim mesmo e para mim mesmo, na minha interioridade” (Zilles, 2006, p.141).

Com a efetivação da transformação do ente em objeto para a razão humana, correlata à centralidade adquirida pelo ser humano no processo de conhecimento, a questão sobre o ser da coisa permanece encoberta. Uma vez que, na acepção de conhecimento moderna, o pensamento resulta aprisionado pela pergunta acerca do ser humano e seu lugar na constelação mundana, a questão sobre o ser dos entes é obstruída. Pensar o ente, condenado à objetificação perante a razão humana, torna-se indissociável da reflexão concernente à estrutura intelectual humana que o apreende. Como resultado, natureza, mundo e espaço são objetificados.

As Ciências Modernas, por se basearem no modelo científico e visão de mundo cartesianos, tomam a realidade como um dado externo, constituído de uma profusão de objetos independentes, distintos e separados. Para compreender, entretanto, o ser humano indissociadamente da realidade, é necessário des-encobrir o fundamento ontológico inescapável das Ciências. O pensamento filosófico, nesse percurso, detém papel fundamental na construção das Ciências, pois busca as causas e os princípios que possibilitam conhecer o real.

Refletir sobre as Ciências desconectadamente da consideração dos pressupostos ontognoseológicos implicados na relação entre ser humano e mundo revela-se um empreendimento pouco profícuo. Por esse motivo, este artigo visa tornar nítido o entrelaçamento inescapável das Ciências à configuração da estrutura sujeito x objeto, extremamente cara à Modernidade. Elege-se, para tanto, o tópico *mundanidade do mundo*, de acordo com a leitura heideggeriana, passível de ser discutido por meio da necessária incursão à ontologia, com o propósito de atingir o objetivo descrito. Vale ressaltar que, por muito tempo, as Ciências mantiveram-se alheias às reflexões de cunho ontológico por conta do abismo presumido entre Ciência e Filosofia.

Na esteira dessas linhas, indaga-se: até que ponto a construção epistemológica do conhecimento, no horizonte da Modernidade, conseguiu abarcar de forma integral o âmbito



da experiência humana com seu mundo². Melhor dizendo, a finalidade é compreender o discernimento do humano sobre o *Mundo*³. Desse desenvolvimento do problema do conhecimento na Modernidade, também se pergunta: a *objetivação* requerida contribuiu para o processo de privação da vida *no* mundo humano? Ainda mais: nesse caso, a abertura fenomenológica da esfera da vivência, por uma concepção de mundo circundante, nos possibilita redimensionar o modo de se conceber as Ciências no nosso mundo?

Na tentativa de responder a tais questões emblemáticas, percorreremos caminhos abertos pelo filósofo alemão Martin Heidegger quando da crítica aos problemas engendrados pela metafísica Moderna. O filósofo alemão, de partida, indica a impertinência do problema do conhecimento, justamente no tocante à questão acerca da realidade do mundo, isto é, ao caráter de externalidade do mundo enquanto simplesmente abarcável. De outro modo, o contratempo circunda-se na massiva afirmação (metafísica) que o tempo presente de um objeto é atestada (cientificamente) e certificada pela sua constância (provocada a ser) factível.

1. O PROBLEMA DO CONHECIMENTO: A QUESTÃO ACERCA DA REALIDADE DO MUNDO EXTERNO

O mundo que nos circunda realmente existe? Ou seria meramente fruto da representação que se dá na minha mente? Nesses polos opostos, situam-se, de um lado, o realismo crítico e, do outro, a filosofia transcendental. Como resolver essa pretensa problemática? Tratar-se-ia de um problema de natureza epistemológica? Na tentativa de solucionar o problema no âmbito da Teoria do Conhecimento, terminamos por simplificá-la, encontrando meramente duas perspectivas de encaminhamento da discussão: Aristóteles e Kant. Esses posicionamentos problematizam de maneira distinta a questão.

Morente (1980) contextualiza historicamente o processo de crise da Filosofia Medieval que desembocou no surgimento da Filosofia Moderna a partir da formulação do problema do conhecimento no pensamento Moderno, momento no qual, por isso mesmo, a preocupação com as condições, com a origem e com a essência do mundo ocupa lugar central. Em outras palavras, a Teoria do Conhecimento surge como disciplina autônoma

² *Erde*, em alemão. Traduz-se por Terra, mais precisamente, o planeta Terra. Devido à tradução livre, tomamos o sentido de *Erde* como o lugar destinado aos humanos por seus afazeres com os entes.

³ *Welt*, em alemão. Preferimos o termo husserliano *Unwelt* (mundo-circundante), ou seja, mais abrangente do que o simples lugar dos entes.



justamente na Idade Moderna, conseqüentemente, a ontologia, isto é, a teoria relativa aos objetos conhecidos, não adquire protagonismo, como havia sucedido na Filosofia Medieval, em especial no sistema de Aristóteles, cujo ponto de vista epistemológico é realista.

Tanto Russell (1957, p.486-490) quanto Reale e Antiseri (2004, p.284) apontam René Descartes (1596-1650) como fundador da Filosofia Moderna. Filósofo, matemático e homem de Ciência, Descartes, recebendo diretamente a influência da nova Física e da nova Astronomia, sustenta a pretensão de, ao questionar a Filosofia precedente, construir um edifício filosófico novo. Por sua parte, Reale e Antiseri (2004, p.284) atestam que a contribuição cartesiana à Filosofia representou uma reviravolta radical, posto que se alicerçou na desconstrução do arcabouço cultural, filosófico e científico da tradição precedente. Mais ainda, Descartes instituiu novos princípios que possibilitaram a inauguração de um saber centrado no homem e na racionalidade humana. O ser ou Deus não mais detinham, assim, o foco da preocupação cognoscente.

Descartes identificou como tarefa inadiável solucionar o problema da objetividade da razão e garantir a autonomia da Ciência em relação a fé. Com esse propósito, o filósofo Moderno defendeu a necessidade de obediência a regras determinadas no percurso da investigação científica. A referida obediência asseguraria a solidez da empreitada filosófica Moderna. O filósofo concentrou-se, por isso, na elaboração das aludidas regras (Reale; Antiseri, 2004, p.287). Para fundamentar a sua filosofia, Descartes julga indispensável encontrar uma verdade primeira que não possa ser objeto de dúvida. Ao fim do percurso descrito, Descartes constata que a existência é inquestionável, visto que não é possível duvidar do pensamento, isto é, o pensamento constitui a prova da existência do “eu”. De acordo com o filósofo,

[...] enquanto queria pensar que tudo era falso, era preciso, necessariamente, que eu, que tinha tal pensamento, fosse alguma coisa; e, observando que esta verdade, penso, logo existo, era tão sólida e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não eram capazes de derrubá-la, considerei que podia recebê-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da filosofia que eu procurava (Russell, 1957, p.491).

Para Descartes, a evidência da existência do eu que pensa reside no fato de ser algo passível de ser identificado de forma clara e distinta. Eis a revolução promovida por



Descartes: representa um marco na trajetória da Filosofia, pois, a partir de então, a Teoria do Conhecimento adquiriu preponderância. Como consequência, a Filosofia posterior a Descartes orienta-se pelo subjetivismo, de modo que considera “[...] a matéria como algo apenas conhecível, se é que o é, por dedução do que se sabe da mente” (Russell, 1957, p.491). Em paralelo, o eu que pensa consiste em “[...] uma substância da qual a natureza total ou essência consiste em pensar, e que não necessita de nenhum lugar ou coisa material para sua existência” (Russell, 1957, p.491). A Filosofia Moderna incorporou, pois, a solução cartesiana para os problemas relativos à existência.

A disciplina denominada Teoria do Conhecimento ou Gnosiologia adquire, pois, destaque em virtude do imperativo de tematizar o sujeito cognoscente e a sua relação com o objeto do conhecimento depois do desmoronamento dos pilares teológicos herdados da Idade Média. partir de então, pode-se traçar um corte entre a Filosofia Antiga e Medieval e a Filosofia Moderna e posterior, uma vez que se instituiu um fundamento antropológico, desconectado do pensamento religioso, para o conhecimento (Zilles, 2006, p.138-140). A afirmação principal relativa à realidade passa a ser

[...] o pensamento existe. Já não partimos da realidade dos objetos exteriores ao pensamento, pois desses só podemos afirmar a realidade enquanto são pensamentos meus, i.e., enquanto são pensados por mim. O pensamento, o eu como pensante, tornou-se o centro e o suporte de toda a realidade (Zilles, 2006, p.139).

Precisamente nesse horizonte, “a Teoria do conhecimento assume o papel essencial de [...] estudar os problemas levantados pela relação entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido” (Japiassú; Marcondes, 2001, p.40); ainda, “o sujeito [corresponde ao] a mente, a consciência, aquilo que conhece, opondo-se ao objeto, como aquilo que é conhecido. Sujeito e objeto definem-se, portanto, mutuamente, como polos opostos da relação de conhecimento (Japiassú; Marcondes, 2001, p.180). Por conseguinte, “o par: sujeito cognoscente-objeto conhecido é essencial em qualquer conhecimento (Morente, 1980, p.166).

Em termos históricos, pode-se caracterizar toda a Filosofia até o século XVI como realista. É somente na Modernidade que a Filosofia se detém no estudo do caráter subjetivo do conhecimento, originando um novo modo de pensar a realidade: o idealismo. Opondo-se ao realismo, o idealismo está relacionado ao primado do sujeito na relação cognoscente,



isto é, o conhecimento é determinado pelas estruturas inerentes à consciência do sujeito. Em virtude da herança cartesiana, pode-se asseverar que praticamente toda a Filosofia Ocidental possui um fundamento idealista. Contrariamente à Filosofia grega e Medieval, nas quais as coisas do mundo podiam ser classificadas como “ser em si”, as coisas não são consideradas como “algo em si” no idealismo, mas, exclusivamente, “algo-para-si”.

Em contraposição ao realismo, para o qual o conhecimento é determinado pelo objeto, “o idealismo considerará, preferentemente, o conhecimento como uma atividade que vai do sujeito às coisas, como uma atividade elaboradora de conceitos, ao final de cuja elaboração surge a realidade das coisas” (Morente, 1980, p.68). O conhecimento está, dessa maneira, atrelado de forma obrigatória à capacidade cognitiva intrínseca à subjetividade do sujeito cognoscente. Se antes se concebia o conhecimento como revelação do ser, passível este de exteriorizar-se, passa a prevalecer o entendimento do ser como produto da reflexibilidade do sujeito cognoscente: “este novo modo de ser manifesta como sendo o centro ao redor do qual gira toda a realidade. É o pensamento como consciência de si mesmo: eu, no meu retorno reflexivo sobre mim mesmo e para mim mesmo, na minha interioridade” (Zilles, 2006, p.141).

Como a realidade é partida em *res cogitans* e *res extensa*, no primeiro segmento, situa-se o “eu pensante”; no outro, o mundo material no qual se insere também o corpo humano. Como desdobramento do dualismo cartesiano, apreende-se que o ser humano se equipara a “uma máquina animada por um eu pensante”, visto que “a essência da alma é o pensamento; a do corpo, a extensão” (Zilles, 2006, p.141; p. 143). Admite-se, assim, um mundo exterior que se busca conhecer. Por isso, corpo e alma constituem dois entes diferentes, cujo estudo de um pode ser realizado de forma independente do outro.

Zilles (2006, p.142) conclui, desse modo, que Descartes foi responsável por descobrir a subjetividade no sentido Moderno, a qual transforma o pensamento filosófico, pois atribui preponderância à subjetividade e à interioridade. Como efeito, o conhecimento torna-se atividade unicamente da mente. Para o autor, Descartes pode ser considerado o precursor da revolução copernicana na Filosofia, consumada com as proposições kantianas, uma vez que passa “de cosmocêntrica, que era a Filosofia grega, e teocêntrica, que era a medieval, [a ser] antropocêntrica” (Zilles, 2006, p.142). Portanto, o idealismo alemão, em suas diversas vertentes (Kant, Fichte, Hegel e Schelling), possui influência cartesiana.



Em última instância, o racionalismo cartesiano implicou no triunfo de uma Ciência do pensar e do conhecer (gnosologia) em detrimento de uma ciência do ser (metafísica). Como pensar e ser não se confundem, a Ciência terminou por restringir a sua abordagem a um aspecto do ser. Não à toa, filósofos de orientação existencialista acusam a Ciência de estar calcada em uma metafísica do pensamento, posto que julga a razão ou a experiência como únicas fontes do conhecimento humano (racionalismo ou empirismo filosófico) (Zilles, 2006, p.143).

2. A ESTRUTURA SUJEITO-OBJETO NO PANORAMA DO PENSAMENTO MODERNO: A OBJETIVAÇÃO COMO UM PROCESSO DE PRIVAÇÃO DA VIDA

O problema é expresso da seguinte forma: como eu, o sujeito, permanecendo na esfera subjetiva, posso chegar ao conhecimento objetivo? Quando se reflete a respeito da origem dos dados sensoriais que apreendemos, constata-se a existência de um mundo exterior. O mundo não se resume, assim, à mera representação que o eu pensante produz, isto é, o mundo existe “fora” da subjetividade. Diante disso, resta indagar: como é possível acessar a coisa em si. A questão crucial refere-se à possibilidade de conhecer as coisas em si mesmas, posto que “sólo hay objetos en tanto que objetos de la conciencia, y la realidad genuina y auténtica es la objetividad de las ciencias. Sólo lo que deviene objetivo en el campo del conocimiento científico es real en un sentido auténtico” (Heidegger, 2005, p.83). Verifica-se que tal questão se esboça no quadro de um conhecimento teórico. O encaminhamento da discussão é, por esse motivo, de natureza eminentemente teórica.

No contexto científico moderno, a dimensão teórica assume a dianteira em detrimento da abordagem ontológica. Por conseguinte, a experiência do mundo é reduzida à pura objetivação. Em outras palavras, a via teórica expressa-se como um caminho no qual a experiência da vida de modo amplo é excluída. Mesmo que o problema seja parcialmente relativizado por outras áreas do conhecimento humano (como a matemática e a física), em certo sentido, o esquecimento (*Vergesslichkeit*) pode conter graus catastróficos exponenciais, como comprovado na confecção de armamentos de extermínio em massa, em prescritos planejamentos urbanos e até na negligência com a importância da existência de planos de contenção de riscos ambientais.



Concisamente, podemos verificar que o problema sobre o conhecimento da realidade do mundo, inadvertidamente, perpassa por aquele esquecimento apontado por Heidegger em *Ser e Tempo* (2015). Nesse panorama, o caráter de externalidade atribuído ao mundo conflui para que seja encarado segundo critérios de utilidade para o humano. Consequentemente, a descartabilidade decorrente é própria desse comportamento. Mais precisamente, Heidegger parece nos alertar que, ao serem postos em prática - e de forma integral - os anseios e objetivos da metafísica do âmbito moderno, corremos o risco de que a descartabilidade faça ultrapassar (e tome lugar) de forma grosseira os limites do descobrimento do mundo. A impossibilidade que institui pela vedação da constituição do ser-no-mundo enquanto sendo/estando nele ou, se preferível, da dificuldade - e quiçá - incapacidade que o humano terá em descobrir o liame que estabelece com seu mundo.

É justamente frente a esse panorama que Heidegger busca uma nova solução para a supramencionada problemática do conhecimento. Para tanto, ele parte da consideração da maneira como a consciência natural depara-se com as vivências do mundo circundante. Quando, corriqueiramente, nos deparamos com algo no mundo, não pensamos especificamente na coisa imediatamente dada. Para tomar a coisa como algo imediatamente dado é preciso prescindir do mundo que a envolve, isto é, a atitude teórica implica, necessariamente, a destruição da vivência do mundo a nossa volta. Como Heidegger esclarece:

En otras palabras: estos fenómenos significativos de las vivencias del mundo circundante no los puedo explicar destruyendo su carácter esencial, suprimiendo su verdadera naturaleza y desplegando una teoría. Explicar por medio de fragmentación equivale en este contexto a destrucción: se quiere explicar algo que ya no se tiene como tal, algo que uno no puede ni quiere reconocer como tal en su validez. ¿Y qué tipo de curiosa realidad es ésta, que debe ser explicada en primer lugar a través de teorías tan audaces?

Cuando intento explicar el mundo circundante en clave teórica, éste se derrumba. El intento de disolver y someter metodológicamente las vivencias a teorías y explicaciones carentes de toda clarificación, no significa una intensificación de las vivencias, no conduce a un mejor conocimiento del mundo circundante (Heidegger, 2005, p.83).

O idealismo assim como o realismo cometem o erro de equiparar a realidade natural objetiva à realidade efetiva. Desse modo, o domínio geral do teórico é, para Heidegger (2005), a real causa da deformação da problemática do conhecimento. O problema da



realidade e da objetividade não é formulada no panorama da vivência do mundo circundante. Essa circunstância é absolutamente controversa, uma vez que as nossas vivências não sucedem de maneira apartada do mundo a nossa volta. A restrição ao quadro teórico é lida por Heidegger como o principal empecilho para que a vivência do mundo circundante possa ser abarcada. Tomar o ente como imediatamente dado é resultado de um tratamento objetificante da realidade, o qual parte justamente do apagamento do caráter significativo intrínseco ao mundo que nos envolve. Nas palavras do próprio filósofo, “el vivir del mundo circundante no es una contingencia, sino que radica en la esencia de la vida en y para sí; por el contrario, sólo en ocasiones excepcionales estamos instalados en una actitud teórica” (Heidegger, 2005, p.88). Ainda mais, na postura teórica,

El «darse» significa el inicio de un tratamiento objetivante de lo circundante, el primer y simple colocarse delante de un yo todavía histórico. Si, por así decirlo, se suprime el verdadero sentido de lo circundante (a saber, su carácter significativo), lo que se coloca como dado se diluye en una mera cosa provista sólo de cualidades cósmicas, tales como el color, la dureza, la espacialidad, la extensión, el peso, etc. El espacio es el espacio cósmico, el tiempo es el tiempo cósmico (Heidegger, 2005, p.88).

Em contrapartida, a experiência da coisa é, precisamente, uma vivência. Portanto, a forma teórica de tratamento do problema do conhecimento pressupõe um processo de privação da vida:

En el rastreo de las motivaciones de este proceso de privación de vida se llega a la esencia de la forma teórica (que en sí misma es sólo un rótulo para interconexiones amplias y difíciles, ¡una abreviatura!), del ámbito de los objetos. La esfera de las cosas constituye el estrato inferior de aquello que llamamos la objetividad de la naturaleza (Heidegger, 2005, p.90).

Converte-se, assim, em um problema significativo passar da vivência circundante para a esfera da primeira objetivação. O problema mencionado é passível de ser solucionado quando se compreende a vivência circundante, visto que, no âmbito puramente teórico, “la «realidad» obtiene su sentido a partir de la esfera de la cosidad, la cual representa, a su vez, una esfera teórica separada de lo circundante” (Heidegger, 2005, p.91). Nesse sentido, “la verdadera solución del problema de la realidad del mundo exterior consiste en



comprender que no se trata de un problema, sino de un contrasentido” (Heidegger, 2005, p.92).

3. MUNDANEIDADE: A PERGUNTA A PROPÓISTO DA REALIDADE DO MUNDO NÃO DEVER SER RESPONDIDA NO INTERIOR DA ESTRUTURAÇÃO SUJEITO-OBJETO

Diante do dilema representado pela contraposição entre realismo e idealismo, Heidegger dedica-se à construção de uma via alternativa de leitura da relação do ser humano com o mundo à dualidade sujeito x objeto, segundo a qual

A “verdade” não é uma característica de uma proposição conforme, enunciada por um “sujeito” relativamente a um “objeto” e que, então, é “válida” não se sabe em que âmbito; a verdade é muito mais o descobrimento do ente graças ao qual se realiza uma abertura. [...]É por isso que o homem [somente] é sob o modo da **ek-sistência**. (Heidegger, 1930; 2008, p. 202).

Na tarefa de enfatizar esse caráter de abertura, o filósofo propõe a inserção do conceito de mundo como instância mediadora, necessária ao rompimento com o esquema sujeito e objeto. É por isso que Heidegger (1925; 2006) expõe que a disposição do Dasein deve mostrar-se enquanto estar-no-mundo. Trata-se de lançar à vista a condição primária de expor as estruturas principais da constituição do ser do Dasein. Segundo o próprio, essa característica do Dasein, seu estar-no-mundo, é um rasgo unitário e originário.

Em virtude do reconhecimento da copertinência intrínseca à relação entre ser humano e mundo, Heidegger define o primeiro por meio da expressão “ser-no-mundo”, enquanto ao restante dos objetos, outorga o qualificativo de “entes” intramundanos, já que ainda que estejam no mundo, não atribuem sentido ao mundo. O ser humano possui, como característica distintiva, a capacidade de compreender o mundo, de sorte que o sentido da sua existência advém da relação que trava com o mundo, o qual ao mesmo tempo adquire significação por meio do ser humano. O conceito supracitado de mundo permite o abandono da concepção de mundo cartesiana, na qual o mundo é equiparado a um objeto que se contrapõe ao homem (sujeito), porque exalta o mundo na relação de co-pertencimento com o Dasein.



Como o modo de ser fundamental do Dasein é a estrutura ser-no-mundo, a analítica existencial abrange a analítica da mundanidade. Nesse caso, de modo coerente com as ideias que desenvolve, em contraste com a tradição cartesiana que interpreta o mundo como substância, Heidegger propõe analisar o mundo como um fenômeno, ou seja, como mundanidade. Ao ser compreendido como fenômeno, reconhece-se o mundo como instância em que o Dasein está lançado. O Dasein existe cotidiana e necessariamente em correlação com esse mundo que o envolve, no qual os entes podem ser acessados, primariamente, pelo modo de ocupação. Pode-se, assim, notar que a relação primeira do Dasein com o mundo é de significância. Dito de outra forma, o ser humano depara-se com os entes do mundo quando esses estão imersos em uma totalidade significativa.

O sentido de estar-no-mundo contém, assim, alguns elementos que compõem esse fenômeno, diríamos, substancial para Heidegger (1925; 2006). São eles:

- 1) **O estar-no-mundo no sentido da maneira em que este mundo ambientaliza a mundanidade do mundo:** ambientalizar refere-se ao sentido empregado pelo ser sobre a “*arrumação*” circunscrita ao seu *cuidado* no mundo. Poderíamos referi-la a termos como “paisagem”, em que esta arrumação (*Aufbewahrung*⁴) transpassa um caráter de uma contingência expressa sobre os acontecimentos desse mundo humano.

- 2) **O ente, condicionado a partir do “quem” está com ele no mundo, ou melhor, a forma singela do ente estar sendo-no-mundo juntamente com o ser:** aqui, refere-se à ideia de dis-posição do ente em seu jogo de proximidade e lonjura, e isto no lugar em que lhe foi destinado (Heidegger, 1954). Com isso, não se diz que todo ente tenha somente *uma forma* de abertura no mundo humano, mas, sim, que todo ente resguarda uma tamanha intencionalidade de estar-no-mundo que faz com que a sua banal nomenclatura seja ultrapassada, fazendo-lhe dotar-se de *nome*. Tal intencionalidade, para este ponto, faz com que a anexação de qualquer nome não seja estabelecida a não ser *por meio de uma vinculação* - por mais simples que seja. Vínculo que, arriscaríamos dizer, firmado de maneira *sinérgica* no mundo humano, fazendo com que esse ente se desvincilhe do esquecimento que o

⁴ Armazenamento, conservação, retenção, manutenção, preservação, custódia, guarda.
CADERNOS PET, V. 15, N. 29



pensamento moderno lhe destinou como, por exemplo, o promovido pela obsolescência⁵. Portanto, uma simples porta de uma casa “não é” neste mundo humano, mas sim ela “o constitui⁶”, por relacionar-se a um comprometimento maior do que a ofertada por sua materialidade.

- 3) **Estar no mundo enquanto tal: da identificação do ente em uma espécie de imago mundi**, pois ao ser referenciado por seu nome, é porque está humanamente apropriado sob o caráter do acontecimento que lhe fez adentrar no mundo. Ao ser referenciado, e isto por meio da linguagem, quando chamado pelo nome, a abordagem sobre sua descrição fá-lo aparecer somente por meio daquela sinergia citada que, na perspectiva da mundanidade do mundo, lhe é possível pela memória, pois “falar acerca de” é, agora, lembrar do que também foi acatado na abertura desse ente – e não só por sua simples utilidade laboral. Como exemplo, podemos citar o quadro “O par de sapatos⁷” do pintor neerlandês Vincent Van Gogh, descrito pelo próprio Heidegger (1950), em que os sapatos do camponês abriam uma perspectiva de mundo não só do seu trabalho, mas o próprio fundamento em que irrompe o ser desse camponês, uma vez que a obra, ao mesmo tempo que desvela esse mundo, só o faz quando o vela por meio de um ente compositivo, ou seja, pelos sapatos.

É dessa forma que Heidegger (1925; 2006), quando estabelece que a falta fundamental da Teoria do Conhecimento é, precisamente, não se dispor a conhecer a condição fenomênica originária da manifestação do ente no mundo humano e, a partir disso e de uma observação básica, tomá-la como fundamento último sobre o seu papel na cotidianidade humana, argumenta que o a-presentar desse ente ao humano se torna, no caso e no máximo, uma abstração para ele. O que isso significa? Significa que a relação entre entes e seres se institui sob um caráter de aparência e, ainda pior, quantificável pela sua relação precisa, equacionada, extirpando qualquer vinculação humana para com o observável.

Para não interpretar o mundo como coisa (substância), o conceito de mundanidade

⁵ Assim como é o fenômeno da descartabilidade.

⁶ “Possibilita-me a passagem”, “faz-me adentrar à casa”, ou seja, reúne (re-colhe) o dentro e fora do mundo em seu umbral (Heidegger, 1954).

⁷ Obra de 1886.



possibilita flagrar o Dasein, em sua cotidianidade, na lida – pois o modo fundamental de relação com os entes é travado na esfera da ocupação – com os entes que estão inseridos na totalidade referencial denominada mundo. Mais do que na teorização dos entes, a compreensão acerca do mundo, possibilitada pelo Dasein estar junto de, se dá na ocupação do dasein com os entes:

O eu e as coisas não podem, pois, distinguir-se e separar-se radicalmente, mas ambos, o eu e as coisas, unidos em síntese de reciprocidade, constituem minha vida. E eu não vivo como independente das coisas, nem as coisas se dão como independentes de mim, antes viver — como diz Heidegger, embora empregando outra terminologia — viver é estar no mundo; e tão necessárias são para minha existência e na minha existência as coisas com que vivo, como eu vivendo com as coisas. Por conseguinte, o subterfúgio que consistiria em cortar a vida em dois — o eu e as coisas — e apresentar o problema ontológico alternativamente sobre o eu e sobre as coisas, conduziria à disputa secular entre idealismo e realismo. Porém foi porque se cortou arbitrariamente a autêntica realidade que é a vida; e a vida não permite esse corte em dois, eu e as coisas, antes a vida é estar no mundo, e tão necessária e essencial é para o ser da vida a existência das coisas como a existência do eu (Morente, 1980, p.315).

Portanto, a abertura fenomenológica da esfera da vivência contida na analítica da existência de Heidegger é instrumento essencial à ruptura com o primado teórico, advindo da separação triunfante entre eu pensante e mundo como substância concebido como um dado externo (objetificado), a qual balizou a formulação do conhecimento na Modernidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção epistemológica do conhecimento, no horizonte da Modernidade, excluiu a vivência do ser humano com seu mundo. A *objetivação* requerida contribuiu para o processo de privação da vida *no* mundo humano, visto que a Ciência Moderna se baseou na pressuposição de que a relação primacial do ser humano com as coisas seria de caráter teórico. O processo de desmundanização do mundo resultou na consideração do mundo como objeto do conhecimento teórico ou científico. Desmundanizar o mundo é, precisamente, olvidar a relação existente entre ser humano, mundo e ser. Tal relação foi completamente inobservada pela Filosofia Moderna em sua versão gnoseológica. Pode-se, desse modo, afirmar que a Ciência Moderna desmundanizou o mundo, porque se configurou como uma forma de pensar o ente que desprezou o seu entorno e, de modo ainda mais



perigoso, não contemplou a indissociabilidade inescapável das coisas com o ser humano.

Diante desse quadro, a abertura fenomenológica da esfera da vivência, por uma concepção de mundo circundante, abre caminhos promissores para se pensar as Ciências por meio do resgate da dimensão ontológica “esquecida”. Ao transitar pelos caminhos abertos por Martin Heidegger quando da crítica aos problemas engendrados pela metafísica Moderna, constata-se a impertinência do problema do conhecimento, justamente no tocante à questão acerca da realidade do mundo, isto é, ao caráter de externalidade do mundo.

A mundanidade é, para Heidegger, um existencial, de maneira que, ao abordar o Dasein, torna-se inviável desconsiderar o fenômeno do mundo. Como o Dasein não está simplesmente dado, o mundo não se equipara a um ente à vista ou dado. O mundo pode ser traduzido como mundo circundante, visto que a relação primordial que estabelecemos com as coisas que compõem o mundo não é de natureza teórica, posto que, “[...] o modo mais imediato de lidar não é o conhecimento meramente perceptivo e sim a ocupação no manuseio e uso, a qual possui um ‘conhecimento’ próprio” (Heidegger, 2015, p.114-115), de maneira que lidamos com as coisas segundo seu uso (Heidegger, 2015, p.114-115).

A abertura fenomenológica da esfera da vivência, por uma concepção de mundo circundante, portanto, propicia repensar as Ciências para além do molde Moderno que esteve ancorado no primado teórico em detrimento da referência ao âmbito precípua da vivência.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. V. 4. Lisboa: Editorial Presença, 1970a.
- ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. V. 10. 3 Ed. Lisboa: Editorial Presença, 1970b.
- ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. V. 11. Lisboa: Editorial Presença, 1970c.
- HEIDEGGER, M. **A origem da obra de arte**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1977.
- HEIDEGGER, M. A coisa. In: SOUZA, Eudoro. **Mitologia**. Lisboa, Portugal: Guimarães Editores, 1984.



HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. Conferência pronunciada por ocasião da "Segunda Reunião de Darmastad". **Vortäge und Aufsätze**, G. Neske, Pfullingen, 1954. Tradução de Márcia Sá Calvalcante Schuback.

HEIDEGGER, M. **Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo**. Lecciones de verano 1925. Madrid. Alianza. 2006.

HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. Traducción prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2015. 598 p.

HEIDEGGER, M. **La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. Lecciones del semestre de invierno**. Barcelona, Herder, 2005.

MORENTE, Manuel García. **Fundamentos de Filosofia: lições preliminares**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1980.

REALE, Giovane; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: do humanismo a Kant**. São Paulo: Paulus, 1990. Coleção História da Filosofia, volume 3.

REALE, Giovane; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: do humanismo a Descartes**. V. 3. São Paulo: Paulus, 2004.

REALE, Giovane; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: do Romantismo ao Empirio criticismo**. V. 5. São Paulo: Paulus, 2005.

REALE, Giovane; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: de Nietzsche a Escola de Frankfurt**. V. 6. São Paulo: Paulus, 2006.

RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957).

ZILLES, Urbano. **Teoria do conhecimento**. 5ª. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.