

2

O mundo e sua desmundanização

Neste capítulo, serão apresentados os pontos e temas centrais deste trabalho a partir de um trecho retirado de *Ser e tempo*, no qual Heidegger a utiliza a expressão desmundanização do mundo. Abordaremos, a princípio, esses pontos de modo sucinto, como uma forma de apresentação inicial, para poder desenvolvê-los e até mesmo problematizá-los ao longo do trabalho. No § 14 de *Ser e tempo*, Heidegger diz:

Um passar de olhos pela ontologia tradicional mostrará que, junto com a ausência da constituição do *Dasein* como ser-no-mundo, também se *salta por cima* [*Überspringen*] do fenômeno da mundanidade [*Phänomens der Weltlichkeit*]. Em seu lugar tenta-se interpretar o mundo a partir de um ser intramundano e, ademais, de um ente intramundano não descoberto como tal. Entendida em sentido ontológico-categorial, a natureza [*Natur*] é um caso limite do ser de um possível ente intramundano. O *Dasein* só pode descobrir o ente como natureza num determinado modo de seu ser-no-mundo. Esse conhecimento [*Erkennen*] tem o caráter de uma determinada desmundanização do mundo [*Entweltlichung der Welt*].¹²

Essa passagem traz consigo, de modo condensado, um emaranhado de noções apresentadas em *Ser e tempo*. E isto não é problema ou privilégio dela. Toda a obra está repleta de termos com relações e significados muito específicos, condizentes com sua proposta. Nosso objetivo não é explicar cada termo, numa ordem enumerada, do trecho citado, mas através do foco na elucidação do que é nomeado acima como fenômeno da mundanidade clarear o sentido da passagem como um todo.

Essa expressão, fenômeno da mundanidade, nos remete, à primeira vista, a algo que diz respeito ao mundo. Mundanidade pode também remeter-nos ao nosso adjetivo “mundano”, o que se opõe ao espiritual¹³. Tratar-se-ia então de discorrer aqui, de uma forma ou de outra, sobre o mundo. Procedendo assim, contudo, estaríamos simplesmente ignorando a palavra que precede aquela que destacamos, desconsiderando a palavra fenômeno.

¹² *Ser e tempo*, p. 113; G. A., 02, p. 88, [65].

¹³ Heidegger menciona, de modo breve, no § 22 da obra *Ontologia: hermenêutica da facticidade*, a possibilidade dessa leitura equivocada do adjetivo mundano [*weltlich*] a partir de um contraponto com o espiritual [*geistlich*]. (M. Heidegger. *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, p. 123, [96]). Nesse mesmo sentido, diz Dreyfus: “mundanidade, entendida como o modo de ser do mundo, de modo algum está conectada com o sentido usual de mundanidade enquanto um modo de vida oposto ao espiritual” (DREYFUS, H. L. *Being in the world: a commentary on Heidegger's Being and time*, division one, p. 4).

Gadamer disse que em seu primeiro contato com Heidegger descobriu “... sem qualquer comentário que fenomenologia tinha alguma coisa em comum com a visão”¹⁴. Esta afirmação nos orienta na medida em que associa a fenomenologia ao ver. Tal orientação, contudo, pode desembocar em diversos significados: fenomenologia como visão das coisas, do ser das coisas, do que está por trás destas, uma visão delas como realmente são, etc. E geralmente desemboca em noções do “ver” já estabelecidas pela tradição da filosofia¹⁵, as quais Heidegger não procura manter. Ou seja, ainda fica pouco ou mal esclarecido o que se deve entender por fenômeno, aquilo mesmo que a fenomenologia investiga. Citando o começo do item A do § 7 de *Ser e tempo*, dá-se início a uma tentativa de clarear tal obscuridade:

A expressão grega *phainómenon*, a que remonta o termo “fenômeno”, deriva do verbo *phaínestai*. *Phaínestai* significa: mostrar-se e, por isso, *phainómenon* diz o que se mostra, o que se revela. Já em si mesmo, porém, *phaínestai* é a forma média de *phaíno* – trazer para a luz do dia, pôr no claro. *Phaíno* pertence à raiz *pha-* como *phōs*, a luz, a claridade, isto é, o elemento, o meio, em que alguma coisa pode vir a se revelar e a se tornar visível em si mesma. Deve-se *manter*, portanto, como significado da expressão “fenômeno” o que se revela, o que se mostra em si mesmo [*Sich-an-ihm-selbst-zeigende*].¹⁶

Através de uma exposição da etimologia da palavra fenômeno, Heidegger traz à tona o significado deste como *o que se mostra em si mesmo*. Não se pode deixar de notar que a palavra fenômeno, no trecho acima, surge sempre entre aspas. Talvez isso ocorra porque outro sentido ainda é atribuído a esta palavra: o que se mostra ou se faz ver assim como isto ou aquilo, o que Heidegger chama de *aparecer, parecer e aparência*. Encontra-se esse sentido no que comumente chamamos de engano: uma pessoa aparentava estar triste quando não estava de fato; uma coisa mostrou-se assim como algo outro. Para Heidegger, “no significado de *phainómenon* enquanto aparecer, parecer e aparência está incluído o significado originário de fenômeno como o que se revela, significado que

¹⁴ GADAMER, H. G. *Hermenêutica em perspectiva* (vol. 1), p. 11.

¹⁵ De acordo com Otto Pöggeler, “a falha da metafísica, segundo a opinião curial de Heidegger, encontra-se em que ela concebe o pensar como um ‘ver’, o ser como um contínuo ser-diante-do-olhar...” (PÖGgeler, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 50). Descartes, na sexta parte de seu *Discurso do Método*, faz uma interessante imagem, que acentua essa relação da metafísica tradicional com a visão, ao discorrer sobre aqueles que não procedem de modo devido na arte de filosofar: “Nisso me parecem iguais a um cego que, para lutar sem desvantagem contra alguém que enxerga, levasse-o para o fundo de um porão muito escuro...” (DESCARTES, R. *Discurso do método*, p. 78).

¹⁶ *Ser e tempo*, p. 67; G. A., 02, p. 38, [28].

fundamenta e sustenta o anterior”¹⁷. Fenômeno aqui surge sem as aspas, pois já aparece em seu sentido básico, isto é, como o que concede a base, sustenta o aparecer, parecer e aparência. O que se mostra assim como aquilo outro só aparece pela luz própria do fenômeno que é o aparecer tanto do que parece quanto do que “realmente é”: ambos, antes de tudo, *se mostram* seja como isto ou como aquilo.

Fenômeno é, então, o que se mostra por si mesmo. Essa afirmação permanece, todavia, pouco clara. Provavelmente por isso Heidegger enxergue a necessidade de distinguir fenômeno de manifestação ao afirmar que “... manifestação enquanto manifestação de alguma coisa não diz um mostrar-se a si mesmo, mas um anunciar-se de algo que não se mostra. Manifestar-se é um *não mostrar-se*”¹⁸. A manifestação é uma indicação de algo que não está à vista assim como a própria indicação. Manifestantes reivindicam do governo melhor infraestrutura de segurança. Isto está à vista. Mas o que despertou tal manifestação, por exemplo, um crime injusto e desleal, só está à vista, neste caso, através das pessoas nas ruas se manifestando. Pode-se dizer que aquilo que a manifestação indica não se mostra por si, mas através de algo outro, do que se manifesta. Por isso, manifestar-se é um não mostrar-se, ou ainda, um não mostrar-se a si mesmo.

Essa distinção frente à manifestação clareia um pouco o sentido do termo: pode-se entendê-lo agora como o que aparece sem referir-se a outra coisa, o que se mostra, em seu sentido mais básico. Para Heidegger, fenômeno é tanto o aparecimento dos manifestantes na rua exigindo mais segurança quanto da causa daquela manifestação; tanto a aparência daquilo se mostra como um conhecido, quanto o mostrar-se da descoberta de que se trata de um estranho. Em todos os casos, está presente o vir à luz como isto ou como aquilo, como manifesto e como causa do mesmo. Provavelmente neste sentido Gadamer tenha associado fenomenologia à visão, dizendo que elas possuem “alguma coisa em comum”. Pois com isso se indica que fenomenologia não é somente *ver* as coisas: fenômeno não é aquilo que vemos com os olhos. Nós vemos com os olhos manifestantes na rua, mas através deles, mostra-se o que provocou aquela manifestação, que não está à vista assim como os manifestantes. Fenômeno deve ser compreendido até aqui como o mostrar-se por si mesmo.

¹⁷ *Ser e tempo*, p. 68; G. A., 02, p. 39, [29].

¹⁸ *Ser e tempo*, p. 68; G. A., 02, p. 39, [29].

Contudo, tal mostrar-se, mais básico, presente, em suas distintas formas, na manifestação, no parecer, aparecer e aparência “satisfaz o significado do conceito *vulgar* de fenômeno. O conceito vulgar [...] não é o conceito fenomenológico de fenômeno”¹⁹. Não daremos, por enquanto, este passo em direção ao conceito fenomenológico, visando não perder de vista o que se pretendeu a princípio esclarecer: o fenômeno da mundanidade. Mas, com alguma razão, pergunta-se: poderíamos nos encaminhar para uma compreensão deste fenômeno sem termos compreendido o significado do conceito fenomenológico de fenômeno? De acordo com Heidegger, sim:

Em sentido fenomenológico, fenômeno é somente o que constitui o ser, e ser é sempre ser de um ente. Por isso, ao se visar uma liberação do ser, deve-se, preliminarmente, aduzir de modo devido o próprio ente. Este ente também deve mostrar-se no modo de acesso que genuinamente lhe pertence. E, deste modo, o conceito vulgar de fenômeno se torna fenomenologicamente relevante.²⁰

O fenômeno da mundanidade não somente pode ser compreendido através do conceito vulgar de fenômeno, mas deve ser investigado a partir deste. Deve-se investigar a mundanidade em seu mostrar-se por si mesma mais simples. Em outras palavras, diz Heidegger:

... as modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que este ente possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo. Elas têm de mostrar o *Dasein* tal como ele é *antes de tudo* e na *maioria das vezes* [*zunächst und zumeist*], em sua *cotidianidade* [*Alltäglichkeit*] mediana.²¹

Abrimos mão da investigação do conceito fenomenológico de fenômeno para não desviar demais da proposta antes feita, a saber, compreender o sentido da expressão fenômeno da mundanidade. Foi introduzida no texto, contudo, uma citação que teria a função de orientar a investigação da mundanidade, mas que, em seu cerne, diz respeito a outro tema, ao *Dasein*. Esbarramos, pois, aqui, num dos termos mais centrais de *Ser e tempo*. Não iremos, por isso, tentar defini-lo, sem mais, em algumas linhas. Antes nos apoiaremos em mais uma afirmação de Heidegger, a saber, que “‘mundo’ não é determinação de um ente que o *Dasein*

¹⁹ *Ser e tempo*, p. 70; G. A., 02, p. 42, [31].

²⁰ *Ser e tempo*, p. 77; G. A., 02, p. 49, [37].

²¹ *Ser e tempo*, p. 54; G. A., 02, p. 23, [16].

em sua essência *não é*²², para justificamos a citação feita mais acima. Aquele procedimento de investigação proposto para se pensar o *Dasein* não é indiferente à investigação do fenômeno da mundanidade.

Heidegger afirma, no início do terceiro capítulo da primeira seção de *Ser e tempo*, intitulado “A mundanidade do mundo” que “... a mundanidade já é em si mesma um existencial [*Existenzial*]”²³. Isto diz que o mundo é como *Dasein*. Ao se investigar o fenômeno da mundanidade não está se investigando outra coisa, outro ente que não o *Dasein* justamente por ser um existencial, que deve “ser nitidamente diferenciado das determinações ontológicas dos entes que não tem o modo de ser do *Dasein*, os quais chamamos de categorias [*Kategorien*]”²⁴. Sem entrar nos detalhes desta afirmação, pode-se dizer que o fenômeno da mundanidade não é apenas o mostrar-se das coisas do mundo, pois diz respeito ao *Dasein*, que, por sua vez, não é uma coisa que está por aí. *Dasein* é, como mencionamos na introdução, o “ente que nós mesmos somos”, e, segundo Heidegger, nós não somos ao mesmo modo que uma cadeira ou uma pedra, enquanto coisas do mundo:

A “essência” [*Wesen*] do *Dasein* está em sua existência [*Existenz*]. As características que se pode extrair deste ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado [*Vorhandene*] que possui esta ou aquela “configuração”. As características constitutivas do *Dasein* são sempre modos possíveis de ser e somente isso.²⁵

Ao se investigar uma pedra, uma árvore, um ecossistema, cadeias montanhosas, enfim, coisas do mundo, é admissível a possibilidade de se determinar propriedades intrínsecas àqueles entes, à medida que os compreendemos como coisas que podem ser “objetivadas”, isto é, tidas como objetos de estudo. Objetivar o que nós mesmos somos não é, para Heidegger, tão simples assim, pois o que somos, a cada vez, nunca se nos apresenta como um objeto à nossa frente passível de uma investigação ao modo dos entes citados acima. Isso porque o *Dasein* é, em sua essência, existencial, e não simplesmente dado, como os outros

²² *Ser e tempo*, p. 112; G. A., 02, p. 87, [64].

²³ *Ser e tempo*, p. 111; G. A., 02, p. 86, [64].

²⁴ *Ser e tempo*, p. 88; G. A., 02, p. 59, [44].

²⁵ *Ser e tempo*, p. 85; G. A., 02, p. 56, [42].

entes do mundo²⁶. Heidegger, ao afirmar que as características constitutivas desse ente “são sempre modos possíveis de ser e somente isso”, quer indicar que qualquer consideração que façamos sobre ele não pode desconsiderar sua relação com o ser, o seu modo de ser, que é, em última instância, existencial²⁷.

Para Heidegger, fenômeno, em seu sentido vulgar, básico, é o mostrar-se por si mesmo; é o mostrar-se desta planta com folhas verdes, da falta de água no vaso desta mesma planta por suas folhas estarem um pouco enrugadas, ou da descoberta de que o que falta à planta é a luz solar, enfim, é o mostrar-se do que quer que seja. Os adjetivos vulgar e básico não devem soar como um desprezo, mas como o ponto de partida necessário da investigação. Assim, pode-se dizer que o fenômeno da mundanidade deve ser investigado a partir do mostrar-se mais básico, vulgar, cotidiano.

“O mundo mais próximo do *Dasein* cotidiano é o *mundo circundante* [*Umwelt*]”. Essa expressão, mundo circundante, indica, sobretudo, um estar rodeado, cercado pelas coisas. Mas dizer isso não contribui de modo decisivo para nos enviar àquilo que deve ser apresentado, pois quando dizemos que circundante indica um estar rodeado ou cercado pelas coisas nos esquivamos de pensar que significa “coisa” nesta afirmação. Que coisas nos rodeiam no mundo circundante? Ou ainda: de que modo lidamos com essas em nosso “dia a dia”? Heidegger diz: “... 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”²⁸. Nesta afirmação está presente uma indicação do ente que nos circunda na vida cotidiana com as coisas, assim como do modo como lidamos com ele. De acordo com Heidegger, cotidianamente lidamos com as coisas segundo seu uso. Por isso,

²⁶ Neste sentido, *Dasein* não pode de modo algum ser compreendido como homem ou ser humano, pois ao assim nomeá-lo corre-se o risco de tomá-lo, de um modo ou de outro, como algo simplesmente dado, como o objeto de estudo “homem”. Veremos, mais à frente, que a tentativa moderna de entender tudo a partir do sujeito se baseia em uma interpretação do ser humano como algo simplesmente dado, como uma *res*, não o distinguindo das coisas dadas, interpretando o ser do homem a partir das coisas, sempre no sentido de privilegiar uma relação de conhecimento com o ente, inclusive com o *Dasein*, como se esse “ente que nós mesmos somos” fosse cognoscível assim como os outros entes.

²⁷ Nos capítulos três e quatro, investigaremos o modo de ser desse “ente que nós mesmos somos” e o caráter de sua existência.

²⁸ *Ser e tempo*, p. 114; G. A., 02, p. 90, [67].

denominou-se, em *Ser e tempo*, o ente com que lidamos na *ocupação*²⁹ de *instrumento*³⁰.

Ocupação significa “ter o que fazer com alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar perder-se alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar [...], omitir, descuidar, renunciar, descansar...”³¹. Podemos dizer que em todos estes modos de estar junto às coisas há o encaminhamento para um objetivo: *ter* o que fazer, *fazer* desaparecer, *empreender*, *determinar*, etc.: há sempre uma meta orientando a ocupação. Mesmo nos modos deficientes de se ocupar, a saber, *descuidar*, *omitir*, etc., há a uma orientação para um objetivo enquanto um descaminho do mesmo. Ora, para Heidegger, o instrumento é justamente aquilo que *é para*, e isto sob dois aspectos: no manuseio deste há uma orientação para um fim, para a obra a ser efetuada, em direção ao para que “se, usa, por exemplo, o martelo, a plaina, a agulha...”³²; e um instrumento não é algo isolado, independente, pois “só pode ser o que é num todo instrumental que pertence a seu ser”³³, um instrumento necessariamente se refere³⁴ a outros na lida da ocupação. Ele aponta para aquilo que serve e para outros instrumentos pertencentes a uma totalidade instrumental. Neste sentido, o *Dasein*, na lida com o instrumento, orienta-se desde seu *mundo circundante* em direção a um para quê, sendo tal orientação guiada pela circunvisão, que vê esta totalidade instrumental na lida cotidiana com o ente intramudano.

Todas estas caracterizações da lida com o instrumento feitas por Heidegger indicam, sobretudo, um *ir em direção a* devidamente amparado. Ao lidar com um abajur visa-se, de modo geral, a iluminar algo. Nessa lida com esse instrumento

²⁹ A ocupação é caracterizada por Heidegger como um modo de ser-em [*In-sein*]. Foi dito de modo breve que *Dasein* não é algo distinto de mundo. Isto se deve à sua constituição fundamental ser-no-mundo: “o *Dasein* nunca é “numa primeira aproximação” um ente, por assim dizer, livre de ser-em que, algumas vezes, tem gana de assumir uma relação com o mundo” (*Ser e tempo*, p. 103; G. A., 02, p. 76, [56]). Em *Ser e tempo*, a ocupação – enquanto um modo de ser-em – não deve ser pensada como um entre outros modos de relacionarmos com o mundo que se opta. “O *Dasein* cotidiano já *está* sempre nesse modo quando, por exemplo, ao abrir a porta, faço uso do trinco” (*Ser e tempo*, p. 115; G. A., 02, p. 91, [67]).

³⁰ Esta interpretação de Heidegger novamente se sustenta numa retomada de duas palavras do pensamento grego antigo, a saber, *pragmata*, para instrumento, e *praxis*, para lida na ocupação.

³¹ *Ser e tempo*, p. 103; G. A., 02, p. 76, [56].

³² *Ser e tempo*, p. 118; G. A., 02, p. 94, [70].

³³ *Ser e tempo*, p. 116; G. A., 02, p. 92, [68].

³⁴ Este verbo, referir, não foi utilizado aqui sem propósito. Mais à frente veremos que, para Heidegger, a referência [*die Verweisung*] é o que constitui e sustenta a lida cotidiana com os entes intramundanos.

parecem estar envolvidos apenas o abajur e aquilo que ele deve iluminar. Contudo, considera-se, sem se dar conta, a mesa sobre a qual o abajur deve estar ou à qual deve se prender, a cadeira sobre a qual nos sentamos para ler, a cor da tinta da letra impressa no livro, a lâmpada encaixada no abajur, a luz insuficiente para leitura presente no quarto, a energia elétrica disponível, enfim, uma gama de instrumentos não tematizados, implícitos, que circundam e amparam nossa lida sem os notarmos. Segundo Heidegger, só os consideramos quando “a referência constitutiva entre o ser para e o ser para isso acha-se perturbada”³⁵, quando o instrumento não está mais à mão, quando ele perde sua manualidade, que significa o seu sustentar-se por si mesmo³⁶. Neste abalo, diz Heidegger, o todo instrumental que amparava de modo implícito a lida na ocupação vem à tona, indicando o que estava oculto naquele empenho:

Numa *perturbação da referência* – na impossibilidade de emprego para..., a referência se explicita, se bem que ainda não como estrutura ontológica mas, onticamente, para a circunvisão, que se depara com o dano do utensílio. A circunvisão desperta a referência a um específico ser para isso (*Dazu*), tornando assim visível não apenas tal ser, mas todo o contexto da obra, todo o “canteiro da obra” e, na verdade, como aquilo em que a ocupação sempre se detém. O conjunto instrumental não se evidencia como algo nunca visto e sim como um todo já sempre visto antecipadamente na circunvisão. Com esse todo, anuncia-se o mundo.³⁷

Essa perturbação da referência que Heidegger indica é justamente um conflito que há na lida com um determinado instrumento, amparado pelo conjunto instrumental, na ocupação. Retomando o exemplo dado logo acima, ao utilizar um abajur pretende-se, de modo geral, iluminar algo; caso a lâmpada do abajur não funcione³⁸, imediatamente ele perde sua função e não lidamos com este assim como até então lidávamos, pois não mais serve para iluminar. O que nos chama a atenção agora é provavelmente a lâmpada que, caso o abajur funcionasse corretamente para ela não nos atentaríamos. Caso o problema não seja a lâmpada, somos logo acometidos pela possibilidade da tomada ou o fio do abajur não estarem funcionando; enfim, tudo aquilo que, de modo implícito, não tematizado,

³⁵ *Ser e tempo*, p. 123; G. A., 02, p. 100, [74].

³⁶ “O próprio martelar é que descobre o manuseio específico do martelo. Denominamos de manualidade o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo” (*Ser e tempo*, p. 117; G. A., 02, p. 93, [69]).

³⁷ *Ser e tempo*, p. 124; G. A., 02, p. 100, [74].

³⁸ Neste caso está-se representando o que Heidegger denomina em *Ser e tempo* de surpresa [*Auffallen*] (cf. *Ser e tempo*, p. 122; G. A., 02, p. 98, [73]).

permeia a ocupação pode vir à tona no acontecimento nesta quebra das referências. Bergson, em seu livro *O riso*, apresenta uma situação que bem representa o que está aqui sendo pensado, ao dizer que “quando o musicista fere certa nota no instrumento, outras surgem por si mesmas, menos sonoras que a primeira, ligadas a ela por certas relações definidas, e que lhe imprimem o seu timbre ao vibrarem junto com ela”³⁹. Ferir a nota diz tocá-la de modo desafinado, ou ainda, quebrar a sua referência ou relação com as notas que lhe amparavam. Só há uma desafinação por conta dessa quebra de referência, a qual faz com que as outras notas que sustentavam a afinação surjam por si mesmas, menos sonoras que a primeira, a desafinada. Está-se querendo dizer que, do mesmo modo, o instrumento, ao não estar à mão, quebra o seu nexos referencial com o conjunto de instrumentos que amparava a lida na ocupação. Essa quebra, segundo Heidegger, indica, sobretudo, o “todo já sempre visto antecipadamente na circunvisão”, uma espécie de campo harmônico que orienta nossa lida cotidiana com as coisas.

É importante fazer um paralelo entre ferir a nota e a perturbação da referência também quanto ao fato da nota desafinada chamar atenção para si. Hervé Pasqua diz a respeito disso em seu livro *Introdução à leitura do Ser e tempo de Martin Heidegger*: “... basta que o utensílio se deteriore, que deixe de ser manuseável, para que o sistema de relações se quebre e que o utensílio danificado seja reduzido ao estado de coisa inerte. É então que ele ‘se impõe repentinamente à atenção’”⁴⁰. Segundo Heidegger, nesta quebra, o instrumento perde a sua manualidade, pois não está mais à mão, e, de certo modo, chama a atenção para si: é tematizado de modo semelhante ao que está simplesmente dado:

Entretanto, aí se acha o seguinte: o que não pode ser usado está simplesmente aí – mostra-se como coisa-instrumento, dotada de tal e tal configuração, e que, em sua manualidade, é sempre simplesmente dada nessa configuração. O puro ser simplesmente dado anuncia-se no instrumento de modo a, contudo, recolher-se novamente à manualidade do que se acha em ocupação, ou seja, do que se encontra na possibilidade de se pôr de novo em condições. Esse ser simplesmente dado do que não pode ser usado não carece todavia inteiramente de manualidade. O instrumento *assim* simplesmente dado ainda não é uma coisa que aparece em algum lugar.⁴¹

³⁹ BERGSON, Henry. *O riso: ensaio sobre a significação do cômico*, p. 15.

⁴⁰ PASQUA, Hervé. *Introdução à leitura do Ser e tempo de Martin Heidegger*, p. 49.

⁴¹ *Ser e tempo*, p. 122; G. A., 02, p. 98, [73].

Ao perder a sua manualidade, o ente intramundano “mostra-se como coisa-instrumento”, aproxima-se do puro ser simplesmente dado, mas não se torna algo simplesmente dado, “... ainda não é uma coisa que aparece em algum lugar”. Esse não tornar-se simplesmente dado do manual deve-se, sobretudo, à manualidade incontornável da lida na ocupação. Ao perder sua função, o instrumento ainda indica sua manualidade como o que antes estava presente, como o que precisa ser retomado. Neste mesmo sentido, diz-se que a quebra das referências não traz à tona algo nunca visto; nesta anuncia-se o mundo.

Poderia-se dizer que nessa quebra evidencia-se o que no início do texto nos propomos esclarecer, a saber, o fenômeno da mundanidade? De algum modo, mas também de modo algum. Heidegger disse, em uma citação mais acima, que “numa *perturbação da referência* – na impossibilidade de emprego para..., a referência se explicita, se bem que ainda não como estrutura ontológica mas, onticamente, para a circunvisão, que se depara com o dano do utensílio”. O “anunciar-se do mundo” mencionado por Heidegger é um anunciar-se ôntico, para a circunvisão, e não uma visão ontológica do fenômeno da mundanidade. A referência se explicita de modo ôntico, na própria lida enquanto lida: um utensílio danificado nos anuncia suas referências, mas continuamos empenhados com aquilo de que nos ocupávamos, tentando descobrir o defeito naquilo mesmo que a quebra da referência nos mostrou, ou tentando nos livrar daquilo que não está quebrado mas que atrapalha a ocupação, daquilo que é impertinente⁴², enfim, continuamos ocupados na lida com o ente intramundano. A pergunta agora é: como a referência que se anuncia onticamente para a circunvisão deve ser compreendida em sua estrutura ontológica? Através de uma determinação do ser do instrumento, do manual:

O ser do manual tem a estrutura da *referência* [Verwiesung]. Isso significa: ele possui em si mesmo o caráter de *estar referido a* [Verwiesenheit]. O ente se descobre enquanto referido a uma coisa como o ente que ele mesmo é. O ente tem *com* o ser que ele é algo *junto*. O caráter ontológico do manual é a *conjuntura* [Bewandtnis].⁴³

A conjuntura aparece, portanto, como um caráter ontológico de tudo isto que até então se explicitou de modo ôntico, para a circunvisão. Trata-se de uma

⁴² A *impertinência* [Aufsässigkeit] é um dos modos de estar nesta quebra das referências. Cf. *Ser e tempo*, p. 122; G. A., 02, p. 98, [73].

⁴³ *Ser e tempo*, p. 134; G. A., 02, p. 112, [84].

caracterização do manual, do ente intramundano na lida da ocupação. Ora, se visamos aqui esclarecer o fenômeno da mundanidade e, sendo esse um existencial, isto é, sendo esse ao mesmo modo do *Dasein*, por que se está falando aqui de um caráter ontológico do manual enquanto um ente intramundano, não dotado do modo de ser daquele? De acordo com Heidegger, “conjuntura é o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre, liberou-se”⁴⁴, e junto desta há o “para quê da serventia, o em quê da possibilidade de emprego”⁴⁵. O manual, enquanto instrumento, “serve para” ao mesmo tempo que pertence a um contexto que possibilita o emprego: é, como se disse antes, um *ir em direção* a devidamente amparado. A conjuntura pertence, assim como o instrumento, a uma totalidade conjuntural: o abajur serve para ler o livro (sustentado por um “em quê”), que serve para fazer um teste na escola, para passar de ano, para concluir o ensino médio, para entrar na faculdade, enfim: há sempre uma totalidade conjuntural orientando toda e qualquer conjuntura. O ponto crucial apontado por Heidegger é: essas remissões que a conjuntura faz à sua totalidade, não seguem continuamente, mas sempre dizem respeito,

em última instância, a um para quê (*Wozu*) onde já não se dá nenhuma conjuntura, que em si mesmo já não é um ente segundo o modo de ser do manual dentro de um mundo, mas um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo onde a própria mundanidade pertence à sua constituição de ser.⁴⁶

Desse modo, a caracterização ontológica do manual como conjuntura deve indicar a totalidade conjuntural, que possui seu ponto de partida no próprio *Dasein*. Heidegger, ao dizer que a conjuntura é “o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre, liberou-se”, quer apontar para esse liberar, caracterizado como um “deixar e fazer em conjunto [*bewendenlassen*]” que libera, deixa e faz ser o ente intramundano para a lida na ocupação. Tal liberar é, sobretudo, o que sustenta e possibilita a lida cotidiana com as coisas enquanto aquilo que pertence a uma rede de referências e que serve para.

Todo o caminho percorrido por Heidegger, até então, na tentativa de elucidar o fenômeno da mundanidade pretende alcançar esse liberar-se, como um *perfeito a*

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

*priori*⁴⁷, tão caro ao *Dasein*. Perspectiva é isto mesmo que deve estar previamente aberta para que o ente intramundano esteja disponível para a ocupação. A pergunta oportuna que segue é do próprio Heidegger: “mas o que significa dizer que a perspectiva para a qual se libera, pela primeira vez, o ente intramundano, deve estar previamente aberta?”. E responde:

Ao ser do *Dasein* pertence uma compreensão de ser [*Seinsverständnis*]. Compreensão tem o seu ser num compreender. Se convém essencialmente ao *Dasein* o modo de ser-no-mundo, é que compreender ser-no-mundo pertence ao teor essencial de sua compreensão de ser. A abertura prévia da perspectiva, em que acontece a liberação dos entes intramundanos que vem ao encontro nada mais é do que o compreender de mundo com que o *Dasein*, enquanto ente, já está sempre em relação.⁴⁸

Novamente, ao procurarmos o fenômeno da mundanidade, aproximamo-nos do *Dasein*. Isto por motivos já indicados neste texto: a mundanidade é um existencial e, enquanto tal, pertence ao modo de ser do “ente que nós mesmos somos”. Esse ente, de acordo com Heidegger, compreende ser, compreende-se no mundo, é ser-no-mundo. O fenômeno da mundanidade é, sobretudo, essa compreensão, este já estar sempre em relação⁴⁹.

Pois bem, depois desse esclarecimento, podemos ter uma noção bem inicial do significado daquilo que Heidegger nomeia de desmundanização do mundo: ela é o salto por cima de tudo isso que foi abordado; a desconsideração do mundo em sua aparição cotidiana e imediata, o ente intramundano enquanto instrumento, a totalidade instrumental, a conjuntura, ou seja, não enxerga o *Dasein* como o ente que ele é, como o próprio mundo. Desmundanizar o mundo é esquecer a relação de homem, mundo e ser, relação esta que foi, segundo Heidegger, desconsiderada por toda a ontologia tradicional.

Em outro texto, do mesmo ano de *Ser e tempo*, Heidegger bem elucida esse salto por cima ao analisar uma afirmação de Fichte, “Senhores, pensem na parede,

⁴⁷ Heidegger indica numa nota (*Ser e tempo*, p. 541), entre outras coisas, que esse *perfeito a priori* tem o sentido da liberação prévia.

⁴⁸ *Ser e tempo*, p. 136; G. A., 02, p. 115, [86].

⁴⁹ É notório que essa relação do “ente que nós mesmos somos” com o mundo, através da compreensão de ser, conjuntura, perspectiva, está pouco explicada. Em parte, o trabalho se direciona para explorar justamente o sentido dessa compreensão que faz do *Dasein* um ente no mundo. E é a partir desse esclarecimento que pretendemos pensar a desmundanização do mundo: de que maneira pode-se falar de uma desmundanização se o *Dasein* é o ente que compreende ser, que é ser-no-mundo?

e depois pensem naquele que pensa a parede”⁵⁰, como se nossa relação mais básica e fundamental com as coisas se fundasse em abordagens isoladas como a sugerida. Diz Heidegger: “Sentando aqui no auditório nós não apreendemos paredes – ao menos que estivermos nos entediando. Contudo, as paredes estão já presentes antes mesmo de as pensarmos como objetos”⁵¹.

A desmundanização do mundo é este modo de pensar o ente que o destaca de seu contexto e suas relações, não considerando, assim, que as coisas do mundo dizem respeito, em última instância, ao *Dasein* enquanto o ente que compreende ser. No capítulo que segue, investigaremos um pouco mais essa abordagem do mundo, e frisaremos que, como já disse o trecho que citamos no início desse capítulo e na introdução, essa desmundanizada abordagem do mundo preza por um conhecimento deste, como se o modo mais elementar de nos relacionarmos com as coisas fosse o da postura cognitiva. Segundo Heidegger, a desmundanização do mundo é uma determinação deste como natureza, como objeto, conhecido ou a ser conhecido. Assim, nos diz Otto Pöggeler: “Habitualmente, o pensamento orienta-se pelo conceber de um ente exibível; ele entende-se numa comparência ‘teórica’, como um ver e conceber, o ente como o existente que é para o conceber”⁵². Veremos, no capítulo seguinte, que a interpretação tradicional do ente o concebe justamente como aquilo que está ou ao menos pode ser percebido, e, por conseguinte, conhecido. Nesse caso, o mundo é interpretado como natureza.

⁵⁰ *The basic problems of phenomenology*, p. 162.

⁵¹ *The basic problems of phenomenology*, p. 163.

⁵² PÖGgeler, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*, p. 56.