
Heidegger, anti-intelectualismo e a questão das visões de mundo: uma análise do fenômeno mundo a partir da “Metafísica do *Dasein*”

Heidegger, anti-intellectualism and the question of worldviews: an analysis of the world phenomenon from the “Metaphysics of *Dasein*”.

DOI: 10.12957/ek.2021.58729

Arnin Rommel Pinheiro Braga¹

Universidade Federal do Pará (PPGP/UFPA)

arninbraga@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7348-0840>

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo principal abordar as reflexões sobre o fenômeno “mundo” realizadas por Heidegger em sua “Metafísica do *Dasein*”, isto é, em seus escritos imediatamente posteriores a *Ser e tempo* (1927), e anteriores à publicação da obra *Sobre a essência da verdade* (1930), a saber: *As fundações metafísicas da lógica* (1928), *A essência do fundamento* (1929), *Introdução à filosofia* (1928-1929) e *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão* (1929-1930). Neste período, o filósofo em questão elaborou uma radicalização de suas considerações sobre o existencial “ser-no-mundo” iniciadas em *Ser e tempo*. Em outras palavras, Heidegger mostrará nesses escritos como o fenômeno “mundo”, em sua aparição mais originária, sempre se mostra como uma realidade em unidade estrutural com o *ser-aí*. A partir desse pressuposto, este artigo também propõe a “Metafísica do *Dasein*” – e sua concepção de “mundo” como uma realidade unida ao *ser-aí* – como base para uma crítica contundente às “visões de mundo” (*Weltanschauung*) que influenciam o ser humano atual. São elas: a

¹ Cursando doutorado na Universidade Federal do Pará. Atua como Professor da Faculdade Católica de Belém (FACBEL).

postura do anti-intelectualismo e sua negação da ciência; e a postura da ciência moderna de raízes cartesianas, que entende o mundo como uma realidade radicalmente separada do sujeito. Desse modo, acreditamos que, a partir da “Metafísica do *Dasein*”, faz-se possível estruturar novas formas de se relacionar com o mundo e com o conhecimento, formas estas baseadas em uma atitude fundamental e mais originária do ser humano em relação com o mundo: o “deixar-ser” (*Sein lassen*).

Palavras-chave: Heidegger. Metafísica do *Dasein*. Mundo. Visões de Mundo. Anti-intelectualismo. Deixar-ser.

ABSTRACT

This article aims to address the reflections about the “world” phenomenon carried out by Heidegger in his “Metaphysics of *Dasein*”, that is, in his writings immediately following *Being and time* (1927), and prior to the publication of the work *On the essence of truth* (1930), namely: *The metaphysical foundations of logic* (1928), *On the essence of ground* (1929), *Introduction to philosophy* (1928-1929) and *The fundamental concepts of metaphysics: world, finitude, solitude* (1929-1930). During this period, Heidegger elaborated a radicalization of his considerations about the existential “being-in-the-world” initiated in *Being and time*. In other words, Heidegger shows in these writings how the “world” phenomenon, in its most original appearance, always presents itself as a reality in structural unity with the *being-there*. Based on this assumption, this article also proposes the “Metaphysics of *Dasein*” – and its conception of “world” as a reality united to the *being-there* – as the basis for a strong criticism of the “worldviews” (*Weltanschauung*) that influence the current human being. Such “worldviews” are: the position of anti-intellectualism and its denial of science; and the stance of modern science with Cartesian roots, which understands the world as a reality which is drastically separated from the subject. Hence, we believe that, from the “Metaphysics of *Dasein*”, it is possible to structure new ways of relating to the world and to knowledge, these ways are based on a fundamental and more original attitude of the human being in relation to the world: the “letting-be” (*Sein lassen*).

Keywords: Heidegger. Metaphysics of *Dasein*. World. Worldviews. Anti-intellectualism. Letting-be.

Introdução: do fenômeno do “anti-intelectualismo” à questão das “visões de mundo”

Ao passarmos a vista de forma rápida sobre a questão do conhecimento no panorama atual brasileiro, já nos salta à mente – sem muito esforço investigativo – um problema recente: o “anti-intelectualismo”². Tal fenômeno se destaca principalmente como uma negação da ciência e das pesquisas acadêmicas, enquanto conhecimento veraz da realidade, em prol de uma visão de mundo que, na maior parte das vezes, busca justificar o *status quo* de uma determinada situação social de poder, de exploração, etc. Dessa forma, criam-se discursos unilaterais, sem fundamentação teórica e crítica, que passam a ser considerados como as “verdadeiras verdades”, em oposição às verdades da ciência e da academia. Como afirma Lichterbeck (2018), os anti-intelectuais não querem mais Kant, Paulo Freire ou Jean-Jacques Rousseau, mas preferem personalidades públicas e religiosas, *digital influencer’s* e formadores de opinião que partilham sua mesma visão de mundo.

A partir dessa brevíssima consideração sobre o fenômeno do anti-intelectualismo no Brasil, podemos notar que a forma como o ser humano vê o mundo – ou seja, sua “visão de mundo” (*Weltanschauung*) – influencia fortemente o seu modo de conhecer e se relacionar com ele. Como afirma Heidegger (2009, pp. 249-250) em sua *Introdução à filosofia*:

Visão de mundo não é nenhuma mera contemplação das coisas, tampouco uma soma do saber sobre elas; visão de mundo é sempre tomada de posição e, com efeito, uma tomada de posição tal que realizamos por convicção própria, seja ela uma convicção própria e expressamente formada, seja ela uma convicção que nós pura e simplesmente compartilhamos com os outros ou reproduzimos de outros, uma convicção que acabamos assumindo. Mais ainda: essa convicção não é algo que “temos” pura e simplesmente, algo de que ocasionalmente fazemos uso, que trazemos conosco assim como uma intelecção alcançada, ou ainda como uma proposição comprovada. Ao contrário, ela é a força fundamental que movimenta nosso agir e todo nosso ser-aí, mesmo então e justamente então quando não a invocamos expressamente e não tomamos uma decisão recorrendo expressamente e de modo consciente a ela.

² Dentre esses estudos, destaca-se uma interessante matéria do colunista alemão Phillipp Lichterbeck, publicada no periódico *Deutsche Welle*, intitulada em português como “Brasil, um país do passado”, disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/brasil-um-pa%C3%ADs-do-passado/a-46477566>

Desta forma, o autor em questão destaca que as “visões de mundo” elaboradas pelo ser humano não são uma realidade meramente teórica, que não afeta o mundo das relações e das ações humanas. Pelo contrário, ao analisar de forma minuciosa a natureza que compõe nossas “visões de mundo”, Heidegger nota que elas revelam algo fundamental na estrutura do ser humano: o mundo não é algo separado do *ser-aí*, mas está em unidade estrutural com ele, porque não somente pensamos sobre o mundo, mas nosso pensamento se conforma a partir das relações estabelecidas no mundo. Daí surge a necessidade propriamente filosófica de nos debruçarmos sobre essa realidade que entendemos por “mundo”, visto que uma interpretação insuficiente a respeito do que seja “mundo” pode levar o ser humano a produzir formas de ser no mundo destrutivas ou, no mínimo, controversas: como o próprio anti-intelectualismo.

Neste sentido, para esclarecer esta questão sobre o conceito “mundo”, este artigo terá como base as análises feitas por Heidegger em *Ser e tempo* (1927), bem como em sua chamada “*Metafísica do Dasein*”³ (1927-1930), mais precisamente, nas obras *As fundações metafísicas da lógica* (1928), *A essência do fundamento* (1929), *Introdução à filosofia* (1928-1929) e *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão* (1929-1930), nas quais o autor em questão aprofunda e radicaliza suas considerações sobre o existencial “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*) iniciadas em seu tratado de 1927.

Sem dúvida, a principal contribuição heideggeriana para esta questão acerca do conceito “mundo”, e das variadas “visões de mundo” que surgem a partir dele, é a proposta de um entendimento mais originário dessa realidade. Em outras palavras, por meio do método fenomenológico-existencial, o filósofo em questão busca captar o fenômeno “mundo” a partir de um olhar mais profundo do que aquele oferecido pelas ciências e pelo anti-intelectualismo atual, ou seja, um olhar que manifeste o mundo vivenciado a partir da experiência mais fundamental do ser humano, entendido como *Dasein*, que é o desvelamento do Ser.

³ Termo cunhado por autores como Teodore Kissel, Jean Grondin, Steven Crowell e François Jaran, que corresponde à etapa imediatamente posterior à publicação de *Ser e tempo* (1927) e anterior à publicação da obra *Sobre a essência da verdade* (1930), em que busca radicalizar suas considerações sobre o *Dasein* a partir dos conceitos de transcendência, mundo, liberdade e verdade.

Nessa esfera das vivências mais originárias, isto é, ontológicas, Heidegger nos revela que o mundo se apresenta ao *ser-aí* não como um objeto, como algo separado, que pode ser dominado e utilizado para a construção de teorias baseadas no anti-intelectualismo, mas se revela em unidade estrutural com o *Dasein*. O mundo é essencialmente “ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 169), ou seja, o mundo só pode ser entendido a partir dos modos de ser do *Dasein*; e este *Dasein*, por sua vez, só se entende a si mesmo a partir das relações que estabelece com o mundo. Tal como afirma Heidegger (2000, pp. 334-335) na sua obra *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, de 1927:

No compreender a si mesmo se compreende o ser-no-mundo e com ele são esboçadas determinadas possibilidades de ser com os outros e do trato com o ente intramundano. Ao compreender-se a si mesmo como poder-ser-no-mundo se compreende o mundo de forma igualmente originária. (Tradução nossa)

Dessa forma, somente recorrendo a este olhar mais originário, proveniente das estruturas ontológicas do *ser-aí*, poderemos também captar uma “visão de mundo” mais profunda que, por conseguinte, permitirá uma abertura a uma relação mais autêntica com o mundo e com o próprio conhecimento. Abertura esta que desvelará um sentido para as relações do *ser-aí* no mundo muito mais fundamental do que aquelas propostas pela ciência e pelo próprio fenômeno do anti-intelectualismo.

Mas como entender a afirmação heideggeriana de que o *ser-aí* e o mundo estão em uma relação de unidade estrutural? Ora, não está claro para nós que o mundo é uma realidade anterior e separada do *Dasein*? Quando olhamos para a realidade, não vemos que o mundo é tudo aquilo que não sou eu, ou seja, o que está fora de mim? Logo, em que Heidegger se sustenta para afirmar essa unidade estrutural entre *ser-aí* e mundo a partir do existencial “ser-no-mundo”? Para responder estas perguntas, precisamos retornar para a questão do caminho percorrido pela análise heideggeriana, isto é, o método fenomenológico.

1. A fenomenologia-existencial de Heidegger: O caminho para captar de forma originária o fenômeno “mundo”

Se partirmos do ponto de vista banal e corriqueiro de como entendemos a relação do ser humano com o mundo em nosso cotidiano, nunca conseguiremos compreender a

união estrutural entre *ser-aí* e mundo apresentada por Heidegger. E isso se deve ao fato de que, na linguagem do dia-a-dia, o mundo é sempre entendido como algo separado do sujeito porque a própria experiência dos sentidos revela isso. Logo, as posturas anti-intelectuais têm como ponto de partida essa experiência rápida e ingênua de que o mundo, por ser algo externo e que está muito mais além do que o conhecimento humano pode abarcar, não pode ser totalmente conhecido pelos intelectuais, cientistas e pesquisadores. Devido a isso, qualquer afirmação pode ser tão válida quanto as afirmações da ciência: “minha ignorância é tão boa quanto seu conhecimento” (LICHTERBECK, 2018).

Frente a esta constatação, poderíamos nos perguntar se a “visão de mundo” pregada pela ciência é aquela que nos permitirá chegar à compreensão de que o mundo está em unidade estrutural com o *ser-aí*. Mas a resposta também é negativa. Pois, se nos fundamentarmos apenas na “visão de mundo” da análise experimental e abstrata do método científico moderno, a afirmação heideggeriana de que o mundo está em unidade estrutural com o *ser-aí* também se apresentará como algo absurdo. Pois, como mostrou Descartes (1596-1650), em suas *Meditações Metafísicas*, o fenômeno mundo é apenas *extensão*, isto é, uma realidade que ocupa um espaço geométrico e funciona a partir de leis físicas e mecânicas. Descartes revelou, a partir do seu método de duvidar de tudo para chegar a ideias claras e distintas, que, se aplicamos a dúvida à realidade do mundo, chegaremos à conclusão de que esta realidade é algo separado do ser humano: o mundo é mera extensão (*Res extensa*), enquanto o ser humano é essencialmente pensamento (*Res cogitans*). Como afirma o filósofo francês (1973, pp. 101-103):

(...) por corpo entendo tudo o que pode ser limitado por alguma figura; que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído; que pode ser sentido ou pelo tato, ou pela visão, ou pela audição, ou pelo olfato; que pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo de alheio pelo qual seja tocado e do qual receba impressão. (...) Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer e que não quer, que imagina também e que sente.

Logo, para Descartes, o mundo é desprovido de qualquer vontade ou força racional. O mundo é apenas uma máquina, movido por forças externas a ele, a saber, as forças físicas. Apenas o ser humano, entendido como substância pensante, é capaz de vontade e pensamento. Daí a missão humana de entender este “mundo máquina” e dominá-lo.

É a partir desse fundamento cartesiano que o método da ciência moderna passará a conceber o mundo como algo radicalmente separado do ser humano. Sendo assim, a relação estabelecida entre *ser-aí* e mundo será entendida, desde então, a partir de uma separação entre sujeito e objeto: o sujeito – do latim *sub-jektum*, que significa “o que está atrás dos olhos” (SCHMIDLIN, 2018, p. 13) – se caracterizará por ser tudo o que sou; já o objeto – do latim *ob-jektum*, isto é, “o que está diante dos olhos” (SCHMIDLIN, 2018, p. 13) – se caracterizará por ser tudo aquilo que não sou eu.

Desse modo, fica claro porque, tendo como ponto de partida o olhar científico, nunca poderemos entender a afirmação heideggeriana de que *ser-aí* e mundo estão em unidade. Pois sempre partiremos do pressuposto cartesiano de que uma coisa é o sujeito pensante e outra coisa totalmente distinta é o mundo como extensão. No entanto, Heidegger (2012, p. 205) aponta que esta concepção cartesiana é limitada, pois não parte do campo de vivência mais fundamental e originário do *ser-aí*. Em outras palavras, se formos buscar a relação mais originária entre *ser-aí* e mundo, notaremos que antes de qualquer tematização lógica que o *Dasein* faz do mundo a partir de seu pensamento, ele já o compreendeu a partir de uma relação atemática, pré-lógica, que se dá na vida cotidiana (HEIDEGGER, 2012, p. 179) e que só poderá ser captada satisfatoriamente não a partir do método das ciências modernas, muito menos pela visão ingênua e ao mesmo tempo tendenciosa do anti-intelectualismo, mas somente por meio do método fenomenológico-existencial.

Tal método utilizado por Heidegger tem suas raízes na fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938), fenomenologia esta que parte da concepção de que, antes da divisão temática entre um sujeito que conhece (*Res cogitans*) e um objeto a ser conhecido (*Res extensa*), existe uma relação muito mais profunda que se baseia no que Husserl chamou de *intencionalidade*. Para este pensador, “intencionalidade” quer dizer “abertura para” (SCHMIDLIN, 2018, p. 36), ou seja, a consciência humana não é uma cápsula fechada e sem relação direta com o mundo, tal como havia postulado Descartes, mas a consciência humana é sempre abertura para outra coisa. Tal como afirma Husserl (2001, p. 51): “A palavra intencionalidade não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que *a consciência tem de ser consciência de alguma coisa*, de conter, em sua qualidade de cogito, seu *cogitatum* em si mesma”. E esta “coisa” para a qual a consciência

sempre está aberta é o mundo, como aponta Schmidlin (2018, pp. 36-37) ao comentar sobre a intencionalidade da consciência em Husserl:

Tudo o que se encontra na consciência é o mundo. Nela nada há de si mesma que não tenha provindo de alguma maneira do mundo (...). Ela não é, afinal, nada além dessa abertura, não é nada além de si mesmo, não tem conteúdos próprios, não tem um ser por si mesma e independente do mundo. Seu ser é totalmente o próprio mundo, só que em outra forma, a consciência do mundo.

Ora, se a forma mais originária na qual o ser humano vivencia o mundo não é mais a relação sujeito-objeto, mas sim a intencionalidade da consciência, isso nos leva à constatação que se caracteriza como a grande descoberta do método fenomenológico husserliano: o conhecimento mais fundamental surge a partir da *relação* (SCHMIDLIN, 2018, p. 74). Não há consciência sem uma relação com o mundo, do mesmo modo que o mundo não se mostra caso não haja uma consciência aberta para percebê-lo. Sendo assim, a consciência humana nunca capta o objeto em si (porque afirmar isso seria cair novamente na relação sujeito-objeto), mas sempre capta o *sentido*, isto é, o modo típico como os objetos sempre se mostram e se dão a entender à consciência (SCHMIDLIN, 2018, p. 81).

Ainda dentro da fenomenologia de Husserl, esse sentido só pode ser alcançado quando o pesquisador se aproximar do mundo a partir de uma postura neutra, colocando entre parêntesis (*epoché*) suas pré-concepções, para que assim o mundo se apresente como uma realidade que está para o sujeito, ou seja, revele uma intencionalidade. Como afirma Dermot Moran (2007, p. 141): “Husserl foi o primeiro a articular a importância do mundo e o pano de fundo de horizontes que tornam possível os atos de intenção do sujeito” (Tradução nossa). E continua: “O mundo transcende todas as experiências e as torna possíveis e dá-lhes validade, oferecendo um pano de fundo para o curso harmonioso da experiência. Conceber o ego transcendental é conceber um mundo correlacionado com ele” (MORAN, 2007, p. 141, Tradução nossa).

Esta atitude fenomenológica, como proposta de método para a captação de um sentido mais originário do mundo, influenciará fortemente Heidegger, fornecendo-lhe um meio para entender essa relação de unidade estrutural entre *ser-aí* e mundo como “ser-no-mundo”. No entanto, a grande novidade da fenomenologia de Heidegger com relação à de Husserl é o seu caráter existencial. Em outras palavras, Heidegger afirmava que seu mestre não conseguiu livrar-se completamente da separação entre sujeito e objeto a partir

da intencionalidade da consciência. Como ressalta Moran (2007, p. 148), Heidegger acreditava que Husserl “(...) assume falsamente que é ‘natural’ pensar na natureza humana como corpo e consciência e assim por diante. Este é o resíduo cartesiano em seu pensamento. O próprio ponto de partida para sua reorientação (*Umstellung*) permanece inquestionado” (Tradução nossa).

Segundo o filósofo de *Ser e tempo*, antes de qualquer consciência de mundo, o *ser-aí* já está lançado (*Geworfenheit*) em um mundo e só se entende a partir dele. Dito de outro modo, para Heidegger, antes de qualquer consciência, há o *Dasein*, a existência aberta em seu sentido mais original que, por conseguinte, já se dá em um mundo. Logo, toda análise que busque ser radical deve partir dessa realidade mais originária: o *ser-aí* em relação de unidade com o mundo, a saber, o “ser-no-mundo”. Como afirma Stein (2002, p. 66): “O homem não se soma aos entes no mundo. Nem é um sujeito fora do mundo, que a ele se liga por uma ponte. O homem só é homem, porque é ser-no-mundo”. E é neste sentido que podemos entender a seguinte afirmação de Heidegger (2012, p. 169): “A expressão composta ‘ser-no-mundo’ já mostra em sua configuração, que com ela é visado um fenômeno unitário”. Dessa maneira, para o filósofo em questão, o sentido do Ser, e, por conseguinte, o sentido do mundo, só se desvelará em sua forma mais original a partir daquela relação que, como já mostrou a análise fenomenológica-existencial, é a mais profunda: o “ser-no-mundo”.

Logo, que estruturas fundamentais do *ser-aí* e do mundo podemos descobrir a partir do conceito “ser-no-mundo”? Que “visão de mundo” mais profunda e original pode surgir a partir dessa estrutura ontológica do *ser-aí* em unidade com o mundo, uma visão que nos retire, por um lado, das limitações do anti-intelectualismo e, por outro lado, da problemática “visão de mundo” da ciência moderna? Estas questões serão esclarecidas a partir das considerações de Heidegger em sua obra *Ser e tempo*.

2. O fenômeno “mundo” entendido a partir da estrutura fundamental da “preocupação”⁴ (*Sorge*) em *Ser e tempo*

Em *Ser e tempo*, a reflexão sobre o conceito de “mundo” surge atrelada à questão de uma compreensão mais originária do sentido do Ser. Compreensão esta que – tendo como guia o método fenomenológico-existencial apontado acima – só se dará de forma mais profunda quando o ponto de partida da análise não for a relação sujeito-objeto, mas sim o existencial “ser-no-mundo”, que já indica uma relação de unidade atemática entre *ser-aí* e mundo. Como aponta Heidegger (2012, p. 181):

O homem não “é” e tem, além disso, uma relação-de-ser ao “mundo” que adquire circunstancialmente. O *Dasein* nunca é um ente que esteja “de imediato” desprovido de ser-em e que às vezes tenha o capricho de assumir uma “relação” ao mundo. Tal assumir relações ao mundo somente é possível porque o *Dasein*, como ser-no-mundo, é como ele é. Essa constituição-do-ser não surge porque, afora o ente com caráter de *Dasein*, haja ainda um outro ente subsistente que com ele se encontre. Esse outro ente só pode “se encontrar” com o *Dasein* na medida em que ele pode em geral se mostrar por si mesmo no interior de um mundo.

A partir desse olhar unitário proporcionado pelo existencial “ser-no-mundo”, o autor em questão descobre que a primeira relação que o *ser-aí* estabelece com o mundo ao seu redor não é a partir do pensamento (como afirmava Descartes), muito menos a partir da intencionalidade da consciência (como afirmava Husserl), mas, antes de qualquer ocupação intelectual ou temática que o ser humano pode fazer no mundo, ele já se pré-ocupa atematicamente a partir do mundo. Em outras palavras, antes de tomar consciência de um eu próprio que duvida e, a partir da dúvida, conhecer o mundo de maneira evidente, ou, antes de notar a existência de uma consciência que é aberta, o *ser-aí* já está lançado (*Geworfenheit*) em um mundo e estabelecendo relações atemáticas com ele. E são essas relações atemáticas, de por si mais originárias, que permitirão ao *Dasein* criar “visões de mundo” posteriores, como a ideia de mundo como *res extensa*, como

⁴ Nas variadas traduções da obra *Ser e tempo* para o português, o termo alemão *Sorge* é muitas vezes traduzido como “cuidado”, de tal forma que esta se tornou a tradução mais comum. No entanto, a partir de 2012, a tradução de Fausto Castillo de *Ser e tempo* traduz o termo *Sorge* por “preocupação”. Neste sentido, como esta pesquisa tem como referência a obra deste tradutor, utilizaremos preferencialmente a expressão “preocupação” para referir-nos ao termo alemão *Sorge*.

intencionalidade da consciência e, até mesmo, como algo impossível de se conhecer totalmente, como postula o anti-intelectualismo.

Desse modo, em *Ser e tempo*, Heidegger afirma que esse conjunto de relações atemáticas anteriores a qualquer entendimento que o *ser-aí* possa ter do mundo é a condição de possibilidade para qualquer “visão de mundo”. Dito de outra forma, o ser humano pode negar o mundo, afirmá-lo, ter consciência dele ou não. No entanto, tais atitudes só são possíveis porque, antes de tudo, o *ser-aí* já está envolto em uma relação unitária e atemática com o mundo. Por isso, Heidegger chamará a esta estrutura fundamental do *Dasein* de *preocupação* ou *cuidado* (*Sorge*), termos estes que não podem ser confundidos com o sentimento de angústia por algo futuro, aborrecimento ou estresse, mas sim como a atitude ontológica fundamental que antecede qualquer entendimento que o *Dasein* possa ter de si mesmo, do mundo e dos outros e que, por conseguinte, é a base para qualquer entendimento mais originário a respeito do que seja o mundo. Como afirma Heidegger (2012, p. 181):

(...) o ser do *Dasein* ele mesmo deve se tornar visível como *preocupação*. Expressão que, por sua vez, deve ser apreendida como conceito ontológico estrutural. A expressão nada tem a ver com “sofrimento”, “aborrecimento”, nem “preocupação com a vida”, que podem ser onticamente encontrados em todo *Dasein*. Tudo isso é onticamente possível, assim como é a “despreocupação” e a “serenidade”, porque entendido *ontologicamente* o *Dasein* é *preocupação*”.

Essa estrutura fundamental do *ser-aí* como “preocupação” revela que o mesmo se relaciona primariamente com o mundo não a partir de um pensamento temático que entende, mas por meio de uma relação ativa, atemática e pré-lógica que compreende. Relação ativa esta que Heidegger chamou de *ocupação* (*Besorgen*), que consiste em:

Ter de se haver com algo, produzir algo, cultivar algo e cuidar de algo (...). Modos de ocupar-se são também os *modi deficientes* do deixar fazer, omitir, renunciar, descansar (...), a expressão “ocupar-se de algo” é empregada na presente investigação como termo ontológico (existenciário) para a designação do ser de um possível ser-no-mundo (HEDEGGER, 2012, p. 179).

Na “ocupação”, o mundo nunca aparece como uma realidade externa ao *ser-aí*. Os objetos existentes no mundo nunca se mostram como realidades isoladas e sem relação nenhuma com o *Dasein*. Pelo contrário, antes de qualquer tematização lógica que possamos fazer, já estamos nos “ocupando” no mundo, e este se desvela a nós como um

todo estrutural (*Bezugsganzen*) que sempre remete (*Verweisung*) ao nosso próprio ser. A esse modo de ser mais originário do fenômeno mundo, Heidegger chamou de *mundidade* (*Weltlichkeit*)⁵, que consiste no fato de o mundo, em sua primeira aparição ao *Dasein*, nunca se mostrar como algo isolado, mas sim como algo que fala sobre os modos de ser deste *Dasein* (HEIDEGGER, 2012, p. 201). Por exemplo: um professor nunca primeiramente reflete sobre todos os objetos que existem em uma sala de aula, para depois começar a se ocupar neste ambiente. Mas antes de qualquer reflexão teórica a respeito da sala de aula, o professor já possui uma pré-compreensão daquele conjunto graças a sua lida cotidiana com a sala. Além disso, a sala de aula nunca se apresenta a nós como objetos isolados: cadeira, mesa, quadro, etc. Mas sempre se desvela como um modo de “ser-no-mundo”: ela aparece como lugar da educação, lugar do professor, lugar do aluno, etc. Em suma, a sala de aula nunca fala de si mesma, mas sempre remete (*Verweisung*) ao ser humano: ao professor, ao aluno, ao ato humano de estudar, ao conhecimento, à relação, etc.

Logo, a partir dessa análise feita por Heidegger em *Ser e tempo*, podemos notar que a primeira característica fundamental do fenômeno “mundo” – que surge por meio da análise ontológica da “preocupação” – não é a extensão (como afirmava Descartes), muito menos a impossibilidade de conhecer o mundo em sua totalidade, como afirma o anti-intelectualismo, mas sim sua “mundidade”, que se mostra a partir do que Heidegger chamou de “conjunção” (*Bewandtnis*)⁶, que se caracteriza por ser o fenômeno de que o mundo sempre se remete ao *Dasein*, como afirma o autor (HEIDEGGER, 2012, p. 249): “O mundo já está sempre ‘aí’ em todo utilizável. O mundo, embora de modo não-temático, já é previamente descoberto com tudo o que venha-de-encontro”. E continua: “(...) o *Dasein*, na medida em que é, já se remeteu cada vez a um ‘mundo’ que vem-de-encontro” (HEIDEGGER, 2012, p. 249).

Sendo assim, essa constatação de Heidegger, realizada em *Ser e tempo*, de que o fenômeno “mundo” só pode ser conhecido de forma mais original se partimos de uma

⁵ Termo alemão *Weltlichkeit* geralmente é traduzido ao português com a palavra “mundanidade”. No entanto, Fausto Castilho em sua tradução de *Ser e tempo* de 2012 traduz este termo por “mundidade”. Como este artigo se utiliza da tradução deste autor, utilizaremos preferencialmente o termo “mundidade” para nos referirmos à palavra alemã *Weltlichkeit*.

⁶ Aqui também nos utilizamos da tradução de Fausto Castilho para o termo alemão *Bewandtnis*.

unidade entre *ser-aí* e mundo, que se mostra a partir de uma compreensão pré-lógica e atemática assegurada pela estrutura ontológica fundamental “preocupação”, ganhará matizes muito mais profundos na etapa da “Metafísica do *Dasein*”. Principalmente no curso de 1928-1929, intitulado *Introdução à filosofia*, no qual Heidegger trabalhará essa questão não mais recorrendo a um exame das relações que o *ser-aí* estabelece com o mundo em sua lida cotidiana, mas realizando uma profunda análise de como o *Dasein*, ao longo de sua história, foi construindo uma “visão de mundo” (*Weltanschauung*) a partir de sua relação com o mundo. Nesse sentido, da mesma forma como Heidegger, em *Ser e tempo*, não teve como base um ponto de partida lógico, mas pré-lógico, o mesmo ocorrerá em sua tentativa de entender o caráter de unidade entre *ser-aí* e mundo a partir da história do conceito “mundo”. Em outras palavras, Heidegger terá como ponto inicial não as concepções filosóficas de mundo que surgiram ao longo da história, mas sim a relação atemática que o *ser-aí* possuía com o mundo muito antes do surgimento da filosofia, isto é, na época dos mitos. Como afirma Jaran (2010, p. 192):

Agora, essa problemática da manifestação pré-lógica do ente não é apenas um tema que pode ser abordado a partir da lida cotidiana do *Dasein* com o ente. Na medida em que essa relação está associada à intervenção do λογος, como ocorre na filosofia, também podemos tentar abordar essa questão da manifestação do ente a partir de uma análise do mundo do *Dasein* que ainda não filosofa - não o mundo do operário que trabalha, mas o do *Dasein* mítico para quem a filosofia é apenas uma potencialidade não atualizada. (Tradução nossa)

Agora, em seu curso de 1928-1929, Heidegger não mais analisará a questão do mundo a partir do “*Dasein* fático em seu mundo-ambiente” (HEIDEGGER, 2012, p. 205), mas sim por meio do “*Dasein* mítico” (HEIDEGGER, 2009, p. 383) e sua forma específica de “ser-no-mundo” antes do nascimento da Filosofia. E explicitar o caminho percorrido pelo autor para esclarecer essa primeira forma de “ser-no-mundo” do *Dasein* será o objetivo do tópico a seguir.

3. O *Dasein* mítico e o fenômeno “mundo” como o “ente na totalidade”

No quarto capítulo de sua obra de 1928-1929, intitulada *Introdução à filosofia*, Heidegger se ocupará em analisar criticamente as considerações de alguns filósofos de seu tempo a respeito das origens do conhecimento humano na história e do próprio

surgimento da Filosofia. Segundo François Jaran (2010, p. 192), essa crítica de Heidegger é endereçada principalmente a Wilhelm Dilthey (e sua obra *A Essência da filosofia*) e a Ernst Cassirer (e seu escrito *Filosofia das formas simbólicas*) que, segundo o filósofo de *Ser e tempo*, apresentavam uma visão antropológica na qual o ser humano está radicalmente separado do mundo, nunca podendo conhecê-lo de fato, mas somente capaz de fazer interpretações ou simbologias a respeito do mesmo. Como revela o próprio Cassirer (1977, pp. 49-50), em sua obra *Antropologia filosófica – ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*:

Já não é dado ao homem enfrentar imediatamente a realidade; não pode vê-la, por assim dizer, face a face. A realidade física parece retroceder proporcionalmente, à medida que avança a atividade simbólica do homem. Em vez de lidar com as próprias coisas, o homem, em certo sentido, está constantemente conversando consigo mesmo. Envolveu-se de tal maneira em formas linguísticas, em imagens artísticas, em símbolos míticos ou em ritos religiosos, que não pode ver nem conhecer coisa alguma senão pela interposição desse meio artificial. Tanto na esfera teórica quanto na prática, a situação é a mesma. Nem mesmo nesta última vive o homem num mundo de fatos indisputáveis, ou de acordo com suas necessidades e desejos imediatos. Vive antes no meio de emoções imaginárias, entre esperanças e temores, ilusões e desilusões, em seus sonhos e fantasias.

São essas considerações de caráter antropológico que fazem com que Heidegger, a partir do §41 de sua obra *Introdução à filosofia*, comece a postular sobre como deveria ser a relação entre o *ser-aí* mítico (anterior ao nascimento da Filosofia) com o mundo, para revelar que o ser humano desde seus primórdios não está separado radicalmente do mundo, mas já estava em relação de unidade com ele. Neste sentido, Heidegger nota que para o *ser-aí* mítico o mundo se mostrava como *o ente na totalidade*, ou seja, como uma realidade que o sobrepassava e dominava a partir de uma relação de *supremacia* (*Übermacht*):

Quanto menos o ser-aí está impregnado inicialmente pelo “saber”, pelas teorias, pela técnica, pela organização, tanto mais imediatamente ele se acha permeado pelo ente, na relação com ele, e tanto mais originária é a entrega ao ente; e isso sempre no todo da disseminação do ser-aí. No entanto, isso não significa outra coisa senão o seguinte: o ente manifesta-se, de início, exclusivamente em sua supremacia, e, com efeito, integralmente. O ser-aí é absorvido pelo ente, é tomado pelo todo e não apenas pelas coisas. (...) Nesse ser dominado pela supremacia do ente está fundamentado o fato de que para o ser-aí, que como tal não se reconhece, ele mesmo se anuncia como algo estranho. O ente na totalidade tem o caráter da supremacia (HEIDEGGER, 2009, p. 383).

A partir dessas considerações, Heidegger indica que o mundo, em sua primeira e mais primitiva apreensão pelo *Dasein*, já se apresenta como uma realidade unida ao *ser-ai*: absorvendo o *Dasein* que se entende somente a partir do todo. Nessa conjuntura, a própria estrutura fundamental de “ser-no-mundo” também já é vivida essencialmente pelo *ser-ai* mítico como unidade com o mundo a partir da “supremacia” que este exerce em todos os aspectos da vida do *Dasein* mítico. Tanto que, segundo o autor (HEDEGGER, 2009, pp. 385-386), todos os rituais divinos e sacrifícios do homem antigo, suas relações com o tempo e com as datas, com a natureza e com os demais entes, estão vinculadas a este modo de ser dominado pela “supremacia” do “ente na totalidade”. Como revela Heidegger (2009, p. 383):

O ser de todo ente é compreendido nesse sentido, o ser-no-mundo é visto como esse ser entregue à supremacia do ente, com os modos fundamentais do ser que ele comporta e pelo qual é ameaçado. Todas as ligações do ser-ai e todo ente em relação ao qual ele assume um comportamento são interpretados a partir dessa compreensão de ser como supremacia: espaço, tempo, número, causalidade, convivência e o ente na totalidade em sua proveniência e em seu acontecimento.

Sendo assim, a análise do *ser-ai* mítico e seu “ser-no-mundo” específico mostrou que a primeira e mais originária apreensão do fenômeno “mundo” não é a separação radical entre o ser humano e mundo a partir do símbolo, como apontava Cassirer, mas é a de unidade entre o *ser-ai* e o “ente na totalidade” que, por meio de uma relação de “supremacia”, já transpassava todas as ações do homem primitivo. Por esse motivo, Heidegger (2009, p. 386) afirma que o *ser-ai* em sua estrutura de “ser-no-mundo” é o lugar do incondicionado, isto é, o local onde a totalidade do ente pode ser conhecida. No entanto, Heidegger nota que esse incondicionado – que é o *ser-ai* em sua relação de unidade com o mundo – sempre foi entendido pela história tradicional da filosofia como algo externo ao *Dasein*: como uma causa divina ou como uma extensão.

Em vista disso, a partir da análise do fenômeno “mundo” para o *ser-ai* mítico, realizada em *Introdução à filosofia*, Heidegger visualiza a necessidade de analisar a evolução do conceito de mundo como o “ente na totalidade”, a partir de um enfoque diferente daquele dado pela tradição filosófica. Para o autor, faz-se necessário agora analisar o conceito “mundo” a partir de uma análise hermenêutica do próprio conceito grego de *Κόσμος* (mundo), para se descobrir como no decorrer da história da filosofia

esta realidade, inicialmente vivida pelo *ser-aí* mítico como algo em unidade consigo, foi aos poucos sendo encarada como uma realidade totalmente separada do ser humano, desembocando na relação sujeito-objeto. Segundo Jaran (2010, p. 207), com esse exercício hermenêutico, Heidegger quer mostrar que a relação de unidade entre *ser-aí* e mundo – plasmada no conceito “ser-no-mundo” – não é algo inventado por ele, mas sim, que é uma ideia que surgiu nos primórdios da tradição filosófica e, no entanto, foi esquecida a partir do momento que também se esqueceu da questão do sentido do ser.

E como Heidegger fará essa análise hermenêutica do conceito “mundo” ao longo da história da filosofia? Que estruturas fundamentais do fenômeno “mundo” ela tem a nos revelar? E como tais estruturas podem nos tirar do beco sem saída entre a “visão de mundo” banal do anti-intelectualismo e a “visão de mundo” problemática da ciência? É o que será abordado a seguir.

4. A análise hermenêutica da história do conceito “mundo” na “Metafísica do *Dasein*”

Em seu curso de 1928, intitulado *As Fundações metafísicas da lógica*, Heidegger inicia sua análise hermenêutica do conceito “mundo” na história da filosofia com a seguinte afirmação: “A expressão ‘mundo’ é equívoca, mas esta equivocidade não está ao acaso. Primeiramente convém seguir o conceito tradicional nas direções de sua equivocidade (...). A partir disso se poderão extrair indicações acerca do que queremos dizer com o conceito mundo (...)” (HEIDEGGER, 2007b, p. 200, Tradução nossa). E continua: “A equivocidade característica do conceito de mundo se faz compreensível, sobretudo, quando prestamos atenção à história do conceito” (HEIDEGGER, 2007b, pp. 200-201, Tradução nossa). Vemos aqui como o autor em questão busca, em sua “Metafísica do *Dasein*”, radicalizar ainda mais as reflexões a respeito do fenômeno “mundo”, tendo como ponto de partida o próprio processo de gênese das interpretações equivocadas que deram origem às nossas “visões de mundo” atuais. Dito de outro modo, por trás de cada interpretação filosófica equivocada a respeito do fenômeno “mundo”, existe um caráter essencial e originário que ficou ocultado. Por isso, faz-se necessário analisar a história deste conceito na filosofia, para que seja possível chegar a um correto entendimento do mundo como um fenômeno em unidade com o *ser-aí*.

Essa análise histórica realizada por Heidegger em sua “Metafísica do *Dasein*” se mostra tremendamente necessária em nosso contexto atual, pois nos levará também a entender a própria gênese da “visão de mundo” que fundamenta o anti-intelectualismo. Investigar, a partir do pensamento heideggeriano, o processo histórico que levou ao surgimento da nossa concepção atual de mundo – considerado como uma realidade totalmente separada e estranha ao ser humano – nos permitirá entender as raízes que sustentam as formas de ver o mundo defendidas pelo anti-intelectualismo, desvendando seus equívocos ou, nas palavras de Heidegger (2007b, p. 200), sua “equivocidade”.

Desse modo, ao iniciar sua análise histórica e hermenêutica sobre o conceito “mundo” em seu curso de 1928⁷, Heidegger nota no termo grego *Κόσμος* algo fundamental: o conceito de “mundo” era entendido pelos primeiros filósofos não como este ou aquele ente, muito menos como a soma de todos os entes que existem na natureza, mas sim como um “estado” ou um “modo de ser” do ente. Como aponta o autor:

[*Κόσμος*] não significa o ente subsistente como tal, os corpos do mundo, as estrelas, a Terra, ou seja, um ente determinado. Muito menos *Κόσμος* significa algo assim como a reunião de todos os entes, não aponta absolutamente para o ente mesmo, não é o nome de nenhum deles. *Κόσμος* significa, na verdade, “estado”, *Κόσμος* é uma expressão para o modo de ser, não para o ente mesmo (HEIDEGGER, 2007b, p. 201, Tradução nossa).

Sendo assim, o autor constata que o conceito de mundo (*Κόσμος*), em seu emprego mais primordial na filosofia, já apresenta uma ideia de totalidade em unidade com o *ser-aí*. Dito de outro modo, podemos perceber que os filósofos pré-socráticos já entendiam o mundo não como a soma de todos os objetos exteriores ao ser humano, mas sim, como o conjunto de modos de ser que tais objetos apresentam. Modos de ser estes que sempre remetem a uma relação com o *Dasein*. O mundo não aparece como esse ou aquele objeto, mas como o “mundo” do *ser-aí*, um mundo que fala sobre o *ser-aí*. Por exemplo, quando falamos “casa”, nosso olhar mais primordial nunca visa a “casa em si”, isto é, suas paredes de tijolo, seu forro de madeira, seu piso lajetado, mas sempre visamos a casa como “lar”, como “refúgio”, como “ambiente da família,” etc. Ou seja, a casa nunca se mostra como algo separado do ser humano, mas é sempre concebida originalmente a partir e em sua relação com o ser humano.

⁷ Análise esta que é retomada um ano depois em sua obra *A essência do fundamento* (1929) e aprofundada com considerações sobre Kant no curso de 1928-1929, intitulado *Introdução à filosofia*.

Heidegger aponta que o filósofo pré-socrático, Heráclito de Éfeso já havia notado isso em seu pensamento registrado no *fragmento 89*, que expressa: “Para os despertos, há apenas um mundo comum, ao passo que cada um dos que dormem se vira para seu próprio mundo” (HERÁCLITO apud HEIDEGGER, 2007a, p. 49). A essa forma mais originária de entender o conceito “mundo”, Heidegger denominará – em sua obra de 1929, intitulada *A essência do fundamento – significação existencial do mundo* (HEIDEGGER, 2007a, p. 59). Nas palavras do autor, o fenômeno mundo “(...) é em si mesmo *relativo ao estar-aí humano*. Por conseguinte, o mundo pertence justamente ao estar-aí humano, embora englobe todo o ente, e também o estar-aí, na sua totalidade” (HEIDEGGER, 2007a, p. 51).

Esta “significação existencial do mundo” também se mostra no pensamento medieval, a partir das considerações de Agostinho de Hipona e de Tomás de Aquino. Heidegger (2007a, pp. 55-57) revela que ambos pensadores, quando se referem ao conceito “mundo” – agora entendido no latim *mundus* –, o entendem não somente como o conjunto de objetos que existe fora do ser humano, mas principalmente o concebem como um modo de ser do *Dasein*: “mundo” – para os medievais – é o estado que o ser humano se encontra quando se afasta de Deus. O pecador é “do mundo” (*saeculum, mundanus*), enquanto o santo pertence a outro mundo, a saber, o Reino dos Céus.

Logo, podemos notar que o conceito de “mundo” (*Κόσμος* e *mundus*) sempre apontou para uma relação de unidade entre o ente em sua totalidade com o *Dasein*. Dito de outro modo, nos primórdios da filosofia, o termo “mundo” nunca foi entendido como uma realidade exclusivamente separada e externa ao *ser-aí*, mas sempre em relação com este, apresentando-se como um modo de ser que o ser humano assume e só podendo ser entendido a partir desse modo de ser. Mas, a partir dessa descoberta feita por Heidegger, surge o questionamento: quando, na história da filosofia, “mundo” passou a ser entendido apenas como o conjunto dos entes que existem na natureza? Quando o fenômeno “mundo” passou a ser encarado como uma realidade separada do *Dasein*? Segundo Heidegger, será a partir do filósofo Baumgarten que tal separação ocorrerá. Para este filósofo moderno, o conceito de mundo é “(...) a série (*multitudo, totum*) de coisas finitas, actualmente existentes, que não é parte de algo mais” (BAUMGARTEN apud HEIDEGGER, 2007a, p. 57). Em outras palavras, o mundo é a soma de todas as coisas finitas existentes, mas que não estabelecem uma relação de unidade ou conexão entre si.

Sendo assim, o fenômeno “mundo”, a partir do pensamento de Baumgarten, passa a ser entendido como o mero conjunto dos entes que existem na natureza, dando início à definição que Heidegger (2007a, p. 43) denominou de *sentido vulgar de mundo*. Tal definição é a responsável por todas as dificuldades no entendimento da afirmação de que o caráter de “ser-no-mundo” – que implica em uma unidade entre *ser-aí* e mundo – é a base mais originária para qualquer conhecimento a respeito do mundo. Isso se deve pelo fato de Baumgarten ter reduzido o fenômeno “mundo” a uma mera soma dos entes existentes, sem enfatizar seu vínculo essencial com o ser humano.

Segundo Heidegger, será Kant o filósofo responsável por trazer novamente a “significação existencial de mundo” iniciada pelos antigos e seguida pelos medievais. Mas agora acrescentando novas contribuições. Para o filósofo de Königsberg, o fenômeno “mundo” é uma realidade “transcendente” e, ao mesmo tempo, “transcendental”. Pois, entendido como a unidade do múltiplo dos fenômenos (como afirmava Baumgarten), o mundo é “transcendente” por estar além da capacidade humana de experimentar empiricamente essa totalidade. Mas, ao mesmo tempo, é um “transcendental”, isto é, uma condição de possibilidade para o conhecimento e exigência da razão finita humana, pois, para conhecer qualquer coisa particular, o ser humano necessita da ideia de uma totalidade que o norteie. Desse modo, o mundo enquanto “transcendental” também está em unidade com o *Dasein*, pois se trata de uma ideia pura da razão que permite o conhecimento. Como aponta Heidegger (2007a, p. 73): “Mundo como ideia é, decerto, transcendente, *ultrapassa* os fenômenos, mas de um modo tal que, enquanto *sua* totalidade, a eles é *retro-referido*”. A totalidade das coisas existentes sempre ultrapassa o ser humano, no entanto, Kant nos mostrou que tal totalidade pode sim ser compreendida porque a mesma sempre se auto-refere ao *Dasein*.

A partir dessa contribuição de Kant, Heidegger revela que o fenômeno “mundo”, visto de uma forma mais originária, mostra-se a nós como uma totalidade incondicionada, mas sempre referida ao ser humano e seus modos de ser na existência. Nesse sentido, afirma o autor: “‘Mundo’ como conceito do ser dos entes caracteriza a soma total dos entes na totalidade de suas possibilidades, mas esta mesma está essencialmente referida à existência humana (...)” (HEIDEGGER, 2007b, p. 211, Tradução nossa). Sendo assim, a análise realizada por Heidegger do fenômeno mundo ao longo da história da filosofia revelou que, somente considerando o mundo como uma realidade existencial e

transcendental – tal como intuíram os antigos e como fundamentou Kant –, faz-se possível a compreensão mais originária de uma unidade entre mundo e *ser-aí*. Como aponta Jaran (2010, p. 211): “Desde Heráclito, mas especialmente desde Agostinho, o mundo e o homem estão tão intimamente ligados que um não pode ser pensado sem o outro” (Tradução nossa).

Sendo assim, a partir desta conclusão de que o mundo entendido como o “ente na sua totalidade” sempre está em referência e unidade com o *ser-aí*, podemos notar que o equívoco do anti-intelectualismo é ter como ponto de partida aquilo que Heidegger chamou de “sentido vulgar de mundo”, isto é, tomar o mundo como a soma de todos os objetos existentes exteriores ao ser humano. Considerado dessa forma, o mundo sempre se mostrará como uma realidade gigantesca impossível de se conhecer. E uma vez que esse mundo – considerado como uma soma incognoscível e infinita de objetos – não pode ser conhecido com segurança pelo ser humano, o anti-intelectualismo crê então que qualquer afirmação sobre essa realidade é válida, o que leva os seguidores dessa postura a afirmarem: “minha ignorância é tão boa quanto seu conhecimento” (LICHTERBECK, 2018).

Mas a análise heideggeriana sobre a história do conceito “mundo” revela que, pelo fato de o fenômeno “mundo” sempre já estar em relação com o *ser-aí* por meio de uma “significação existencial de mundo”, o conhecimento dessa totalidade é possível. E ela se dá graças ao fato de que o *Dasein*, segundo Heidegger (2011, pp. 229-230), *possui* o mundo e, por isso, é *formador de mundo*. Mas o que implica dizer que o ser humano “possui” o mundo e é “formador de mundo”? Não estaria Heidegger, com esta afirmação, dando vazão ao anti-intelectualismo que prega que qualquer “visão de mundo” formada pelas pessoas é válida? Como podemos conhecer a totalidade que nos supera a partir dessa estrutura fundamental de possuímos o mundo e sermos “formadores de mundo”? Tais questionamentos serão esclarecidos a seguir a partir da obra heideggeriana de 1929-1930, intitulada *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*.

5. O fundamento das “visões de mundo”: o *ser-aí* como possuidor e “formador de mundo”

A partir da segunda parte (§§ 39-76) da obra *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, Heidegger se propõe a responder alguns

questionamentos a respeito da afirmação de que o ser humano é “possuidor” e “formador de mundo”:

Nós ouvimos: o homem não é apenas uma parte do mundo, mas é senhor e servo deste mundo, à medida que o “possui”. O homem possui o mundo. O que dizer do resto dos entes que, como o homem, também são uma parte do mundo? O que dizer dos animais, das plantas, das coisas materiais, como as pedras, por exemplo? Diferentemente do homem, que também possui o mundo, eles são apenas parte do mundo? Ou será também que o animal possui mundo? E como? Da mesma forma que o homem ou diversamente? Como é preciso apreender esta alteridade? O que dizer da pedra? (HEIDEGGER, 2011, p. 230)

Em outras palavras, os animais e as pedras também não possuem o mundo? Não seriam eles também “formadores de mundo”? Para responder tais questionamentos, Heidegger apresentará três teses comparativas para explicar como o *ser-aí* pode conhecer a totalidade do mundo existente por ser “formador de mundo”. Nesse sentido, o filósofo em questão irá comparar a relação que o mundo possui com três realidades: a *pedra*, o *animal* e o *homem*. E, a partir dessas comparações, ele chegará a três conclusões: a pedra é *sem-mundo*, o animal é *pobre de mundo*, e o homem é *formador de mundo* (HEIDEGGER, 2011, p. 230).

Mas por que a pedra é “sem mundo” e o animal é “pobre de mundo”? Segundo Heidegger, “possuir” o mundo significa compreendê-lo a partir do todo de relações que estabelecemos com esse mundo (HEIDEGGER, 2011, pp. 259-260). Neste sentido, a pedra é “sem mundo” porque ela é incapaz de estabelecer qualquer relação de compreensão tanto com respeito ao seu ser, quanto ao ser dos demais entes (HEIDEGGER, 2011, p. 254). Por exemplo, quando uma pedra “toca” o chão, este “tocar” da pedra não é nenhum tatear. Não há nenhuma lida da pedra com o solo. Não há nenhuma relação essencial ou atemática entre a pedra e o chão. Em suma, a pedra simplesmente está ali, como um objeto simplesmente dado (*Vorhandenheit*): se a jogamos no campo, ela continuará ali jogada; se a lançamos em um rio, ela cai e permanece no fundo. Os ambientes nos quais ela está simplesmente dada nunca lhe são acessíveis, ela nunca pode estabelecer com eles uma relação de compreensão (HEIDEGGER, 2011, p. 254).

No entanto, não é assim que ocorre com os animais. Estes, diferentemente da pedra, possuem certo acesso aos entes, certa relação com os mesmos. A abelha, por exemplo, não está como um objeto simplesmente dado no jardim de flores ou na colméia, mas está em uma relação com estas realidades: busca-as, retira dali seu alimento, etc

(HEIDEGGER, 2011, p. 249). Da mesma forma, um lagarto, quando busca uma pedra para se aquecer ao sol, também não está nela como um objeto simplesmente dado; pelo contrário, ele a procura, faz dela “sua” pedra, retorna a ela uma e outra vez, ou seja, há certa relação e acessibilidade entre o lagarto e a rocha (HEIDEGGER, 2011, pp. 254-255). Porém, o animal nunca tem uma relação de compreensão do mundo ao seu redor a partir de sua lida com ele. Pois a abelha se relaciona com as flores que costuma visitar, porque conhece seus aromas e suas cores, mas nunca conhecerá a flor enquanto flor. Nunca estabelecerá com a flor uma relação de compreensão ontológica que lhe permitirá entender tanto o ser da flor quanto o seu próprio ser enquanto abelha (HEIDEGGER, 2011, p. 249). Logo, afirmará Heidegger (2011, p. 249), o animal “possui”, em certo modo, o mundo: um modo limitado, pobre. O animal é pobre de mundo.

Desse modo, uma vez esclarecidas as afirmações de que a pedra é “sem-mundo” e o animal é “pobre de mundo”, o caminho para compreender de maneira mais eficaz a expressão de que o homem é “formador de mundo” está aberto. Neste sentido, Heidegger (2011, p. 351) afirmará que o ser humano, em sua relação com o mundo, é o único que o interpreta a partir de seu próprio ser, permitindo assim que o ser dos demais entes existentes no mundo também se revele. Mas afirmar que o ser humano compreende o mundo a partir de seu próprio ser não é cair em um subjetivismo? Não. Porque o autor já assegurou, a partir das análises anteriores apresentadas aqui, que o ser mais próprio do *Dasein* é “ser-no-mundo”, ou seja, o *ser-aí* sempre se compreende a si mesmo em unidade com o mundo. Logo, a partir dessa constituição unitária, quando o *ser-aí* compreende a si mesmo a partir de seus modos de ser no mundo, ele “deixa-ser” (*Sein lassen*) o mundo ser o que é, ou seja, permite que os entes se mostrem enquanto tais. Desse modo, se algo só possui o “mundo” quando o compreende a partir dos modos de ser que estabelece com tal realidade, isso implica afirmar que, quando o ser humano assume a atitude de compreender o mundo a partir dos seus modos de ser, ele está permitindo que o mundo seja o que ele é. Em outras palavras, o ser humano está “formando” o mundo. Nas palavras de Jaran (2010, p. 213): “(...) o conceito de mundo próprio do *Dasein* inclui não apenas a manifestação do ente, mas também, e acima de tudo, a capacidade de abordar esse ente enquanto ente, como algo que ele é, apreendê-lo naquilo que o torna um ente: seu ser” (Tradução nossa).

Desse modo, para Heidegger, dizer que o *ser-aí* “forma” o mundo é afirmar que, quando ele permite que os entes se mostrem enquanto tais na totalidade de seus modos de ser, algo como um mundo está se formando (HEIDEGGER, 2011, p. 354). Logo, o mundo está em unidade com o *ser-aí* porque este o “deixa-ser” enquanto tal e na totalidade de seus modos de ser (HEIDEGGER, 2011, p. 351). A expressão “mundo e *ser-aí*” não implica “o mundo como mundo ao lado do *ser-aí* como *ser-aí*”, mas quer dizer: “mundo enquanto *ser-aí*”, mundo em uma relação de unidade com o *Dasein* que o “forma”, deixando-o ser. E deixando-o ser, o *Dasein* pode compreendê-lo em sua totalidade.

Sendo assim, podemos notar que, em sua análise fenomenológico-existencial a respeito do fenômeno “mundo”, Heidegger descobriu estruturas ontológicas fundamentais que apontam – antes de qualquer “visão de mundo” temática, racional ou até anti-intelectual – que o “mundo” já se mostra como uma realidade que sempre remete ao *ser-aí*. Vimos essas estruturas ontológicas em *Ser e tempo*, quando o mundo aparece de forma originária na lida cotidiana do ser humano como “mundidade” (*Weltlichkeit*), “todo instrumental” (*Bezugsganzen*) e “conjunção” (*Bewandtnis*). Vimos as mesmas estruturas também em *Introdução à filosofia*, quando Heidegger revela que, já nas vivências do *ser-aí* mítico, o mundo aparecia como o “ente na totalidade” que, por meio de uma relação de “supremacia” (*Übermacht*), abarcava e servia de fundamento para todas relações do *Dasein*. Essas estruturas ontológicas que garantem a unidade estrutural entre *ser-aí* e mundo também se mostraram na análise histórica e hermenêutica sobre o conceito “mundo”, realizada por Heidegger em suas obras *As fundações metafísicas da lógica*, *Introdução à filosofia* e *A essência do fundamento*, nas quais o autor em questão revelou como o conceito grego *Κόσμος*, desde os primórdios da filosofia, sempre apontou para uma “significação existencial de mundo”. E, por fim, em sua obra *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, essas estruturas ontológicas, que permitem a unidade estrutural entre *ser-aí* e mundo, revelaram-se na característica fundamental do *ser-aí* de ser “formador de mundo”, que “deixa-ser” o mundo ser o que é.

Dessa maneira, a riquíssima análise feita por Heidegger em sua “Metafísica do *Dasein*” sobre o fenômeno “mundo” revela para nós que a condição de possibilidade de qualquer “visão de mundo” é a estrutura ontológica do *Dasein* de “ser-no-mundo”. Em

outras palavras, as “visões de mundo” podem até conceber tal fenômeno como uma realidade separada do *Dasein* (como postula a ciência moderna de raízes cartesianas), ou como uma realidade que não pode ser conhecida em sua totalidade (como postula o anti-intelectualismo), mas tais “visões de mundo” e suas “equivocidades” só são possíveis porque, antes de tudo, o *ser-aí* já está em unidade estrutural com o mundo, ele já é “ser-no-mundo”. E, por possuir a característica fundamental de “ser-no-mundo” – uma vez que o *Dasein* alcança uma compreensão de si a partir de suas relações com o mundo –, o ser humano conhece tal realidade em sua totalidade, deixando-a ser o que ela é. Neste sentido, a atitude ontológica do “deixar-ser” passa a ser fundamental. A descoberta da unidade estrutural entre *ser-aí* e mundo não se resume apenas a uma consideração teórica, mas, segundo Heidegger, ela inaugura um modo de ser mais originário e fundamental do ser humano frente ao mundo: a atitude de “deixar-ser” o mundo ser o que ele é. Uma atitude muito mais profunda do que as atitudes atuais de dominar o mundo por meio da técnica (“visão de mundo” da ciência moderna) ou de negar o mesmo a partir de afirmações sem fundamento (“visão de mundo” do anti-intelectualismo). Por isso, o último tópico deste artigo tem por objetivo – após todo este esclarecimento teórico da estrutura de “ser-no-mundo” – apontar a atitude fundamental que surge da unidade estrutural entre *ser-aí* e mundo: o “deixar-ser”.

6. A atitude fundamental do “ser-no-mundo”: o “deixar-ser” o mundo ser o que é

Como cada ente presente no mundo nunca é algo isolado em si mesmo, mas sempre “remete” a um conjunto de modos de ser do *Dasein*, ao desvelar o ser dos entes que estão presentes em sua lida cotidiana, o *ser-aí* desvela também o mundo. Esse “desvelar” ou “formar” o mundo se dá a partir da atitude fundamental do “deixar-ser”. Em *Ser e tempo*, Heidegger (2012, p. 253) define tal atitude do seguinte modo: “Deixar ‘ser’ previamente não significa trazer ou produzir algo já de antemão em seu ser, mas descobrir em sua utilizabilidade algo já ‘sendo’ cada vez, deixando-o, assim, vir-de-encontro como o ente desse ser”. Enquanto que, para Jaran (2010, p. 316), a expressão “deixar-ser” implica paradoxalmente duas atitudes ambíguas: um “permitir ativamente e consentir passivamente” (Tradução nossa). Ou seja, por um lado “deixar-ser” implica

uma atitude ativa de permitir que o ente seja algo ou até mesmo fazer este ente ser algo; por outro lado, e de maneira simultânea, “deixar-ser” implica uma atitude passiva de consentir com o fato de que o ente é o que é, e não colocar obstáculos que o impeçam de ser o que ele é. Logo, podemos notar a partir dessas considerações que o “deixar-ser”, para Heidegger, nunca é omissão ou indiferença frente aos entes, mas sempre implica uma relação de unidade com eles. “Deixar-ser” não implica numa atitude passiva e indiferente de deixar o mundo como está. Mas o sentido original de “deixar-ser” é o de “liberar” os entes para serem o que são.

O ser humano é aquele que “libera” o ente para ser compreendido tal como ele é. Essa “liberação”, por sua vez, já nos aponta para uma relação de unidade entre *ser-aí* e mundo, pois quando o *ser-aí* libera algum ente, ele descobre que esse ente sempre está em relação com um todo instrumental, como “ente na totalidade”: o mundo. Ao liberar algum ente “deixando-ser”, o *Dasein* revela que nenhum ente existe de modo separado, subsistente, isolado em seu ser, mas sempre está em relação com o conjunto dos entes e, principalmente, com o ser do próprio *ser-aí*. Neste sentido, Heidegger (2012, p. 251) dá o exemplo de um martelo. “Liberar” um martelo, deixando-o ser, corresponde a revelar todas as possibilidades dos modos de ser deste martelo possíveis na lida cotidiana do *Dasein*: o martelo implica em um martelar, que, por sua vez, prega coisas; e este “pregar” tem por função deixar a casa firme; e este “deixar firme” tem a finalidade de abrigar bem o *Dasein* em seu lar. Nesse exemplo, Heidegger revela como o desvelamento das possibilidades dos modos de ser de um martelo não somente remetem a ele, enquanto ente, mas remetem a outros entes (pregos, casa) e, principalmente, ao ser *Dasein*. Assim, pois, quando deixamos o ente ser o que ele é, um mundo de relações do *ser-aí* se forma, e assim podemos compreender a totalidade por meio do “deixar-ser”.

Portanto, a análise do fenômeno “mundo” a partir da atitude fundamental do “deixar-ser” revela-nos que uma nova relação com o mundo se forma. Relação esta mais originária que as “visões de mundo” do anti-intelectualismo e da ciência de caráter cartesiano. Por isso, contra a “Metafísica do Sujeito” (centrado em uma concepção de ser humano fechado, isolado, que diz o que as coisas são), propomos a “Metafísica do *Dasein*” elaborada por Heidegger como caminho para um novo paradigma de relações e formas de compreender o mundo. Pois a “Metafísica do *Dasein*” se fundamenta em uma concepção de ser humano baseada na abertura, na relação. Uma relação que não se mostra

como “domínio” do mundo ou como negação do mesmo, mas que se revela como a atitude de “deixa ser” o mundo ser o que é. Em outras palavras, liberá-lo para a compreensão em sua totalidade a partir do modo de ser de “ser-no-mundo”. Sem dúvida, esta pode ser uma grande contribuição da reflexão heideggeriana realizada nos anos de 1927-1930 para nossa realidade atual permeada por “visões de mundo” baseadas no anti-intelectualismo ou que exploram o mundo como uma realidade a se dominar. Faz-se necessário compreender que, antes de qualquer olhar temático, racional ou anti-intelectual, o fenômeno mundo, em seu desvelamento mais originário, está em unidade com o *ser-aí*. O mundo e o ser humano são, essencialmente, “ser-no-mundo”.

7. Considerações finais

A análise realizada por Heidegger sobre o fenômeno “mundo” em sua “Metafísica do *Dasein*” mostrou-nos uma série de estruturas ontológicas que revelam como o *ser-aí*, abordado a partir de um olhar fenomenológico-existencial, está em unidade estrutural com o mundo, a partir da estrutura ontológica de “ser-no-mundo”. Estas estruturas ontológicas que garantem o entendimento dessa unidade ganham novos matizes a partir de cada obra elaborada por Heidegger nesse período. Por isso, este artigo se propôs a procurar por um conjunto de estruturas que propiciassem um alcance mais interpretativo dos novos matizes que o existencial “ser-no-mundo” adquiriu nos escritos de Heidegger de 1927-1930. Neste sentido, a análise revelou que o fenômeno “mundo” – seja entendido como “mundidade”, “conjunção”, “ente na totalidade”, *Κόσμος* ou como uma realidade que se “forma” a partir do *Dasein* em sua atitude fundamental de “deixar-ser” – sempre revela uma unidade estrutural com o *ser-aí*. Toda vez que o ser humano libera e compreende o ser de algum objeto, tal objeto sempre remete a um conjunto de relações e a uma totalidade que, por sua vez, estão em relação com o *Dasein*.

Desse modo, esta compreensão de mundo mais originária apresentada por Heidegger em sua “Metafísica do *Dasein*” pode servir de base para uma crítica contundente às “visões de mundo” que permeiam o conhecimento humano atual. Frente à “visão de mundo” do anti-intelectualismo, que nega as considerações da ciência alegando a impossibilidade desta de conhecer a totalidade do mundo, a “Metafísica do *Dasein*” surge como a fundamentação existencial e ontológica de que o ser humano, por

estar em uma relação de unidade estrutural com o mundo, pode conhecer a totalidade a partir da compreensão de seu ser mais próprio. E diante da “visão de mundo” da ciência moderna que, a partir de Descartes, estabeleceu a ideia de que o mundo é mera extensão a ser dominada e explorada, a “Metafísica do *Dasein*” propõe outro modo de ser no mundo, um modo mais originário e livre: o “deixar-ser” o mundo ser o que ele é. Sendo assim, acreditamos que, a partir dessa radicalização do existencial “ser-no-mundo” realizada por Heidegger em sua “Metafísica do *Dasein*”, faz-se possível estruturar novas formas de se relacionar com o mundo e com o conhecimento. Formas estas baseadas em uma atitude fundamental e mais originária do ser humano em relação com o mundo, a saber: o “deixar-ser”.

Referências bibliográficas

CASSIRER, E. *Antropologia filosófica – ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. Tradução de Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. Petrópolis: Abril Cultural, 1973.

HEIDEGGER, M. *A essência do fundamento*. Edição Bilingue. Lisboa: Edições 70, 2007a.

_____. *Introdução à filosofia*. Tradução: Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Los problemas fundamentales de la fenomenologia*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

_____. *Princípios metafísicos de la lógica*. Madrid: Editorial Síntesis, 2007b.

_____. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Traduzido por Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

JARAN, F. *La métaphysique du Dasein: Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927/1930)*. Bucarest: Zeta Books, 2010.

LICHTERBECK, P. 2018. *Brasil, um país do passado* [Online]. Deutche Welle – DW Brasil – Coluna cartas do Rio. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/brasil-um-pa%C3%ADs-do-passado/a-46477566> . Acesso em: 18 mar. 2021.

MORAN, D. Heidegger’s transcendental phenomenology in the light of Husserl’s project of first philosophy. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (orgs.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

SCHMIDLIN, R. *Fundamentos de psicopatologia fenomenológica e daseinanalyse*. Belo Horizonte: Initia Via, 2018.

STEIN, E. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

Recebido em: 28/03/2021 | Aprovado em: 26/07/2021

