

Heidegger e sua tradução de *κόσμος* por *welten*: uma nota a respeito da mundaneidade do mundo

Heidegger and his translation of κόσμος by welten: a note on the worldhood of the world

Luís Gabriel Provinciatto
Universidade Federal de Juiz de Fora / Universidade de Évora
lgprovinciatto@hotmail.com

Resumo

Parte-se aqui de uma indicação feita por Martin Heidegger (1889-1976) no §11 das preleções *Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz* (1928): a tradução da concepção grega *κόσμος* (mundo) por *welten* (mundificar). Contudo, o que a justifica? O que nela está implicado? Assumindo essa problemática, o presente trabalho expõe que à base de tal proposta de tradução vige um conceito transcendental de mundo, que evidencia precisamente a mundaneidade do mundo, tal como exposta, a princípio, no §21 das preleções *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (1925). Com vistas a entender essa mundaneidade do mundo, expõe-se, por um lado, o caráter ontológico do ser-em, que caracteriza o ser-no-mundo, e, por outro, sua vinculação com a concepção heideggeriana de verdade como pôr-a-descoberto (*ἀλήθεια*), o que possibilita entender que “mundo” é algo que está como que encoberto, devendo ser trazido pelo ser-aí à condição de desencoberto. Esse desencobrimento originário do mundo se dá através de um modo específico, o da mão, que, no entanto, não é o único modo de pôr-a-descoberto o ser do ente. Isso, por fim, justifica que o mundificar diz respeito ao modo de ser do ente e não ao ser ele mesmo, logo, que mundo não é a mera soma das coisas, mas um *como* do ser.

Palavras-chave: Mundo. Mundificar. Verdade. Ser-em. Ser-no-mundo.

Abstract

We start here from an indication made by Martin Heidegger (1889-1976) in §11 of the course of lectures “The Metaphysical Foundation of Logic” (1928): the translation of the Greek conception of κόσμος (world) by welten (to world). However, what justifies it? What is implied in it? Assuming this problematic, this paper exposes that at the basis of such a translation proposal there is a transcendental concept of world, which shows precisely the worldhood of the world, as exposed, at first, in §21 of the course of lectures “Prolegomena to a History of the Concept of Time” (1925). In order to understand this worldhood of the world, it is exposed, on the one hand, the ontological character of being-in, which

characterizes being-in-the-world, and, on the other hand, its link with the Heideggerian conception of truth as ἀλήθεια, which makes it possible to understand that “world” is something that is as if covered up, and must be brought by Dasein to the condition of uncoveredness. This original uncovering of the world happens through a specific way, that of the hand, which, however, is not the only way to uncover the being of the entity. This, finally, justifies that the worlding concerns the being's way of being and not the being itself, therefore, that the world is not the mere sum of things, but a way of being.

Keywords: World. To world. Truth. Being-in. Being-in-the-world.

Introdução

Não há nenhuma novidade na constatação de que o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) trabalha com neologismos, não só no sentido de criar palavras, mas no de atribuir outro significado àquelas de uso cotidiano. Esse é o caso do verbo *welten* (aqui traduzido por mundificar¹), cuja origem estão o substantivo *Welt* (mundo), e cujo significado cotidiano, de acordo com o *Deutsches Wörterbuch*, é o de fruir a vida (cf. Grimm; Grimm, 1971, coluna 1562). Em Heidegger, constata-se a primeira ocorrência do termo nas preleções do semestre de pós-guerra, em 1919, *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo*, reunidas no volume 56/57 da *Edição Integral (Gesamtausgabe)*, *Sobre a determinação da filosofia* (cf. Heidegger, 1999, p. 1-117): nesse caso, sua utilização tem em vista alcançar a condição de possibilidade de o mundo ser o que é e como é. E, de acordo com Safranski (1994, p. 114, tradução nossa), trata-se de um termo utilizado “para designar um processo [*Vorgang*] que, a princípio, parece evidente, mas quando visto mais de perto apresenta uma complexidade para a qual ainda não há nome”.

Posteriormente, nas preleções de 1928, *Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz*², mais precisamente, no §11, Heidegger, ao sucintamente

¹De fato, não há um consenso acerca da tradução do termo: em *A origem da obra de arte* (1935/1936), presente em *Caminhos de Floresta*, ele foi traduzido por Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso (cf. Borges-Duarte, 2012, p. XXXI; cf. Heidegger, 2012a, p. 43) por *mundificar* e *fazer mundo*; já na tradição de *A coisa* (1950), presente em *Ensaios e conferências*, Márcia Sá Cavalcante Schuback (cf. Leão; Fogel; Schuback, 2001, p. 264; cf. Heidegger, 2001, p. 157) opta por *mundanizar*; já Marco Casanova, em sua tradução de *Meditação* (1938/1939), traduz o termo por *mundar* (cf. Heidegger, 2010, p. 228). Este trabalho, então, segue a proposta apresentada por Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso, isto é, acompanha a interpretação que traduz *welten* por *mundificar*, entendendo que o que aí está em jogo é a gênese do mundo, o mundo em seu vir-a-ser, de tal modo que essa proposta de tradução guarda mais fidelidade ao sentido do termo do que à sua literalidade.

²Nessas preleções, Heidegger coloca em questão o sentido tradicional da lógica, problematizando seus fundamentos, sobretudo aquele da razão suficiente— nada é sem razão

descrever os múltiplos significados de mundo na Tradição Ocidental, dá a ver uma possível proximidade entre a concepção grega demundo (*κόσμος*) e o sentido por ele empregado ao termo *welten*: “*κόσμος* é uma expressão para o *modo de ser*, não para o ente mesmo. [...] Para expressar esse como do ser, utilizamos (já desde minhas preleções de Friburgo) o verbo ‘mundificar’ [*welten*]” (HEIDEGGER, 1978, p. 219, grifo do autor, tradução nossa). Há, então, uma eminente, embora nem tão evidente, proximidade entre *κόσμος* e *welten*³.

(*nichtsistohneGrund*) –, no sentido de perguntar pela sua condição de possibilidade. Para ele, os quatro princípios fundamentais da lógica (o de identidade, o de não contradição, o do terceiro excluído e o de razão suficiente) “não são regras que estão junto ao pensar, que seria determinado a partir de outro lugar, mas são os fundamentos para as proposições em geral, fundamentos que tornam possível o pensar; e isso, novamente, só porque são fundamentos do compreender, da existência, da compreensão de ser, do ser-aí, da transcendência originária” (HEIDEGGER, 1978, p. 24, tradução nossa). Nesse sentido, tais princípios, antes de serem necessários, devem ser possíveis e, portanto, guardam uma relação com o problema da liberdade do ser-aí. Ao mesmo tempo, o pensar, assim fundamentado, torna manifesto o ente tal e qual, de modo que “pensar é, como tal, sempre de algum modo um ser-que-desvela [*Enthüllendsein*], um *ser-verdadeiro* [*Wahrsein*]” (HEIDEGGER, 1978, p. 25, grifo do autor, tradução nossa). Logo, a pergunta pelo pensar também tem relação com a pergunta pelo fundamento, pois, em certo sentido, o pensar determinante, como um pensar a respeito do ente, expressa, no fundo, o ser do ente, o que foi mostrado na forma mais elementar: A é B. Em outras palavras: a pergunta pelo pensar também deve ser colocada em consonância com a do sentido de ser. Por isso, nessas preleções, Heidegger lança mão da seguinte problemática: “de que depende que a verdade do pensar e o próprio pensar devam ter – e possam ter – algo assim como um *fundamento*? Em geral, o que significa fundamento? Qual relação há entre ser-aí e fundamento? Em relação ao pensar, como se relacionam entre si fundamento, verdade, legalidade, liberdade?” (HEIDEGGER, 1978, p. 25-26, grifo do autor, tradução nossa). Posteriormente, em *A proposição do fundamento* (1955/1956), Heidegger retorna ao problema da razão suficiente e, novamente, Leibniz é o autor convocado para a discussão. Contudo, há uma alteração na perspectiva: nas preleções de 1928, tal princípio é trazido à tona com vistas a mostrar sua insuficiência em relação ao problema do fundamento, ao passo que nas preleções de 1955/1956 esse mesmo princípio é o fio condutor de toda a análise do mesmo problema. Por isso, em 1955/1956, tem-se a leitura heideggeriana desse princípio, que, de acordo com Blanc (1998), entende o *ist* (é), de *nichtsistohneGrund*, como sujeito e o *Grund* (razão/fundamento) como predicado, o que teria levado Heidegger a afirmar: “ser e fundamento – o mesmo” (HEIDEGGER, 1997, p. 111, tradução nossa). “Assim considerado, o princípio de razão aparece como um princípio ontológico, quer dizer, como enunciando uma verdade acerca do ser do ente, a saber, que ele tem o sentido de fundamento. Por isso, o princípio fornece uma resposta à pergunta pelo sentido do ser” (Blanc, 1998, p. 114).

³De fato, o excerto também indica o período em que o termo *welten* foi cunhado por Heidegger e isso com o propósito de expressar que, desde então, ele diz respeito ao como do ser. No entanto, como o verbo “mundificar” está vinculado ao substantivo “mundo” e este, por sua vez, não é um termo unívoco ao longo do pensamento heideggeriano, poder-se-ia perguntar se há univocidade entre o significado de *welten* em 1919 e em 1928. Nesse sentido, para perceber que a proximidade estabelecida entre *κόσμος* e *welten* não pode simplesmente retomar a concepção empregada no período de Friburgo (1919-1923), dever-se-ia expor comparativamente o que diz o conceito “mundo” em 1919 e em 1928, com vistas a evidenciar, por um lado, que, a princípio, o que se tem é uma tripla caracterização fenomenológico-hermenêutica– mundo circundante (*Umwelt*), compartilhado (*Mitwelt*) e próprio (*Selbstwelt*)–, e, por outro, que, sobretudo a partir das preleções *Prolegômenos para uma história do tempo* (1925), nota-se um alargamento do conceito de mundo na direção de uma estrutura da mundaneidade, cujo propósito, de acordo com Stapleton (2010, p. 50-51, grifo do autor, tradução nossa) não é “identificar o mundo ou sua mundaneidade com o ser, mas com o ser *como* compreendido de um certo modo”, ou seja, o que posteriormente está em jogo

O que a justifica, no entanto? Ou melhor: o que está implicado nessa proposta de tradução, logo, nas concepções heideggerianas de mundo e de mundificar vigentes nas preleções de 1928? Ao assumir essa problemática, o presente trabalho pretende mostrar que o que aí está vigente é um conceito transcendental de mundo, logo, um conceito ontológico que caracteriza precisamente a mundaneidade (*Weltlichkeit*) do mundo. Mais especificadamente, pretende-se aqui demonstrar como esse conceito de mundo está originariamente vinculado à concepção heideggeriana de verdade (*Wahrheit*) como pôr-a-descoberto (*ἀλήθεια*), entendendo-a como a passagem do encobrimento (*Verborgenheit*) ao não-encobrimento (*Unverborgenheit*), isto é, como aquilo que descobre originariamente o mundo. Isso, por sua vez, como se verá em um segundo momento, evidencia que o mundificar está relacionado com um modo originário de descobrir o mundo, a saber, o modo da mão, entendida, indubitavelmente, não como o membro em si, mas como o modo originário de o ser-aí fazer ver o ser do ente. A mundaneidade do mundo está intimamente vinculada ao caráter de ser-no-mundo do ser-aí, como se verá. Por fim, ficará justificada que a intenção de Heidegger não é identificar a mundaneidade do mundo com o ser enquanto tal, mas com um *modo* de compreendê-lo, logo, que mundificar diz respeito ao *como* do ser do ente e não à totalidade do que há no mundo, de onde a possibilidade de identificá-lo à concepção grega de *κόσμος*.

1. Mundaneidade: uma expressão para o *como do ser*

Os traços gerais da mundaneidade do mundo são expostos, pela primeira vez, no §21 de *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (1925), no qual já é feita a seguinte advertência:

para Heidegger é um conceito ontológico de mundo, vigente, por exemplo, em *Ser e tempo* (1927) e nas preleções *Problemas fundamentais da fenomenologia* (1927). Essa leitura comparada entre um uso e outro, no entanto, foge aos objetivos do presente trabalho, cujo propósito é justamente se centrar em determinados aspectos que estão implicados na tradução de *κόσμος* por *welten*, tal como proposta em 1928, logo, em determinados aspectos ontológicos da concepção heideggeriana de mundo em sua mundaneidade.

A interpretação fenomenológica da mundaneidade do mundo não significa uma descrição narrativo aspecto das coisas do mundo, que há montanhas, rios, casas, escadas, mesas e outras coisas, e como tudo isso é constituído. Nós não chegaremos a captar o sentido do mundo mesmo se pudéssemos abarcar o conjunto de todas as coisas que há no mundo. Pois, em toda e qualquer caracterização do aspecto de uma coisa do mundo e nas respectivas relações estabelecidas entre muitas dessas coisas já pensamos que elas são, sempre e de antemão, “coisas do mundo”. Porém, não se trata de tudo o que pode ocorrer no mundo, mas do como do ser de tal e de todo ente desse tipo [...] (HEIDEGGER, 1994, p. 228, tradução nossa).

Aí sediz que não se alcança a mundaneidade mediante a descrição das “coisas do mundo”, logo, que ela não pode ser unicamente alcançada por meioda soma das coisas que ocorrem no “mundo”. Isso, por si só, já está em consonância com o entendimento grego de mundo, tal como o apresenta Heidegger em 1928:

A expressão grega para ‘mundo’ é *κόσμος*. E o que significa essa expressão? Justamente não aquilo que habitualmente se crê: ela não significa o ente subsistente enquanto tal, os corpos do mundo, as estrelas, a Terra, ou seja, um ente determinado. *Κόσμος* também não significa algo como a reunião de todos os entes, ela não significade maneira alguma o ente mesmo, ela não é o nome de nenhum deles. Na verdade, *κόσμος* significa ‘estado’ [*Zustand*], *κόσμος* é uma expressão para o *modo de ser*, não para o ente mesmo (HEIDEGGER, 1978, p. 219, grifo do autor, tradução nossa).

No entanto, isso não basta para justificar a proposta de tradução de *κόσμος* por *welten*, pois, mesmo ainda não tendo apresentado a concepção de mundo vigente em Heidegger, deve-se ter presente que, ao longo da tradição metafísica, “mundo” não teve um único significado: ele não designou sempre um modo de ser, mas também 1. o ente em conjunto, apresentando-se como um conceito ôntico; 2. como uma região específica, isto é, “como a totalidade daquilo que pertence a uma natureza em geral” (HEIDEGGER, 1978, p. 231, tradução nossa) e, nesse sentido, tratar-se-ia de um conceito ontológico, em certo sentido; 3. também foi utilizado para designar o ser humano como existente, sendo, nesse caso, um conceito ôntico-existencial (*ontisch-existenzielle*). Por isso, não se pode negar um caráter ôntico do mundo. Na verdade, Heidegger não o nega, embora dê a tal aspecto outro significado: “em sentido ôntico, ‘mundo’ é o ente que o ser-aí, mesmo estando nele, obviamente não é; [mundo] é o ente *junto ao* [*wobei*] qual o ser-aí tem seu ser, o ente *para* [*zu*] o qual é” (HEIDEGGER, 1994, p. 226, grifo do

autor, tradução nossa). Ou seja, para Heidegger, mundo, em sentido ôntico, não diz respeito a esse ou àquele ente, mas ao próprio ser-aí, de tal modo que esse sentido ôntico possui um assinalado caráter ontológico, que, por sua vez, “não significa onticamente a sociedade humana, mas ontologicamente a essência metafísica do ser-aí em geral, no que diz respeito à sua constituição metafísica fundamental: a transcendência” (HEIDEGGER, 1978, p. 232, tradução nossa).

A partir disso, pode-se afirmar que está em vigência, para Heidegger, um conceito ontológico-transcendental de mundo, cujo significado diz respeito àquilo em que o ser-aí é enquanto tal, mesmo não se identificando com ele. Em sentido formal, “*mundo é o em-que [Worin]do ser do ser-aí*” (HEIDEGGER, 1994, p. 226, grifo do autor, tradução nossa). Logo, o ser-aí é no mundo:ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*) faz parte de sua constituição fundamental. O ser-em (*In-sein*), por sua vez, não indica uma mera interioridade, no sentido de estar *em* algo, no interior de algo. Trata-se, pois, como declinado no §12 de *Ser e tempo*, de uma expressão vinculada à ideia de habitar, morar:

O ser-em não pode indicar, espacialmente, uma coisa simplesmente dada “dentro de outra” porque, originariamente, “em” não significa de modo algum uma relação espacial desta espécie; “em” provém de *innan-*, morar, habitar, deter-se; “an” significa: estou acostumado a, familiarizado com, cultivo algo; possui o significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo* (HEIDEGGER, 1977, p.54, grifo do autor, tradução nossa)⁴.

A mundaneidade do mundo, então, diz respeito ao caráter ontológico do mundo, isto é, diz respeito a seu ser. E como a relação entre ser-aí e mundo não é identificável a qualquer outra entre dois entes subsistentes, o caráter ontológico do mundo diz igualmente respeito ao ser do ser-aí. O mundo não é o recipiente que contém o ser-aí como conteúdo e, por isso, o “*em*” não pode ser pensado a partir de categorias espaciais, mas como um existencial⁵. Para o ser-aí não há “dentro” e

⁴ As referências a *Ser e tempo (Sein und Zeit)* serão feitas a partir do volume 2 da *Edição Integral* (HEIDEGGER, 1977) e manterão a paginação condizente à 7ª edição (Tübingen: Niemeyer, 1953), reproduzida à margem.

⁵ Os existenciais não são resultado de uma elaboração meramente teórica, alcançada a partir de um ato reflexivo posterior à relação imediata com o mundo. Nesse sentido, dá-se um passo atrás, pois, no período de *Ser e tempo*, Heidegger chama de existencial o que antes, mais especificadamente, nas preleções de 1921/1922, chamava ainda de *categoria*: “categorias não são algo inventado ou um conjunto de esquemas lógicos para eles mesmos, ‘grades’, senão que estão, de modo originário, *na vida mesma para a vida*; na vida para ‘formar’ vida” (HEIDEGGER, 1985, p.

“fora” do mundo. Ser-aí é ser-no-mundo a todo e qualquer momento. E ele o é não porque existe faticamente, pois só pode existir faticamente porque ser-no-mundo é sua constituição fundamental. Nesses termos, a concepção existencial do “ser-em” pode designar também o estar lançado no mundo, que, por sua vez, aparece originariamente como a morada do ser-aí: “nesse espaço, o ser-aí se deixa inicialmente absorver, conquistando por meio dessa absorção a única familiaridade que ele tem e pode ter [com o mundo]” (Casanova, 2017, p. 49).

Descrever o que há no mundo não corresponde a alcançar sua mundaneidade justamente porque para ela ser alcançada a investigação deve ser dirigida não a tudo o que nele pode ocorrer, isto é, não a conteúdos quiditativos determinados por categorias metafísicas, mas ao como (*Wie*) o mundo, por si mesmo, se dá a ver, isto é, pode ser encontrado. “Determinar a mundaneidade do mundo significa: expor, em sua estrutura, o *como* do encontrar o ente, a partir de si mesmo, no qual o ser-aí é, de acordo com sua constituição fundamental enquanto ser-em; expor a estrutura de ser desse ente” (HEIDEGGER, 1994, p. 228, grifo do autor, tradução nossa). Expor o próprio caráter do “em-que” do ser-aí, isto é, o seu ser-em como a possibilidade que propicia o encontro do ente, corresponde a expor o conceito transcendental de mundo, logo, sua mundaneidade. E isso de maneira precisamente determinada: a partir do ser-aí, ou seja, “de uma *interpretação da mundaneidade*, que caracteriza todo acontecimento como *mundano*” (HEIDEGGER, 1994, p. 228, grifo do autor, tradução nossa).

88, grifo do autor, tradução nossa). Para isso ser devidamente entendido, deve-se ter presente que Heidegger encontra a conexão entre o significado técnico, filosófico e de uso comum do termo “categoria” no pensamento grego, na *Física B1* de Aristóteles, o que, de acordo com Brogan, leva-o a concluir que “a forma categorial para aceder aos entes é apenas um dos muitos sentidos de descobrir o ser” (Brogan, 2005, p. 114, tradução nossa). Além disso, deve-se ter presente a diferença entre “existenciais” e “categorias”, explicitamente presente no §9 de *Ser e tempo*, mas ainda não nítida nas preleções de 1921/1922: “todas as explicações [*Explicatē*] que surgem da analítica do ser-aí são alcançadas com vistas a sua estrutura existencial. Porque esses caracteres do ser do ser-aí se determinam a partir da existencialidade, chamamos-lhes *existenciais* [*Existenzialien*]. Eles devem ser distinguidos rigorosamente das *categorias* [*Kategorien*], que são as determinações do ser do ente não conforme o ser-aí. [...] Existenciais e categorias são as duas possibilidades fundamentais de caracteres do ser. O ente, que lhes corresponde, requer que o interroguem primariamente cada vez de um modo diferente: ente como um *quem* [*Wer*] (existência) ou como um *que* [*Was*] (algo presente à vista no sentido mais amplo)” (HEIDEGGER, 1977, p. 44-45, grifo do autor, tradução nossa). Existenciais são estruturas extraídas de acordo com o fio condutor do conceito formal de existência, tratando-se, pois, de um termo técnico que, em relação ao ser-aí, “desempenha o mesmo papel que as tradicionais categorias dos entes que não tem a forma de ser do ser-aí” (RODRÍGUEZ, 2015, p. 63, tradução nossa).

O mundo, como essa morada originária, no entanto, não está aí simplesmente posto diante do ser-aí, mas é algo que deve ser conquistado, ou melhor, apropriado pelo ser-aí. Porém, não no sentido de ter sobre ela uma posse, como se ele pudesse ser adquirido como uma mercadoria, mas no de nele o ser-aí se realizar de maneira propriamente dita, familiarizando-se com o que aí se mostra e da maneira como se mostra:

Esse ente, ao qual pertence o ser-em nessa significação, é por nós caracterizado como o ente que eu sempre a cada vez sou. A expressão “sou” está em conexão com “junto a” [*bei*]; “eu sou”, por sua vez, significa: eu moro, eu me mantenho junto a... o mundo, como aquilo com o que de um modo ou outro estou familiarizado. Ser, como infinitivo de “eu sou”, isto é, compreendido como existencial, significa morar junto a..., estar familiarizado com... *Ser-em é, por conseguinte, a expressão existencial formal do ser do ser-aí, que tem a constituição essencial do ser-no-mundo* (HEIDEGGER, 1977, p. 54, grifo do autor, tradução nossa).

Se o mundo, como essa morada, deve ser conquistado, então isso quer dizer que, a princípio, ele não está, no mais das vezes, disponível. Ele está como que encoberto, devendo passar à condição de não-encobrimento para que o ser-aí possa, de fato, dele se familiarizar, dele se apropriar, nele morar. Logo, o alcance dessa condição não diz respeito à percepção de algo que está aí simples e previamente dado, mas a algo que deve ser construído: aquilo em-que o ser-aí mora, vive, se familiariza, ou seja, o seu ser-em propriamente dito, deve ser construído enquanto tal.

No entanto, essa rota em direção à mundaneidade do mundo deve trazer consigo necessariamente um modo específico de encontrar, ou melhor, de projetar construtivamente o mundo como esse em-que o ser-aí é. Trata-se, pois, de um modo destacado de encontrá-lo. E não é precisamente isso o que diz a expressão “fenômeno”, tal qual exposta no §7 de *Ser e tempo?* Precisamente, *fenômeno* significa um *modo destacado* de encontrar o ente: “*φαίνεσθαι* é a forma média de *φαίνω* – trazer à luz do dia, pôr no claro. *Φαίνω* pertence à raiz *φα-*, como *φῶς*, a luz, o claro, isto é, aquilo [o meio] em que algo pode se tornar aparente, visível em si mesmo” (HEIDEGGER, 1977, p. 28, tradução nossa). Fenômeno é aquilo que está ou é trazido à luz, sendo, portanto, o modo destacado da presença do ente.

Nesse cenário, o conceito de fenômeno não é utilizado para designar o modo destacado de uma região temática, tampouco de um específico objeto temático enquanto tal. Antes disso, tal conceito diz respeito, conforme afirma von Herrmann (2003, p. 166), “apenas à maneira como vem ao encontro da investigação [fenomenológica] e como se lhe apresenta”. Por isso, fenômeno não significa apenas “aquilo que se mostra”, mas o que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo (*Sich-an-ihm-selbst-zeigende*), de tal modo que aquilo que assim se mostra o faz tal como é a respeito de si mesmo: “neste ponto fica decidido que aquilo enquanto o qual a coisa mostra, é tal qual a coisa é *na verdade*” (Herrmann, 2003, p. 164, grifo do autor).

O mostrar-se (*zeigen sich*) do fenômeno está vinculado à *verdade (Wahrheit)*. Contudo, o que quer dizer “verdade”? “Ser-verdadeiro (verdade) significa ser-descobridor [*Wahrsein(Wahrheit) besagtentdeckend-sein*]” (HEIDEGGER, 1977, p. 219, tradução nossa). A concepção aí vigente de verdade não diz respeito a um princípio gnosiológico, não se tratando, portanto, do estabelecimento de critérios a partir dos quais se poderia afirmar ou negar o alcance e/ou a verificação da verdade. Heidegger aí assume a ideia de verdade em seu sentido originário, a saber, como *ἀλήθεια*, cujo significado, conforme exposto nas preleções *Platão: O Sofista* (1924/1925), diz respeito ao:

[...] *não estar mais encoberto, estar descoberto*. Essa expressão privativa indica que os gregos tinham uma compreensão de que o não-estar-encoberto [*Unverdecktsein*] do mundo deve ser primeiro *conquistado*, que ele é algo que não está de início e na maioria das vezes disponível (HEIDEGGER, 1992, p. 16, grifo do autor, tradução nossa).

À pergunta acerca da mundaneidade do mundo não se segue uma descrição das coisas que são/estão no interior do mundo justamente porque tal pergunta não diz respeito àquilo que o mundo é objetivamente. Em primeiro lugar, é preciso desencobri-lo em que o ser-aí é. Só então será possível dizer que ele faz mundo, ou seja, que ele se mundifica dessa e daquela maneira. Como descobri-lo, no entanto? De imediato, isto é, não de maneira teórico-discursiva, mas circunvisivamente, pois mundo, a princípio, não é algo tão só presente-à-vista para ser observado como se dele nada se soubesse, ou seja, o seu originário mostrar-se-a-respeito-de-si-mesmo não se descobre, a princípio, como ser-presente-à-

vista (*Vorhandensein*), mas como ser-à-mão (*Zuhandensein*). Para compreender o desencobrimento originário do mundo, então, deve-se ter em vista a sua relação não só com a verdade, mas também, e sobretudo, com a mão, que, indubitavelmente, não diz respeito àquilo que o membro mão faz. Por isso, tal qual afirma Stapleton (2010, p. 49), “descobrir a mundaneidade do mundo implica trazer à tona aquelas estruturas que pertencem ao meu engajamento com o mundo circundante de cada dia e o fazem possível”.

2. O des(en)cobrimento originário do mundo

Zuhandensein – ou também *Zuhandenheit* – significa, literalmente, *ser-à-mão* no sentido de *estar disponível ao uso*. Trata-se, pois, de um neologismo criado por Heidegger a partir do adjetivo alemão *zuhanden*, cujo significado diz que algo se encontra à mão, está disponível para o uso. O caráter de ser-à-mão diz respeito à lida prático-poiética do ser-aí com as coisas que se lhe vêm ao encontro, logo, a um comportamento próprio ao ser-aí em sua lida cotidiana com elas, um comportamento que, por assim dizer, as descobre como útil/inútil para isso ou aquilo. Tal descoberta, portanto, ocorre em termos práticos, ou melhor, em termos de usabilidade, sendo o utensílio [*Zeug*] útil/inútil para isso e aquilo. Conforme afirma Rubio (2015, p. 94, tradução nossa), dizer que as coisas do “viver cotidiano estejam ‘à mão’ significa que se nos manifestam em uma peculiar proximidade em virtude de nossos fins e interesses. Antes de se destacar e chamar a atenção para si, o que está à mão nos remete a outras instâncias do nexo prático-instrumental”, ou seja, o caráter do que está à mão nunca remete a si mesmo, mas ao contexto prático-operativo da própria experiência de uso. O utensílio à mão conduz àquilo que está ao em torno mais imediato, àquilo que Heidegger denomina de mundo circundante (*Umwelt*), cujo “caráter envolvente ou circundante, expressado na partícula ‘*um*’, indica a maneira na qual atua o contexto das atividades cotidianas” (RUBIO, 2015, p. 92, tradução nossa).

O *ser-presente-à-vista*, por sua vez, é um modo de ser do ente completamente diferente do ser-à-mão: literalmente, *Vorhandensein* – ou também *Vorhandenheit* – significase *ser-aí-adiante* no sentido de *estar presente*. Sempre dizendo respeito ao caráter ontológico dos entes desprovidos do modo de ser do ser-aí, o aspecto fundamental dessa concepção indica que algo está simplesmente

aí, “sem nos afetar” (Rivera, 2018, p. 427, tradução nossa), podendo ser determinado e definido desde uma perspectiva teórico-discursiva de observação. Isso quer dizer que o que está aí adiante pode ser olhado “em si mesmo”, podendo ser isolado de seu contexto prático-operativo. Assim, estabelece-se uma quebra no uso cotidiano e o que antes era encontrado como útil/inútil para isso ou aquilo agora pode ser observado enquanto tal.

Para Heidegger, justamente essa quebra permite o surgimento da ciência (*Wissenschaft*), que, por sua vez, surge como uma possibilidade livre de o ser-aí conhecer o ente já descoberto. Nesse cenário, o conhecimento científico é um modo da verdade, por isso, suas bases não estão propriamente em algo pura e simplesmente “pré-científico”, senão na concepção de que só é possível conhecer o ente enquanto tal se ele se mostra em seu ser, ou seja, se ele é no seio da verdade: “a possibilidade interna da ciência, e não em primeiro lugar a produção fática da ciência, está fundada na essência da verdade como um comportamento essencial da constituição ontológica do ser-aí” (HEIDEGGER, 2009, p. 157). Como modo da verdade, a ciência desvela o ente numa perspectiva específica, projetando-o desde outra compreensão de ser. A verdade própria ao conhecimento científico não surge como uma necessidade, tampouco como uma evolução, revisão ou privação da verdade própria à vida cotidiana, mas tão somente de uma conversão no sentido originário da verdade em um outro tipo. Isso só é possível porque há uma transformação na perspectiva do olhar do ser-aí para o ente com vistas não a compreendê-lo em sua conjuntura prático-operativa, mas tão somente em “desvelar o que está previamente dado, sendo seu único propósito exatamente esse descobrimento” (REIS, 2018, p. 124, tradução nossa). Trata-se, pois, de um descobrir específico, cujo propósito é o próprio descobrir. O vínculo da ciência, com isso, não é com a conjuntura na qual o ente se manifesta originariamente, mas tão somente com o ente em si – com sua objetividade – e com o específico modo de ser aí projetado, logo, “a única instância de descobrimento é a própria coisa e a objetividade é a meta que delimita a tarefa do comportamento científico” (REIS, 2018, p. 124, tradução nossa).

Contudo, a atitude teórico-discursiva, enquanto um comportamento possível do ser-aí, só é possível porque o ser-aí é ser-no-mundo e, enquanto tal, encontra-se já em uma vida circunvisiva, que seleciona as coisas a partir de sua utilidade ou

inutilidade, ou seja, “mesmo quando nos retemos do que se pode se chamar de nosso engajamento prático-cotidiano com as ‘coisas’, de modo a tão somente observar como elas são desde uma perspectiva teórica, não suspendemos o funcionamento da mundaneidade do mundo” (STAPLETON, 2010, p. 50). Desse modo, a descoberta do ser-à-mão, levada a cabo pela lida prático-poiética é mais originária que a do ser-presente-à-vista, propiciada pela atitude teórico-discursiva da observação, e jamais pode ser radicalmente abandonada.

Percebida essa diferença, deve-se agora notar que tanto *Vorhandensein* quanto *Zuhandensein* são construídos a partir do substantivo *Hand* (mão), que não designa o membro em si, tampouco só aquilo que ele faz, mas o modo *comodescobre* as coisas, isto é, enquanto aquilo que elas verdadeiramente são cotidianamente. Por isso, o caráter do que é *vorhanden* já pressupõe a descoberta levada a cabo pela lida prático-poiética. Logo, para que algo possa estar meramente presente, literalmente, como aquilo que está aí diante da mão (*vor-handen*), deve haver uma quebra na cotidiana dinâmica de uso, de modo que “o ente repentinamente ganhe uma estranha autonomia em relação à lida manual [sic]” (Casanova, 2012, p. 28, nota de rodapé n. 17). Em outras palavras: na passagem do *zu-handen* ao *vor-handen* é preciso que o ente se desarticule da mão e se apresente à vista, para ser visto, ou melhor, observado e, portanto, analisado e investigado objetivamente. Dissodecorre a tradução de *Vorhandensein* por *ser-presente-à-vista*, por mais que o termo seja construído a partir do substantivo “mão”.

Contudo, por mais agudo que seja o *ver* algo aí presente, ele “nada mais é do que um *visualizar* [*Nur-noch-hinsehen*] este ou aquele aspecto das coisas, não sendo capaz de descobrir o ente à mão” (HEIDEGGER, 1977, p. 69, grifo do autor, tradução nossa). Portanto, o *ver* que descobre o ente como presente-à-vista não é capaz de descobri-lo em seu ser *para-algo* (*Um-zu*): o exemplo amplamente utilizado por Heidegger para expressar essa diferença é o do martelo (cf. Heidegger, 1977, p. 69-72, 154-157, 360-361; Heidegger, 1994, p. 259-262, 278-285; Heidegger, 2012b, p. 422-427), a partir do qual é mostrada a *transformação* (*Umschlag*) na projeção da compreensão de ser do ente como ser-à-mão e como ser-presente-à-vista. Em todo o caso, o exemplo evidencia que essa diferença está entre o comportamento teórico-discursivo e a ocupação cotidiana, que nem por isso é uma

mera prática, pois lhe é inerente uma visão específica, a saber, aquela circunvisiva, dirigida por “uma visão de conjunto [*Übersicht*] mais ou menos explícita do todo dos instrumentos que conformam o respectivo mundo pragmático e seu correspondente mundo circundante público” (HEIDEGGER, 1977, p. 359, tradução nossa).

Então, há uma vinculação eminente entre o ser-aí, a mão e o des(en)cobrimiento originário do mundo: esse vínculo mostra que o desencobrimento do mundo, em sua origem, nunca é fechado em si mesmo, pois sempre remete a uma conjuntura específica, pois, de uma maneira ou outra, o ser-aí se encontra já sempre nela lançado, estando imerso em meio às coisas, ocupando-se delas e com elas em determinadas circunstâncias, de tal modo que, de acordo com Rubio (2015, p. 92, tradução nossa), “o contexto – ou nexos prático-instrumental – configura a experiência sob o caráter envolvente das circunstâncias. O conhecimento prático-instrumental correspondente é um esclarecimento das circunstâncias, uma circunvisão (*Umsicht*) em sentido estrito”. Em sentido fenomenológico, o ser-aí é originariamente tal qual a mão, descobrindo originariamente as “coisas do mundo” em sua manualidade, ou seja, “um ser-aí [sic], sendo o que é e como é, já está sempre manuseando” (Piseta, 2003: 390), logo, desencobrindo, queira ou não.

Entende-se, com isso, o porquê de a concepção de *ser-verdadeiro* não visar a fixação de um único sentido de ser, tampouco a adequação da coisa ao intelecto, tratando-se, antes, do desencobrimento originário do ser do ente, isto é, de seu acontecer veritativo. O sentido originário da verdade não remete ao âmbito teórico-conceitual. Nesse sentido, a relação entre *fenômeno* e *verdade* é possível de ser vista pois Heidegger assume esta última como *ἀλήθεια*, logo, a concepção de ser-verdadeiro remete tão somente a esse descobrir:

Em sentido estrito e corretamente compreendida, a expressão que os gregos utilizavam para “ser verdadeiro” – *ἀληθεύειν* – significa o mesmo que des-cobrir [*ent-decken*], no sentido de desvelar [*enthüllen*], tirar o encobrimento [*Verborgenheit*] de algo; o termo apropriado é des-cobrir, e não no sentido acentuado de trazer algo à luz pela primeira vez, mas no de, em geral, desvelar algo que ainda está velado ou que tornou a estar velado, desvelar de novo, então, o que até agora estava oculto ou tornou a se ocultar (HEIDEGGER, 1976, p. 131).

À medida que a mundaneidade diz respeito ao como do mostrar-se do mundo, logo, a seu acontecer veritativo, ela determina o modo de ser do mundo em sua totalidade. Assim sendo, ao afirmar que o mundo se apresenta como morada do ser-aí, Heidegger quer dizer que ele é o horizonte que torna possível o mostrar-se-a-respeito-de-si-mesmo de todo e qualquer ente, que, descoberto originariamente pelo ser-aí em seu ser, mundaniza-se. Por isso, o sentido do que aí é descoberto não se funda no ser-aí, mas no fato de o próprio ser se descobrir através do ente: “a *ἀλήθεια* é um caráter ontológico peculiar do ente, na medida em que o ente se encontra em uma relação com um olhar intencional sobre o ente, com um abrir que se movimenta circunvisivamente no ente, com um conhecer” (HEIDEGGER, 1992, p. 17, tradução nossa). Porque originariamente significa o não-estar-encoberto, a verdade designa um caráter ontológico do próprio ente, logo, funda-se “sobre o fato de o ente mesmo poder ser descoberto e desvelado, ou seja, sobre o fato dele ter o caráter da manifestabilidade e, enquanto tal, ser acessível ao ser-aí” (VOLPI, 2014, p. 61, tradução nossa). Se esse ente é assim acessível ao ser-aí, então este pode se dirigir àquele na atitude do não-encobrimento, do ser-descobridor, retirando o mundo do encobrimento.

Desse modo, o mundo, como fenômeno, isto é, como aquilo que mostra-se-a-respeito-de-si-mesmo, remete, em primeiro lugar, ao *mundificar*, posto a descoberto originariamente por meio da lida prático-poiética e não do juízo de valor próprio à proposição teórico-discursiva. Ao assim ser descrito, ultrapassa-se a caracterização meramente ôntica de tudo aquilo que vem ao encontro do ser-aí. Chega-se, então, à concepção ontológica daquilo que é previamente compreendido quando as coisas vêm ao encontro do ser-aí: o mundo. “O mundo está em certo sentido para além de todos os objetos, ele é mais objetivo do que todos os objetos e não possui, contudo, o modo de ser dos objetos” (HEIDEGGER, 2012b, p. 434). Nesse sentido, mundo é um conceito transcendental, pois:

Transcendência significa ultrapassagem. Transcendente (transcendendo) é aquilo que realiza a ultrapassagem, que se demora no ultrapassar. Este é, como acontecer, peculiar a um ente. Formalmente, a ultrapassagem pode ser compreendida como uma “relação” que se estende “de” algo “para” algo. Da ultrapassagem faz parte, então, algo tal como *o elemento em direção ao qual* se realiza a ultrapassagem; isto é designado, na maioria das vezes, de maneira inexata como o “transcendente”. E, finalmente, em cada

ultrapassagem *algo* é transcendido (HEIDEGGER, 2008, p. 149, grifo do autor).

Por um lado, mundo é transcendente porque constitui aquilo em direção a que o ser-aí se dirige. Em sentido formal, ele é o “ultrapassar em direção a... enquanto tal” (HEIDEGGER, 2012b, p. 435). O propriamente transcendente é o ser-aí, que, assim, se projeta *para além* do ente pura e simplesmente, projetando-se, na verdade, para além de sua própria condição ôntica: “nessa ultrapassagem, o ser-aí não se eleva acima de si mesmo de uma tal maneira que praticamente se deixasse para trás. Ao contrário, não apenas permanece ele mesmo, mas, pela primeira vez, torna-se justamente ele mesmo” (HEIDEGGER, 2009, p. 326). Transcendência, por isso, não significa a mera relação de um sujeito com um objeto, mas um “*compreender-se a partir de um mundo*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 435, grifo do autor), o que justifica o porquê de o ser-aí nunca ser radicalmente “para dentro”. Ele é sempre direcionado *para além*, para fora, estando sempre aberto a...: “a abertura pertence ao seu ser. Ele é seu aí, no qual ele está presente para si, no qual outros estão concomitantemente aí e com vistas ao qual o à mão e o ente presente-à-vista vêm ao encontro” (HEIDEGGER, 2012b, p. 436).

Ao retirar o mundo do encobrimento, o ser-aí interpreta-o, o que justifica o porquê de a interpretação da mundaneidade ser feita desde uma perspectiva determinada. Isso, porém, não é uma tarefa imposta ao ser-aí, mas o próprio exercício de sua existência:

Existir significa originariamente superar. O próprio ser-aí é a superação. Por conseguinte, a transcendência não é um comportamento possível (entre outros possíveis comportamentos) do ser-aí em relação a outros entes, mas a constituição fundamental de seu ser, graças à qual ele pode se comportar em relação aos entes (HEIDEGGER, 1978, p. 211, tradução nossa).

Como o exercício da transcendência não é uma mera possibilidade do ser-aí, mas sua constituição fundamental, então ser-aí, como ser-no-mundo, é ser-na-verdade (*In-der-Wahrheit-Sein*), que, por sua vez, quer dizer “ter à disposição de maneira não-encoberta o respectivo ente, com o qual o ser-aí costuma lidar” (HEIDEGGER, 1992, p. 23, tradução nossa). Assim, o ser-no-mundo é ser-na-verdade e, por isso, a mundaneidade do mundo não provém do caráter objetivo do mundo, tampouco da forma e/ou da função, mas como o que é projetado, logo,

construído para além dos aspectos ônticos daquilo que vem ao encontro do ser-aí. A mundaneidade do mundo surge desde o momento em que se lança um *projeto de ser*, que, em primeiro lugar, requer um encontrar-se-aí-disposto com o espaço de jogo da existência, pois a relação do ser-aí com o mundo não é ocasional, ocorrendo vez ou outra. Como visto, trata-se de uma relação fundamental.

A concepção da existência tal qual um jogo (*Spiel*) assume a premissa de que “as regras de jogo não são normas fixas, retiradas de um lugar qualquer, mas são variáveis no jogar e por meio do jogar” (HEIDEGGER, 2009, p. 332). Ou seja, a princípio, o ser-aí está jogado na existência sem nenhuma garantia, não havendo regras prévias. O mesmo que dizer que toda relação com o mundo é originária. E como não há algo como o sentido de ser, a descoberta do mundo se constrói ao logo do jogo, de tal modo que não é possível estabelecer substancial, definitiva e/ou previamente uma certa identidade nem ao mundo e nem ao ser-aí, pois, para este, o que primeiro está em jogo é a própria possibilidade de poder-ser-no-mundo em função de si mesmo. Contudo, o ser-aí já sempre se projetou em direção a um poder-ser, de modo que há na “existência do ser-aí algo assim como uma *compreensão prévia de mundo, significância*” (HEIDEGGER, 2012b, p. 430, grifo do autor).

Isso só é possível porque o ser-aí é indubitavelmente transcendental, o que o faz descobrir o sentido de ser do ente não como algo que lhe é imanente, mas como *projeto (Entwurf)*: “o caráter projetivo do compreender constitui a abertura do aí do ser-no-mundo como o aí de um poder-ser. O projeto é a estrutura existencial de ser do âmbito em que se move o poder-ser fático” (HEIDEGGER, 1977, p. 145, tradução nossa). Isso é justamente o que distingue o ser-aí dos outros entes, tornando explícito que “seu estado ôntico tem um assinalado caráter ontológico” (NUNES, 2016, p. 34). Isso também é o que faz da compreensão de ser sua possibilidade mais própria, o que leva à conclusão de que, enquanto ser-no-mundo, o ser-aí sempre já ultrapassou o meramente ôntico, compreendendo o ente com vistas a seu ser. Logo, o ser-aí, de um modo ou outro, já compreendeu e já trouxe à tona o mundo em sua mundaneidade. Para tanto, não importa tanto o agir e o fazer, a prática em geral, mas o “encontrar-se-aí-disposto” (*Sich-dabei-befinden*)⁶

⁶*Sich-befinden* tem relação direta com a *afetividade (Befindlichkeit)*, que não pode ser considerada como um fenômeno inadvertido e indiferente no ser-aí, mas como um modo a partir do qual ele estabelece uma relação com o mundo. A afetividade abre o ser-aí à condição que lhe é mais

(HEIDEGGER, 2009, p. 332), como que afinado com o espaço de jogo. Só assim o ser-aí pode se apoiar em seu próprio ser-no-mundo, que, de fato, “é a estrutura na qual incessantemente nos apoiamos” (HEIDEGGER, 2009, p. 361).

Considerações finais

O mundo é des(en)coberto originariamente pela mão e há uma eminente vinculação entre a mundaneidade do mundo e a verdade. Nessas duas orações se sintetiza o que acima se discorreu.

Em primeiro lugar, foi visto que a ideia de mundaneidade do mundo não visa uma descrição do ente ele mesmo, mas do modo como ele se mostra como aquilo que é, ou seja, trata-se de uma concepção para o *modo de ser* do ente. Justamente essa também era o que se tinha em vista com a expressão *κόσμος*: um modo de ser daquilo que é. Esse paralelo propicia que, nas preleções de 1928, fosse feita a tradução de um termo por outro. Ao mesmo tempo, isso trouxe uma séria de implicações que, embora não evidentes, são eminentes. Dentre elas, a constatação de que não se pode simplesmente negar que da ideia de mundo faz parte um aspecto ôntico. Como deu a ver o §21 de *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*, Heidegger assume tal aspecto desde a perspectiva do ser-aí, afirmando que mundo não é algo como um recipiente que comporta o ser-aí como um conteúdo, mas que mundo é aquilo em que o ser-aí se encontra já lançado e com o qual lida cotidianamente, de tal modo que, conforme afirmado em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, “reside na existência do ser-aí algo como uma *compreensão prévia de mundo, significância*” (HEIDEGGER, 2012b, 430, grifo do autor). E justamente porque o caráter ôntico do ser-aí possui um assinalado caráter ontológico, o mundo não pode pura e simplesmente ser a mera soma das coisas, tampouco descrever uma determinada região específica ou ainda ser uma

própria, a saber, a de já sempre ser-lançado (*Geworfenheit*) em seu aí: “enquanto ser-no-mundo, o ser-aí é o aí” (HEIDEGGER, 1977, p. 135, tradução nossa). Abre-o não só a si mesmo, como também às coisas e ao ser-com (*Mitsein*): “a afetividade é um modo existencial fundamental da *abertura co-originária* do mundo, do co-ser-aí e da existência, porque ela mesma é essencialmente em si mesma ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1977, p. 137, grifo do autor, tradução nossa). Todo e qualquer ente que vem ao encontro do ser-aí sempre o faz “*desde e em uma certa disposição afetiva*” (Lara, 2015, p. 146, grifo do autor, tradução nossa). Precisamente, a afetividade é o que primeiramente abre o ser-aí ao mundo enquanto tal, de modo que toda abertura é ontologicamente sempre já disposta afetivamente: “*o estado de ânimo [Stimmung] já abriu o ser-no-mundo em sua totalidade e torna possível pela primeira vez um direcionar-se para...*” (HEIDEGGER, 1977, p. 137, grifo do autor, tradução nossa).

determinação do ente intramundano, mas do próprio ser do ser-aí: a compreensão de mundo é essencial e efetivamente compreensão de ser.

Nesse sentido, na tradução de *κόσμος* por *welten* está implicado o vínculo da mundaneidade do mundo com o ser do ser-aí, que descobre originariamente o mundo por meio da lida cotidiana com as coisas, isto é, descobre o ente em seu ser-à-mão – em seu para-que –, que, no entanto, não é o único modo de descobri-lo, mas o mais originário e justamente aquele que propicia que algo seja observado em si mesmo, isolado de seu contexto prático-operativo, não em sua usabilidade, mas como algo que se encontra aí presente-à-vista. Nessa passagem do ser-à-mão ao ser-presente-à-vista Heidegger localiza a origem da ciência, a respeito da qual aqui se trabalhou apenas brevemente, destacando-a como uma possibilidade livre de o ser-aí levar a cabo a existência que é a sua em sua relação fundamental com o mundo.

Por fim, a afirmação do vínculo existente entre o ser-aí, o des(cob)ramento originário do mundo e a mão mostrou que a relação entre ser-aí e mundo é de todo fundamental, pois, de uma forma ou outra, querendo ou não, o ser-aí projeta uma compreensão de ser e, portanto, faz o mundo acontecer em sua verdade. É assim que o mundo se mundifica, faz-se mundo. E isso porque o ser-aí é transcendental, por excelência. Nas preleções de 1928, logo, à base da tradução proposta por Heidegger de *κόσμος* por *welten* vige um conceito ontológico-transcendental de mundo, porque “o enunciado da transcendência da existência é um enunciado existencial (ontológico), não existivo (ôntico)” (HEIDEGGER, 1978, p. 217, tradução nossa). E como a transcendência não é nenhuma tarefa imposta ao ser-aí, mas o próprio existir enquanto tal, então mundificar não diz respeito a ato deliberado, mas àquilo que o ser-aí é e faz de maneira propriamente dita.

Referências

BLANC, M. F. *O fundamento em Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

BORGES-DUARTE, I. Glossário. In: HEIDEGGER, M. *Caminhos de floresta*. GA 5. 2 ed. Coordenação científica da edição e tradução: Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012, p. XXI-XXXIII.

BROGAN, W. A. *Heidegger and Aristotle: the twofoldness of being*. Albany: State University of New York Press, 2005.

CASANOVA, M. A. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo – volume 1: existência e mundaneidade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

_____. Nota de tradução. In: HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 28.

GRIMM, J.; GRIMM, W. *Deutsches Wörterbuch*. Band 3. Leipzig: Quellenverzeichnis, 1971.

HEIDEGGER, M. A coisa. In: HEIDEGGER, M. *Ensaaios e conferências*. GA 7. Trad.: Emanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 143-164.

_____. A essência do fundamento. In: HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. GA 9. Trad.: Ênio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 134-188.

_____. A origem da obra de arte. In: HEIDEGGER, M. *Caminhos de floresta*. GA 5. 2 ed. Trad.: Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012a, p. 7-94.

_____. *Der Satz vom Grund*. GA 10. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

_____. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. In: HEIDEGGER, M. *Zur Bestimmung der Philosophie*. GA 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999, p. 1-117.

_____. *Introdução à filosofia*. GA 27. Trad.: Marco Casanova. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. GA 21. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

_____. *Meditação*. GA 66. Trad.: Marco Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. GA 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. GA 24. Trad.: Marco Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012b.

_____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

_____. *Platon: Sophistes*. GA 19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

_____. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*. GA 20. 3ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

_____. *Sein und Zeit*. GA 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

_____. HERRMANN, F. W. von. A ideia de fenomenologia em Heidegger e Husserl. Fenomenologia hermenêutica do aí-ser e fenomenologia reflexiva da consciência. Trad.: Pedro Sobral Pignatelli. *Phainomenon. Revista de fenomenologia*, n. 7, 2003, p. 155-194.

LARA, F. El ser-en como tal. In: RODRÍGUEZ, R. *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015, p. 145-166.

LEÃO, E. C.; FOGEL, G.; SCHUBACK, M. S. C. Glossário da tradução. In: HEIDEGGER, M. *Ensaíos e conferências*. Trad.: Emanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 261-268.

NUNES, B. *Heidegger*. São Paulo: Loyola, 2016.

PISETA, E. E. O manual e a manualidade. In: *Síntese – Revista de Filosofia*, n. 30, v. 98, 2003, p. 385-406.

REIS, R. R. El concepto existencial de ciencia. In: RODRÍGUEZ, R. (ed.). *Guía Comares de Heidegger*. Granada: Comares, 2018, p. 121-142.

RIVERA, J. (2018). Notas del traductor. In: HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, p. 421-448.

RODRÍGUEZ, R. “La exposición de la tarea de un análisis preparatorio del *Dasein* (§§8-11)”. In: RODRÍGUEZ, R (org.). *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015, p. 51-70.

RUBIO, R. G. El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del *Dasein*. In: RODRÍGUEZ, R. *Ser y tiempo de Martin Heidegger: un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015, p. 71-88.

SAFRANSKI, R. *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997.

STAPLETON, T. *Dasein asbeing-in-the-world*. In: DAVIS, B. W. *Martin Heidegger: key concepts*. Trowbridge, United Kingdom: Cromwell Press, 2010, p. 44-56.

VOLPI, F. *Heidegger e Aristotele*. Roma: Laterza, 2014.

RECEBIDO: 23/07/2020

Aprovado: 25/05/2021

RECEIVED: 23/07/2020

Approved: 25/05/2021