

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Gabriel Henrique Dietrich

**O PLURALISMO ONTOLÓGICO À LUZ DA FENOMENOLOGIA-
HERMENÊUTICA**

Santa Maria, RS
2023

Gabriel Henrique Dietrich

**O PLURALISMO ONTOLÓGICO À LUZ DA FENOMENOLOGIA-
HERMENÊUTICA**

Tese apresentada ao Curso de Pós
Graduação em Filosofia, da
Universidade Federal de Santa Maria
(UFSM), como requisito parcial para a
obtenção do título de **doutor em
filosofia**

Orientador: Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis

Santa Maria, 2023

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001

Dietrich, Gabriel Henrique
O Pluralismo Ontológico à Luz da Fenomenologia
Hermenêutica / Gabriel Henrique Dietrich.- 2023.
141 p.; 30 cm

Orientador: Róbson Ramos dos Reis
Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2023

1. Meta-ontologia 2. Pluralismo 3. Fenomenologia
hermenêutica 4. Heidegger I. , Róbson Ramos dos Reis II.
Titulo.

Sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFSM. Dados fornecidos pelo autor(a). Sob supervisão da Direção da Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central. Bibliotecária responsável Paula Schoenfeldt Patta CRB 10/1728.

Declaro, GABRIEL HENRIQUE DIETRICH, para os devidos fins e sob as penas da lei, que a pesquisa constante neste trabalho de conclusão de curso (Tese) foi por mim elaborada e que as informações necessárias objeto de consulta em literatura e outras fontes estão devidamente referenciadas. Declaro, ainda, que este trabalho ou parte dele não foi apresentado anteriormente para obtenção de qualquer outro grau acadêmico, estando ciente de que a inveracidade da presente declaração poderá resultar na anulação da titulação pela Universidade, entre outras consequências legais.

Gabriel Henrique Dietrich

**O PLURALISMO ONTOLÓGICO À LUZ DA FENOMENOLOGIA-
HERMENÊUTICA**

Tese apresentada ao Curso de Pós
Graduação em Filosofia, da
Universidade Federal de Santa Maria
(UFSM), como requisito parcial para a
obtenção do título de **doutor em
filosofia**

Aprovado em 29 de Setembro de 2023

Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis- UFSM
(Presidente/Orientador)

Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casanova – UERJ

Prof. Dr. Rogério Tolfo –UESC

Prof. Dr. Flavio Williges- UFSM

Prof. Dr. Marcelo Vieira Lopes- UFSM

Santa Maria,
2023

Para meu tio José Antônio, com quem aprendi lições das mais valiosas, e para meus primos Maneco (*in memoriam*), Paulinho (*in memoriam*) e Matheus (*in memoriam*), que sempre terei comigo.

Agradecimentos

É altamente provável que se você estiver lendo estas linhas, então lhe devo um par de agradecimentos, seja por ter ativa e diretamente auxiliado de diversas maneiras sua realização, seja por dispor-se a lê-lo. Assim, estimado leitor, caso não seja nominalmente mencionado, nem tudo estará perdido, e a eventual ausência não se deverá por ingratidão, mas por razões outras.

Agradeço ao programa de pós-graduação em filosofia UFSM pela oportunidade de seguir aprendendo. Toda minha formação acadêmica pertence à UFSM, e desde aí advém todas as minhas virtudes acadêmicas, se é que tenho alguma. Os vícios, estes sim que não estão em questão, decorrem completamente de mim. Muito obrigado por todos estes anos.

Agradeço à CAPES pelo financiamento desta pesquisa, algo sem o qual não seria possível de ser realizada.

Agradeço aos professores examinadores da banca por sua generosidade e leitura aguda do texto, que certamente me apresentou horizontes que eu jamais conseguiria ver por conta própria.

Agradeço a todos os meus amigos e colegas, em especial aqueles que compõem o núcleo de estudos em fenomenologia e hermenêutica conduzido pelo professor Róbson: Marcelo, Brenda, Pedro, Talia, Alexandre, Eduardo e Susie.

Ao professor Róbson, minha ideia regulativa de professor de filosofia e muito mais, a quem admiro desde antes de encontrar pessoalmente, e que sempre tentou ensinar a todos as lições filosóficas mais valiosas.

Aos meus irmãos de vida e de filosofia do sul: Vítor, Gilson e Rafael, e também aos do Norte: João Francisco, Leandro, Ana e Gustavo.

À minha família toda, em especial à Lalinha, por todo o amor e apoio sem os quais nada disso teria sequer começado.

Às vezes parece que o vento maneia o tempo.

Érico Veríssimo

RESUMO

O PLURALISMO ONTOLÓGICO À LUZ DA FENOMENOLOGIA-HERMENÊUTICA

AUTOR: Gabriel Henrique Dietrich
ORIENTADOR: Róbson Ramos dos Reis

O principal objetivo deste estudo consiste em apresentar e justificar o pluralismo hermenêutico. Em linhas gerais, o pluralismo hermenêutico é apresentado como uma posição meta-ontológica de acordo com a qual há múltiplos modos irreduzíveis de ser. Mais especificamente, esta apresentação encontra em *Ser e Tempo* e na fenomenologia-hermenêutica ali elaborada as suas linhas de justificação. Em síntese, desde a perspectiva aqui articulada, o compromisso de Heidegger com o pluralismo hermenêutico implica que a elucidação da diversidade ontológica passa por um retorno crítico para a compreensão de ser. Assim, a compreensão de ser oferece a base de sustentação inicial para a tese de que há múltiplos modos irreduzíveis de ser. Genericamente, modos de ser são interpretados neste trabalho como padrões ontológicos que estabelecem a identidade dos entes sob os quais são compreensivamente projetados. Mais especificamente, estes padrões envolvem a articulação de uma tríade de condicionantes ontológicos que dizem respeito às maneiras específicas por meio das quais os entes se individualizam, as suas respectivas maneiras de determinação e seus respectivos modos de fenomenalização e doação. Tendo em vista contextualizar a recepção pluralista de Heidegger, no primeiro capítulo é introduzida a virada meta-ontológica contemporânea e o debate entre monismo e pluralismo ontológico, que neste contexto são ambos de corte quantificacional. Assim, inicialmente a tese da variedade de modos é apresentada no contexto de disputa entre o monismo neo-quineano de Peter van Inwagen e o pluralismo quantificacional de Kris McDaniel. Na medida em que neste contexto consta a atribuição a Heidegger do compromisso com o pluralismo, a maneira de justificar esta atribuição é criticamente examinada. Deste exame crítico resulta o reconhecimento de que a proposta quantificacional é insuficiente, pois não concede a devida centralidade e importância para a compreensão de ser. Exatamente tendo em vista contornar esta dificuldade, no segundo capítulo são apresentados os contornos metodológicos que estabelecem o lastro de sustentação e horizonte de orientação do programa ontológico de *Ser e Tempo* como um todo. De posse destes elementos metodológicos, o capítulo final consiste na apresentação de três modos de ser por meio dos quais os entes recebem suas respectivas identidades ontológicas, os horizontes de sentido no interior dos quais são acessíveis enquanto tais. Assim, os modos de ser da subsistência (*Vorhandenheit*), da disponibilidade (*Zuhandenheit*) e da existência (*Existenz*) são apresentados a partir da tríade de condicionantes ontológicos implicados quando da compreensão projetiva que articula entes em seus respectivos horizontes de sentido, isto é, a cada modo de ser pertence uma maneira específica de o ente obter suas determinações características, suas maneiras de doação e fenomenalização, e, por fim, seu respectivo modo de individualização. A linha interpretativa aqui adotada também oferece recursos para elucidar a complexa relação entre tempo e ser, que embora conste expressamente no título, não é plenamente desenvolvida no corpo da obra de Heidegger. Em síntese, a hipótese interpretativa que a linha de recepção pluralista oferece é a de que a cada modo de ser corresponde uma

armação temporal específica, isto é, na compreensão de ser encontra-se uma armação temporal determinada. Considerando que em *Ser e Tempo* são reconhecidos três conceitos de tempo, a saber, o tempo vulgar ou comum, o tempo do mundo e a temporalidade originária, a hipótese interpretativa deste trabalho busca exibir como a compreensão projetiva de entes *qua* subsistentes, disponíveis ou existentes enraíza-se em cada uma destas armações temporais. Em última instância, portanto, o pluralismo hermenêutico conforme apresentado neste estudo encontra na temporalidade o lastro de inserção de suas linhas de justificação, buscando fazer justiça ao espírito animador de *Ser e Tempo*.

Palavras-chave: Meta-ontologia. Pluralismo. Monismo. Ontologia Fundamental. Heidegger.

ABSTRACT**THE ONTOLOGICAL PLURALISM IN THE LIGHT OF HERMENEUTIC-PHENOMENOLOGY**

AUTHOR: Gabriel Henrique Dietrich

ADVISOR: Róbson Ramos dos Reis

The main objective of this study is to present and justify hermeneutic pluralism. Broadly speaking, hermeneutic pluralism is presented as a meta-ontological position according to which there are multiple irreducible ways of being. More specifically, this presentation finds its lines of justification in *Being and Time* and in the phenomenology-hermeneutics elaborated there. In summary, from the perspective articulated here, Heidegger's commitment to hermeneutic pluralism implies that the elucidation of ontological diversity involves a critical return to the understanding of being. Thus, the understanding of being offers the initial basis of support for the thesis that there are multiple irreducible ways of being. Generally, ways of being are interpreted in this work as ontological standards that establish the identity of the entities under which they are comprehensively projected. More specifically, these patterns involve the articulation of a triad of ontological constraints that concern the specific ways in which entities are individuated, their respective ways of determination and their respective modes of phenomenalization and donation. In order to contextualize Heidegger's pluralist reception, the first chapter introduces the contemporary meta-ontological turn and the debate between monism and ontological pluralism, which in this context are both quantificational. Thus, initially the thesis of the variety of modes is presented in the context of the dispute between Peter van Inwagen's neo-Quinean monism and Kris McDaniel's quantificational pluralism. To the extent that this context includes the attribution to Heidegger of the commitment to pluralism, the way to justify this attribution is critically examined. This critical examination results in the recognition that the quantificational proposal is insufficient, as it does not grant due centrality and importance for the understanding of being. Precisely with a view to overcoming this difficulty, the second chapter presents the methodological contours that establish the supporting ballast and guiding horizon of the ontological program of *Being and Time* as a whole. With these methodological elements in hand, the final chapter consists of the presentation of three modes of being through which entities receive their respective ontological identities, the horizons of meaning within which they are accessible as such. Thus, the ways of being of subsistence (*Vorhandenheit*), availability (*Zuhandenheit*) and existence (*Existenz*) are presented based on the triad of ontological conditioning factors involved in the projective understanding that articulates entities in their respective horizons of meaning, that is, each mode of being belongs to a specific way in which the entity obtains its characteristic determinations, its ways of giving and phenomenalization, and, finally, its respective mode of individuation. The interpretative line adopted here also offers resources to elucidate the complex relationship between time and being, which, although expressly stated in the title, is not fully developed in Heidegger's body of work. In summary, the interpretative hypothesis that the pluralist line of reception offers is that each way of being corresponds to a specific temporal framework, that is, in the understanding of being there is a determined temporal

framework. Considering that in *Being and Time* three concepts of time are recognized, namely, vulgar or common time, world time and original temporality, the interpretative hypothesis of this work seeks to demonstrate how the projective understanding of entities that subsist, are available or exist it takes root in each of these temporal frameworks. Ultimately, therefore, hermeneutic pluralism as presented in this study finds in temporality the ballast for inserting its lines of justification, seeking to do justice to the animating spirit of *Being and Time*.

Key-words: Meta-ontology. Pluralism. Monism. Fundamental Ontology. Martin Heidegger.

SUMÁRIO

Introdução	13
1. Os Confrontos Meta-Ontológicos entre Monismo e Pluralismos Ontológicos: Quantificação e Modos de Ser	23
1.1. Introdução: monismo e pluralismo ontológicos a partir da virada meta-ontológica	23
1.2. A meta-ontologia de Peter van Inwagen: as cinco teses sobre o ser e o monismo	27
1.3 O pluralismo ontológico quantificacional: Jason Turner e Kris McDaniel	37
1.4. A ontologia fundamental e o pluralismo ontológico hermenêutico: uma primeira aproximação e abertura de horizontes.....	53
2. O programa ontológico na fenomenologia-hermenêutica de Ser e Tempo	72
2.1 A analítica da existência e a destruição da história da ontologia.....	72
2.2 A fenomenologia-hermenêutica do ser-no-mundo	85
2.3 A recepção crítica da tradição ontológica: a tarefa de destruição da história da ontologia.....	98
2.4 O conceito de modos de ser em <i>Ser e Tempo</i>	108
3. O pluralismo ontológico em Ser e Tempo: meta-ontologia e ontologia fundamental.....	112
3.1 A ontologia fundamental como meta-ontologia: critérios de identidade e condições de individuação	112
3.2 O modo de ser da <i>Vorhandenheit</i> : fenomenalização, caracterização respectiva e individuação.....	114
3.3.1 O conceito de temporalidade correspondente: o tempo do mundo	128
3.4 O modo de ser da <i>Existenz</i> : fenomenalização, caracterização respectiva e individuação	129
3.4.1 O conceito de temporalidade correspondente: a temporalidade originária.....	135
Considerações finais	138
Referências bibliográficas	141

Introdução

Em seu célebre conto *O Idioma Analítico de John Wilkins*, Jorge Luis Borges apresenta uma série de maneiras de classificar e categorizar o universo. Dentre elas, consta a classificação ao estilo da imaginária enciclopédia chinesa *O Empório do Conhecimento Benévolo*, na qual animais são listados como: a) pertencentes ao Imperador; b) embalsamados; c) amestrados; d) leitões; e) sereias; f) fabulosos; g) cães soltos; h) incluídos nesta classificação; i) que se agitam como loucos; j) inumeráveis; k) desenhados com um finíssimo pincel de pêlo de camelo; l) etcétera; m) que acabam de quebrar o vaso; e, por fim, n) que de longe parecem moscas. Além desta, também é mencionada a curiosa classificação do *Instituto Bibliográfico de Bruxelas*, na qual o universo é parcelado em 1.000 subdivisões, às quais correspondem, dentre outras mais: a 262 ao Papa; a 282 à Igreja Católica Romana; a 263 ao Dia do Senhor; a 268 às Escolas Dominicais e a 179 à Crueldade com os animais, proteção dos animais, o duelo e o suicídio desde o ponto de vista da moral, vícios e defeitos vários e virtudes e qualidades várias. O próprio John Wilkins teria sua categorização particular, na qual dividiu o universo em quarenta categorias, por sua vez subdivisíveis em subcategorias e espécies. A cada uma destas categorizações, Wilkins atrelou arbitrariamente signos específicos por meio dos quais seriam designados os itens categorizados e suas subdivisões. Assim, elemento seria designado por *de*, o primeiro dos elementos, o fogo, por *deb*, e uma porção do elemento fogo, uma chama, por *deba* (BORGES, 1952, p. 69).

Diante destas diversas maneiras de categorização e classificação, não é irrazoável ou mesmo artificial pensar que nos encontramos sob um relativo desconforto humorístico, um tanto incômodos, inquietos e perturbados. Considerando especificamente a espirituosa listagem dos animais de *O Empório*, é razoável pensar que este desconforto decorre, ao menos em parte, em virtude de seu caráter desorganizado ou quase caótico. Aparentemente, a listagem é resultado ou da ausência de um princípio de sistematização que lhe dê unidade e consistência ou da inclusão de princípios dessemelhantes dos quais a combinação resulta desarmônica, beirando mesmo o sem sentido.¹ Ademais, levando em conta que “existência” e “animal” não são termos co-extensivos, isto é, tendo em vista que nem tudo o que existe é animal, é de se supor que

¹ Desde uma perspectiva mais liberal e inclusiva, permanece em aberto determinar se esta experiência de relativo desconforto *necessariamente* acompanharia a leitura das categorizações e listagens apresentadas, pois poderia não ser o caso para recepções e leituras com orientações e compromissos bem diversos dos nossos, por exemplo, de ordem cultural, linguística e ontológica.

a inquietação se intensificaria consideravelmente se a totalidade daquilo que existe fosse listada ao estilo da imaginária enciclopédia chinesa, algo que está parcialmente sugerido nas 1.000 subdivisões constantes em o *Instituto Bibliográfico de Bruxelas*. Alternativamente e ao mesmo tempo, estas categorizações e classificações se apresentam como altamente arbitrárias, o que se exemplifica especialmente bem no idioma analítico de John Wilkins. Mas o que este desconforto humorístico nos mostra de ontológica e metafisicamente relevante? Quais problemas e questões se abrem e podem ser introduzidos a partir da inquietação que acompanha a leitura destas listagens e classificações espirituosas?

Inicialmente e sem ter a pretensão de exaustividade, um dos problemas abertos diz respeito aos critérios de existência que estão na base de determinada ontologia e são por ela admitidos. Especificamente, este problema pode traduzir-se na questão acerca de quais são os compromissos ontológicos implicados com a admissão de algo no interior da esfera daquilo que há. Ou seja, incluir, reconhecer, classificar e categorizar itens ou entes no domínio da existência pressupõe a adoção de critérios e a satisfação de condições por eles impostas. Adicionalmente, estes critérios e condições também dizem respeito à identidade dos itens admitidos no interior de determinada ontologia, àquilo que tais entes são e como eles são (MCDONALD, 2005, p. 9). Interrogativamente, este problema pode ser introduzido à luz de diferentes perspectivas e apresentado nos termos das seguintes questões: quais são os critérios adotados para se incluir justificadamente algo no domínio da existência (e, alternativamente, para se excluir algo)? Como se articulam entre si os diferentes itens admitidos e classificados à luz dos referidos critérios e condições? Há itens mais básicos do que outros? Em caso de ontologias rivais e incompatíveis que admitem a existência de diferentes entes, como adjudicar conflitos e quais recursos e critérios empregar para decidir em favor de uma ou de outra (ou em desfavor de ambas)? Qual a relação entre critérios de existência, condições de identidade e linguagem? Há expressões linguísticas ontologicamente preferíveis? Além de diferentes entes, como pessoas, cães, xícaras, pedras e números, temos acesso a e experimentamos diferentes modos de ser e de existir? Admitindo que sim, como se articulam os diferentes modos de ser entre si? E o que dizer do tempo, considerando que seja agudamente atrelado tanto à experiência quanto às condições de identidade e de perduração de algo, qual seu papel ontológico em geral e, especificamente, qual o significado ontológico desta profunda vinculação para a elucidação dos diferentes modos de ser?

Tomadas em conjunto e articuladamente, estas perguntas estabelecem o horizonte inicial e a constelação de questões a partir da qual este estudo orienta-se. Naturalmente, nesta introdução apenas poderei traçar em linhas muito gerais os contornos das vias de resposta até aqui abertas para tais questões, que serão exploradas em diferentes direções nos capítulos que a sucedem. Por razões expositivas, a questão sobre a admissibilidade de diferentes modos de ser e de existir será tomada como o fio condutor para a inserção das demais e como uma primeira indicação do sentido de orientação de seus desdobramentos (efetivos e potenciais).

Apesar de sua posição de destaque e prestígio no interior de círculos não-teóricos nos quais é aceita como não-problemática e como intuitivamente correta, a tese de que há diversos modos irredutíveis de ser e de existir é recusada na maior parte dos salões oficiais da metafísica contemporânea.² O qualificativo “contemporâneo” é importante, pois esta é a posição reconhecida como a historicamente mais influente e difundida, estando já enraizada no solo a partir do qual floresceu a filosofia ocidental na Grécia e distendendo suas ramificações até a virada para o século XX e meados do século XXI ((MCDANIEL, 2017, p. 2). Com efeito, até mesmo perspectivas contemporâneas com compromissos metodológicos muito distintos adotaram a tese de que há diversos modos de ser e de existir, como se exemplifica nas figuras de Russell, Husserl, Moore, Meinong, Carnap e Heidegger, para mencionar apenas alguns. Mas qual foi o ponto de inflexão a partir do qual esta posição passou a perder influência e destaque no *milieu* filosófico? Quais seriam as razões que justificariam esta importante mudança de eixo? E qual perspectiva passou então para a posição de centralidade e de dileção?

Dentre outras mais, estas são questões criticamente exploradas no primeiro capítulo deste estudo, intitulado *Confrontos meta-ontológicos: monismo e pluralismos*

² Se e em que medida intuições e inclinações ontológicas prévias e não-teóricas contam como critérios adequados para a aceitação de uma determinada tese ontológica é um problema que permanece inicialmente em aberto. Interessantemente, Tahko (TAHKO, 2015) analisa este ponto comparativamente com o papel epistêmico de experimentos de pensamento, muitos dos quais são amplamente contra-intuitivos e por vezes mesmo arbitrários ou que aparentam arbitrariedade. *Cum grano salis*, a maneira como são admitidos estes dois recursos pode ser indicativa de compromissos filosóficos e metodológicos mais básicos e específicos, por exemplo, com a fenomenologia, com o naturalismo ou com a análise lógica de conceitos. Desse modo, a depender das orientações metodológicas gerais assumidas, experimentos de pensamento podem figurar centralmente em uma determinada ontologia, não-raramente desempenhando um papel justificacional importante, enquanto que para outras tendem a sofrer um considerável deslocamento de centralidade. Com efeito, este parece ser um ponto importante de contraste entre muitos trabalhos de metafísica contemporânea mais diretamente alinhados à análise lógica da linguagem e aqueles alinhados à fenomenologia-hermenêutica, cujo esforço reflexivo demanda que as posições ontológicas sejam acessíveis para e lastreadas na experiência em primeira pessoa.

ontológicos. Partindo de uma contextualização e caracterização genéricas da virada contemporânea da ontologia para a meta-ontologia neo-quineana, neste capítulo são apresentadas as cinco teses de Inwagen sobre o ser (INWAGEN, 1998, 2014). Em conjunto, estas teses constituem um dos lastros argumentativos sobre o qual o monismo contemporâneo está alicerçado, bem como estabelecem os termos regimentais nos quais o confronto meta-ontológico com o pluralismo inicialmente é posto.³ Em relação ao lastro argumentativo, cabe aqui apenas destacar que questões de existência são postas em termos de questões de quantificação, e que disso resulta tanto a identidade entre ser e existência quanto a univocidade do conceito de existência, e, portanto, de ser. Ou seja, dados alguns compromissos básicos que implicam na quantificação de teses ontológicas, a tese da diversidade de modos de existir e de ser passou da aceitação e da estima para a suspeição, e muitas vezes inclusive para a hostilização quanto a seu estatuto epistemicamente insatisfatório (SZATKOWSKI, 2019, p. 5). No que diz respeito aos termos regimentais, Inwagen adota a conhecida estratégia de paráfrase na qual os termos de sentenças naturais são substituídos por variáveis, que então são ligadas ao quantificador existencial irrestrito com o qual é expressa a admissão e inclusão dos itens regimentados no domínio da existência. Em linhas gerais, este recurso se justifica na medida em que por meio dele são explicitados adequadamente os compromissos ontológicos implicados nas referidas sentenças e paráfrases (especialmente no sentido de não incluir entes indesejáveis e inflacionar injustificadamente a ontologia, isto é, por meio de tais expedientes formais se busca explicitar rigorosamente o compromisso apenas e somente com aquilo que há) (SOLODKOFF, 2014).

Desse modo, expressões habitualmente empregadas em contextos não-teóricos, como “minha bicicleta está toda empoeirada”, não são admitidas nos salões oficiais da ontologia com seus trajes esportivos informais e corriqueiros, em que apenas sentenças cerimoniais formais e de gala, do tipo “ $\exists xFx$ ”, podem circular livre e faustamente. Na

³ Trata-se de *um* dos lastros dentre outros, pois há outras vias de sustentação do monismo, como exemplificado na obra de Merricks e Lowe. Interessantemente, a partir deste ponto podem-se abrir diversos monismos, e certamente um estudo sistemático e exaustivo incluiria como uma de suas tarefas e capítulos a análise meta-ontológica das suas respectivas linhas de justificação. Naturalmente, considerando a complexidade das posições e os objetivos gerais aos quais este estudo dedica-se, esta tarefa é apenas mencionada aqui e permanece em aberto para trabalhos futuros. Alternativa e complementarmente, considerada desde a recepção crítica da história da ontologia conforme apresentada em *Ser e Tempo*, esta tarefa pode ser acessada nos termos da destruição da história da ontologia, que visaria, dentre outros pontos, identificar linhas de continuidade e compromissos de fundo comuns entre posições aparentemente divergentes, como a ontologia categorial de Lowe e a quantificacional de Inwagen.

medida em que a tese filosoficamente anciã e ainda bastante popular em contextos não-teóricos consiste no reconhecimento de que há diferentes modos de ser e de existir, dados os requisitos para a admissão nos salões oficiais, uma das maneiras em que o pluralismo contemporâneo apresenta-se é exatamente em termos quantitativos, apropriadamente trajado formalmente. Assim, Jason Turner (2010, 2012, 2020) e Kris McDaniel (2017, 2018) apresentam um pluralismo no qual figuram diversos quantificadores existenciais cujo domínio não é irrestrito, e aos quais são ligadas variáveis que correspondem aos entes admitidos no escopo do referido quantificador. Ou seja, inicialmente o confronto meta-ontológico entre monismo e pluralismo é posto em termos quantitativos.

Na literatura especializada, este confronto também é apresentado nos termos do conhecido problema acerca de quais expressões linguísticas cortam mais apropriadamente perto das juntas da realidade, isto é, quais são as expressões linguísticas de elite por meio das quais são capturadas as estruturas e os eixos ontologicamente centrais ou nucleares (CAMPBELL; O'ROURKE; SLATER, 2011; CAPLAN, 2011). Como é de se esperar de um debate filosófico vívido, ambas as posições sofrem ataques e contra-ataques, e estas recentes investidas são apenas breves e genericamente apresentadas (principalmente as de corte lógico-formal, que abundam no debate) (como as de CAMERON, 2018; MERRICKS, 2019; RETTLER, 2020; SIMMONS, 2020). Dentre as recepções críticas ao pluralismo, a de especial importância para este estudo é uma também pluralista, mas não de corte quantitativo, o que justifica que o título do capítulo esteja formulado não em termos de *um* confronto, mas de *confrontos*.

Mais especificamente, esta recepção pluralista crítica da sua versão sêmica de corte quantitativo visa qualificar adequadamente a inclusão de Heidegger como um dos proponentes da tese da variedade de modos de ser (REIS, 2014, 2017a, 2020). É importante qualificar esta posição crítica em linhas gerais, pois o estudo aqui proposto assume para si e incorpora seus traços gerais, especialmente os de matizes metodológicos, e consiste exatamente em uma tentativa de explorá-la e desdobrá-la. Em linhas gerais, o ponto crítico consiste não em avaliar a correção da atribuição a Heidegger de compromissos com o pluralismo ontológico, pois isso se reconhece como correto, mas sim nas razões e nas linhas de justificação adotadas para esta atribuição. Diferentemente da de McDaniel, esta versão pluralista alternativa estabelece-se estritamente no marco metodológico da fenomenologia-hermenêutica, especialmente no

período tematicamente delimitado como a década fenomenológica, cuja obra canônica é *Ser e Tempo* (CROWELL, 1995).

Em razão do peso conferido para a compreensão de ser, esta posição é denominada como “pluralismo hermenêutico”. Deixando de lado por ora toda sorte de detalhes importantes, o traço básico do pluralismo hermenêutico é o reconhecimento do papel irreduzível e da posição incontornável da compreensão de ser para a correta justificação de um compromisso de Heidegger com a tese da diversidade ontológica. Dito de outro modo, o lastro de sustentação e em que radicam as linhas de justificação para a correta atribuição de um pluralismo ontológico a Heidegger é identificado não nos quantificadores restritos, mas na compreensão de ser (REIS, 2017, p. 1030). Assim, após apresentadas as principais críticas hermenêuticas ao pluralismo quantificacional, o primeiro capítulo é finalizado com uma caracterização inicial genérica dos compromissos metodológicos que serão assumidos e estarão na base de todos os outros capítulos deste estudo (que serão retomados mais explicita e detidamente quando da apresentação das linhas gerais do programa ontológico de *Ser e Tempo*, para o qual o segundo capítulo está voltado). Tendo em vista a centralidade destes compromissos para o estudo como um todo, antes de finalizar esta introdução é importante destacá-los em linhas gerais de modo a oferecer uma breve antecipação panorâmica do horizonte em que é situado. Estes traços gerais podem inicialmente ser introduzidos destacando a relação entre compreensão de ser e ser-no-mundo, dado que a já mencionada qualificação do pluralismo como de corte hermenêutico implica que a justificativa para o compromisso com os diversos modos de ser seja desdobrada nos termos de uma fenomenologia-hermenêutica das distintas maneiras de ser-no-mundo.

Inicialmente, esta justificativa pode ser posta à luz do que ficou conhecido na literatura especializada como a tese hermenêutica da pressuposição (REIS, 2000, p. 138). Em linhas gerais, esta tese radica no reconhecimento de que todo encontro humano significativo com entes se dá a partir da compreensão de ser de seu correlato, isto é, todo comportamento intencional se dá em relação a algo enquanto algo. Em linhas gerais, dos compromissos assumidos a partir da tese hermenêutica da pressuposição se segue a necessidade de procurar elucidar os diferentes modos de ser em termos de uma descrição interpretativa dos diferentes comportamentos intencionais. Mais especificamente, esta descrição interpretativa visa explicitar a correspondente compreensão de ser que está na base e é condição dos comportamentos intencionais cujos correlatos são entes experimentados qualificadamente, como entes determinados.

Desse modo, o foco inicial é posto sobre os comportamentos e contextos intencionais nos quais os entes são experimentados e compreendidos à luz de diferentes modos de ser. Genericamente, os modos de ser estabelecem as maneiras a partir das quais os entes se fenomenalizam, os tipos de determinações específicas por meio dos quais são caracterizáveis e também o modo como se individualizam (REIS, 2014, p. 33). Formalmente, modos de ser são a unidade e articulação desta tríplice estipulação sob a qual os entes conformam-se e à luz da qual obtêm suas respectivas identidades ontológicas, aquilo a partir de que os entes chegam a ser o que e como são.⁴

Como é bastante conhecido, Heidegger sustentou que uma interpretação específica do ser esteve tacitamente operante na história da tradição ontológica ocidental como um todo. Genericamente, esta interpretação consiste em compreender ser à luz de uma perspectiva temporal específica para a qual o presente opera como determinação temporal decisiva (o que é parte da justificativa para caracterização e crítica do que ficou conhecido como metafísica da presença). Deste movimento interpretativo resultou uma importante consequência ontológica, a saber, a tendência historicamente dominante de interpretar exclusivamente os entes à luz da tradicional categoria ontológica da substância (*ousia, substantia*), o que na terminologia específica

⁴ Aqui radica um traço profundamente delicado da meta-ontologia de *Ser e Tempo* e que diz respeito à disputa de interpretações idealistas, como a de William Blattner (1999) e John Haugeland (2013), ou realistas, como a de Sacha Golob (2014) e Charles Guignon (1983). A dificuldade é de tal ordem que já se identifica na própria formulação da noção de modos de ser, uma vez que afirmar que os entes se conformam a modos de ser sugeriria um compromisso idealista, uma vez que os modos são respectivos à compreensão de ser. Este é um ponto que será retomado em diversas passagens no decorrer deste estudo e a partir de diversas perspectivas, e muito mais no sentido de ampliar sua dimensão de profundidade do que na de fechá-lo como questão. Cabe antecipar, contudo, que a estratégia argumentativa adotada por Heidegger em *Ser e Tempo* consiste em inicialmente suspender ambas as posições clássicas, sejam elas a realista ou a anti-realista, e a de buscar explicitar compromissos implícitos compartilhados e problemáticos, como a centralidade da noção de substância (ou da compreensão de ser *qua Vorhandenheit*) para ambas, o que tem consequências problemáticas e se expressa, por exemplo, em maneiras determinadas de interpretar a existência humana (*qua* sujeito isolado, apenas para mencionar um desdobramento clássico). Uma consequência importante desta estratégia argumentativa é a de neutralizar inclinações ontológicas herdadas acriticamente, como a de que o domínio do propriamente real coincide com o domínio do imutável (ou a de que a existência humana, a exemplo de como ocorre com tudo o mais que há, é adequadamente descrita em termos substanciais, como substâncias dispostas discretamente em um espaço homogêneo). Ainda que seja um ponto particularmente delicado e que está exposto a diversas vias de interpretação, cabe antecipar aqui aquela posição interpretativa com a qual este estudo alinha-se em maior medida, a saber, a análise constitucional da intencionalidade conforme apresentada por Dennis McManus (2013). Em linhas gerais, esta análise consiste no reconhecimento de que tanto o correlato quanto o comportamento intencional são em alguma medida dependentes e mutuamente elucidativos. Assim, à luz da interpretação de McManus, os comportamentos intencionais são o que são em parte em razão dos seus correlatos, que também parcialmente têm as suas respectivas identidades em virtude dos comportamentos intencionais que os visam. Esta posição interpretativa será retomada adiante quando da justificação para a irredutibilidade dos diversos modos de ser entre si, uma vez que cada um deles consta centralmente naquilo que o autor denomina “*original havings*” (as lidas com...originárias), um campo em que comportamento e correlato constituem unidades de sentido irredutíveis a outros comportamentos e correlatos.

de Heidegger é apresentado como um modo de ser específico, o da subsistência (*Vorhandenheit*). Assim, Heidegger reconhece uma tendência de base nas diversas interpretações tradicionais de ser que o compreendem e articulam em termos substanciais ou *qua Vorhanden*, o que permitiria formular alternativamente a história da ontologia tradicional como história da ousiologia (TONNER, 2010). Dentre outras mais, uma importante consequência desta tendência interpretativa é o esquecimento do ser enquanto questão, e a aceitação acrítica de posições ontológicas problemáticas (como a de que a experiência humana é adequadamente elucidada sob o par sujeito/objeto ou que o *locus* da verdade, por excelência, é a proposição). *Contra* esta tendência, *Ser e Tempo* se insurge como contra-movimento cujo esforço inicial consiste exatamente em retomar e retirar a questão do ser de seu esquecimento colocando-a uma vez mais como *problema*. Detalhes à parte, esta retomada crítica apresenta-se em dois grandes eixos internamente articulados e que são refletidos na estrutura programática da obra, nas duplas tarefas da elaboração da analítica da existência e da destruição da história da ontologia.

No segundo capítulo deste estudo, intitulado *O Programa Ontológico na Fenomenologia-Hermenêutica de Ser e Tempo*, os esforços concentram-se justamente na tentativa de apresentar panoramicamente o projeto ontológico de *Ser e Tempo* como um todo e seus compromissos metodológicos. Mais especificamente, esta apresentação é feita desde uma perspectiva meta-ontológica que tem por orientação a disputa previamente introduzida entre monismo e pluralismo. Assim, não se trata tanto de uma reconstrução completa e exaustiva seja da analítica da existência ou da destruição da história da ontologia, mas muito mais da explicitação, retomada e aprofundamento dos elementos temáticos e metodológicos que contribuem para a apresentação e defesa do pluralismo ontológico desde uma perspectiva interna a *Ser e Tempo*. Considerando a importância central deste conceito tanto para o programa da ontologia fundamental quanto para a defesa e qualificação do pluralismo hermenêutico, neste capítulo também será esboçado em linhas gerais o conceito de modos de ser (o que implica também na elucidação mais pormenorizada da noção de diferença ontológica).

Conforme já brevemente mencionado antecipadamente, neste estudo modos de ser são interpretados como padrões criteriosais por meio dos quais os entes são experimentados e inteligíveis como entes qualificados. Mais especificamente, estes padrões estipulam as maneiras específicas por meio das quais os entes se apresentam ou fenomenalizam, os modos pelos quais são adequadamente caracterizáveis ou

determinados e, por fim, suas respectivas maneiras de individuação. Em outros termos, modos de ser são padrões ontológicos que estabelecem as condições de individuação e os critérios de identidade por meio dos quais são reconhecidos os entes. Contudo, na medida em que este estudo insere-se no contexto e nos limites do horizonte aberto por *Ser e Tempo*, a apresentação destes padrões criteriosais não permanece em aberto ou em uma dimensão meramente formal, mas volta-se para a maneira como Heidegger efetivamente buscou dar contornos e estofo à sua ontologia fundamental.

Parte deste movimento foi antecipado brevemente ao se fazer menção à recepção crítica de Heidegger da história da ontologia como uma história das diversas concepções de ser em termos substanciais ou como *Vorhandenheit*. Desse modo, por conter traços da destruição da história da ontologia, para a qual um dos modos de ser cumpre uma função particularmente central, no segundo capítulo deste estudo encontra-se um ponto de apoio para a passagem para o terceiro e final, intitulado *O Pluralismo Ontológico em Ser e Tempo: meta-ontologia e ontologia fundamental*. De posse daquilo introduzido previamente nos capítulos anteriores, neste último o foco estará na apresentação e justificativa da atribuição do pluralismo a Heidegger. Especificamente, a apresentação estará centrada em três dos modos de ser reconhecidos em *Ser e Tempo*, a saber, o modo de ser da subsistência (*Vorhandenheit*), o modo de ser da disponibilidade (*Zuhandenheit*) e o modo de ser da existência (*Existenz*). Naturalmente, cada modo de ser será apresentado tomando por referência a tríade de condicionantes ontológicos já mencionada, e serão considerados especificamente quanto às suas respectivas maneiras de determinação ou modos de caracterização, seus modos de fenomenalização ou doação e as maneiras por meio das quais se individuem.

Considerando a tese hermenêutica da pressuposição, esta apresentação e justificativa encontrará seu lastro e ponto de apoio na compreensão de ser e na diversidade de comportamentos intencionais por ela possibilitados. Assim, apenas para ilustrar, a fenomenologia da familiaridade cotidiana com entes intramundanos ocupa posição central quando da elucidação do modo de ser da disponibilidade e da sua respectiva tríade de condicionantes compreensivamente articulada. Ou seja, entes compreendidos são projetados sob modos de ser que implicam a tríade de condicionantes mencionada, e a correta elucidação do pluralismo ontológico em termos hermenêuticos conduz para a explicitação destas armações ontológicas tomando por base a vincularidade entre compreensão de ser e comportamento intencional. Ainda que este seja um ponto particularmente delicado e não tenha sido explorado integralmente

por Heidegger, este conjunto de orientações metodológicas abre um caminho interpretativo que tenta explicitar e elucidar o vínculo entre tempo e ser, ou, mais especificamente, entre os três conceitos de tempo apresentados em *Ser e Tempo* e o compromisso com a tese da diversidade ontológica. A hipótese interpretativa assumida neste estudo consiste em atribuir a cada modo de ser um conceito específico de tempo, isto é, a cada padrão criterial apresentado será vinculado um modo do tempo correspondente. Assim, à luz do estudo aqui ensaiado o modo de ser da subsistência encontra no conceito vulgar de tempo o seu horizonte último de articulação, enquanto que o modo de ser da disponibilidade o encontra no tempo do mundo e, por fim, a existência enraíza-se na temporalidade originária.

Naturalmente, esta hipótese interpretativa abre uma série de questões e dificuldades, dentre as quais pode-se mencionar as seguintes: Qual é, mais precisamente, a natureza desta vinculação entre temporalidade e ser? Que papel a doutrina transcendental do esquematismo poderia eventualmente cumprir na elucidação da natureza da relação entre tempo e ser? E considerando que o programa da ontologia fundamental reconhece outros modos de ser além dos apresentados aqui, de que modo a vida (*Leben*) e a consistência (*Bestand*) podem ser articulados junto a este quadro conceitual? Por fim, o que dizer das conhecidas críticas à doutrina heideggeriana da temporalidade originária, quais consequências elas têm para a admissão de um pluralismo hermenêutico que encontra seu horizonte de orientação e sua base de sustentação últimas na temporalidade?

Longe de pretender responder integral e exhaustivamente estas questões, o espírito que anima os esforços do estudo aqui proposto busca em primeiro lugar colocá-las e oferecer vias de respostas iniciais. Talvez com estas linhas de reflexão e recursos conceituais estejamos em posição de assumirmos para nós mesmos as palavras com as quais Borges avalia o idioma analítico daquele que dá nome a seu célebre conto: “A impossibilidade de penetrar o esquema divino do universo não pode, contudo, dissuadir-nos de planejar esquemas humanos, mesmo sabendo que eles são provisórios. O idioma analítico de John Wilkins não é o menos admirável desses esquemas”. É precisamente este o espírito que anima e mobiliza os esforços deste estudo como um todo, que é oferecido na esperança de que também não seja o menos admirável de todos os esquemas humanos, por mais vulnerável e provisório que eventualmente possa vir a ser.

1. Os Confrontos Meta-Ontológicos entre Monismo e Pluralismos Ontológicos: Quantificação e Modos de Ser

1.1. Introdução: monismo e pluralismo ontológicos a partir da virada meta-ontológica

Não é incomum encontrarmos na literatura uma primeira caracterização da ontologia por aproximação e comparação a outras disciplinas ou áreas de estudo. Mais especificamente, esta aproximação comparativa pode ser feita junto daquelas que também tenham o sufixo “logia” em sua nomenclatura (BERTO; PLEBANI, 2015, p. 1). Assim, diz-se da biologia que ela é o estudo da vida, que a sociologia é o estudo da sociedade e que a teologia é o estudo de Deus e das coisas divinas. Com este recurso, procura-se explicitar por contraste a dimensão de abrangência da ontologia, uma vez que ela seria o estudo dos entes enquanto entes ou do ser enquanto tal.

Diante desta caracterização comparativa que busca explicitar o caráter maximamente genérico e amplo da ontologia, cabe introduzir a pergunta pela maneira como se pretende elaborar este estudo, uma vez que biologia, sociologia e teologia, cada uma a seu modo, estabelecem metodologias específicas para seus respectivos domínios de objetos temáticos. De que modo, portanto, procura-se chegar às respostas da ontologia? Dito desde uma perspectiva ao mesmo tempo anterior e mais específica, quais perguntas são propriamente perguntas ontológicas? Em conjunto, estas duas perguntas permitem uma primeira visualização do giro que a ontologia contemporânea sofreu e a partir do qual se tornou ela mesma o foco de tematização de uma reflexão de segunda ordem que ficou conhecida na literatura especializada como meta-ontologia (BERTO; PLEBANI, 2015, p. 2; INWAGEN, 1998, p. 3).

Em uma primeira aproximação, é possível caracterizar a meta-ontologia como a reflexão de segunda ordem cujo campo temático é a ontologia, analogamente ao que seria a metalinguística para a linguística (CHALMERS; MANLEY; WASSERMAN, 2009, p. 1).⁵ Assim, a pergunta “o que é uma pergunta ontológica?” é uma pergunta

⁵ Paralelamente ao giro meta-teórico relativo à ontologia contemporânea, também há um giro similar em relação à metafísica, que ficou conhecido na literatura como meta-metafísica (CHALMERS; MANLEY; WASSERMAN, 2009). Aqui também as questões são de segunda ordem e visam colocar em perspectiva a própria metafísica e suas questões e procedimentos. Não é incomum neste debate contemporâneo que se empregue alternadamente os termos “metafísica” e “ontologia”, bem como as expressões resultantes dos referidos giros. Tendo em vista obter maior clareza e unidade expositivas, empregarei principalmente as expressões “ontologia” e “meta-ontologia”, ainda que com elas sejam designados problemas

meta-ontológica, porquanto não se compromete inicialmente com nenhuma ontologia, e procura justamente compreender e analisar os principais conceitos e métodos empregados pela ontologia. Em termos genéricos e em uma primeira aproximação, desde esta reflexão de segunda ordem é possível afirmar que a pergunta ontológica é uma pergunta que visa destacar as condições e ou critérios de existência de algo.⁶ Mais especificamente, esta pergunta destaca critérios de existência, condições de identidade e de individuação a partir dos quais é possível estabelecer justificadamente a inclusão de algo na esfera daquilo que há.

Por exemplo, a aceitação de uma ontologia materialista pode implicar na restrição das condições de existência para o domínio dos objetos materiais, excluindo de seu domínio objetos imateriais ou abstratos (assim como entes genericamente reconhecidos como privativos ou não-positivos, como o frio, o silêncio, as sombras, as rachaduras e os buracos). Além disso, junto das condições de existência são incluídos critérios de identidade por meio dos quais é possível classificar ou categorizar os itens materiais ou físicos admitidos (por exemplo, como mais básicos do que outros, como mereologicamente simples e não-compostos, sob quais condições permanecem idênticos a si mesmos, sob quais condições são diferenciáveis entre si e etc). Adicionalmente e não menos importante, junto da pergunta pelas condições de existência e critérios de identidade de algo é posta a questão sobre quais expressões linguísticas seriam as mais adequadas para expressar as teses ontológicas aceitas como corretas. Este aspecto é

classicamente entendidos como metafísicos ou meta-metafísicos, como o problema da fundamentalidade e da relação de dependência daquilo que se admite no domínio da existência ou como o problema relativo à identidade daquilo que se reconhece como existindo. Apesar de este ser um ponto delicado e que provavelmente por si só mereceria um capítulo à parte, inicialmente basta com que esta distinção seja reconhecida, pois conforme o estudo avançar será possível identificar diferenças mais específicas a partir das quais alguém poderia se decidir por qual terminologia que seria a mais apropriada ou pertinente para seus propósitos. Também é possível que se entenda as duas disciplinas e suas viradas meta-teóricas como estando em relação de inclusão, por exemplo, da metafísica e da meta-metafísica como incluindo a ontologia e a meta-ontologia (TAHKO, 2015, p. 3).

⁶ Determinar em uma frase o que propriamente é o campo temático da ontologia é algo bastante delicado e que demanda ao menos uma elucidação parcial. Assim como o conceito de ser é central para a ontologia, assim também são os conceitos de realidade, de verdade e de existência. Talvez mesmo se pudesse pensar inicialmente que todos estes conceitos são inter-relacionados e podem ser intercambiáveis de modo não-problemático, pois dizer de algo que algo é real é dizer de algo que algo existe, que é verdadeiro que algo é e etc. Deixando de lado momentaneamente as dificuldades que estão por detrás desta assunção aparentemente não-problemática, por “condições de existência” entendo todo um conjunto de problemas que envolve articuladamente os quatro conceitos, e que, portanto, não diz respeito apenas ao verbo “existir”, mas inclui também “ser” e os substantivos “realidade” e “verdade”, termos e conceitos que envolvem um círculo de ideias metafísicas (Manley, in CHALMERS; MANLEY; WASSERMAN, 2009, p. 34). Em sendo assim, a pergunta pelas condições de existência está vinculada à pergunta pelas condições de verdade e de realidade, do mesmo modo que com ela se visa também o conceito de ser, e cada uma delas sofre modulações e inflexões que, por assim dizer, estabelecem os contornos das áreas de estudos designadas com os termos “ontologia” e “metafísica”.

apresentado na literatura especializada por meio de uma conhecida metáfora, a de que expressões que interessam à ontologia são expressões que “cortam perto das juntas” (*carve nature at its joints*) da natureza ou da realidade.⁷ Dito de modo bastante direto, tratam-se de recursos linguísticos conspícuos e especiais cujo poder expressivo é metafísica e ontologicamente decisivo, isto é, são expressões de elite porquanto capturam privilegiadamente o modo como a realidade se estrutura e está disposta, ou, mais economicamente dito, capturam e expressam a realidade do real (CAMPBELL, 2011, p.1). Considerando uma vez mais o exemplo da ontologia materialista, tais expressões de elite poderiam inicialmente ser pensadas como de dois tipos: termos singulares que designam apenas e somente particulares concretos e predicados que estão por ou que expressam propriedades físicas (isso se se admitir propriedades, algo que um materialista empedernido e ou radical poderia recusar). Desse modo, a partir ou junto da adoção de determinados critérios de existência e condições de identidade se segue também o reconhecimento de determinadas expressões linguísticas como as privilegiadas, uma vez que são elas que exprimem adequadamente os itens e a natureza dos entes incluídos no domínio da existência.

Naturalmente, na medida em que há confrontos de perspectivas ontológicas distintas que reconhecem diferentes critérios de existência e condições de identidade, surge o problema de se decidir por qual das perspectivas ontológicas deve-se adotar, bem como quais expressões linguísticas são aceitas como as que têm privilégio ontológico. De aí a segunda pergunta meta-ontológica ser de perfil metodológico e se desdobrar em duas direções: a) quais são os critérios que devem orientar as disputas ontológicas e por meio dos quais se os procura justificar? e b) quais expressões linguísticas são ontologicamente preferíveis?

Na meta-ontologia contemporânea estabeleceu-se o debate entre duas linhas de pensamento que divergem quanto à sua compreensão dos conceitos de ser e de existência. De um lado há a tese monista, na versão aqui explorada conforme defendida

⁷ Historicamente, esta expressão remonta a Platão, mais especificamente a seu diálogo *Fedro*. Contemporaneamente, a expressão ocupa uma posição central no interior dos debates ontológicos e metafísicos, pois se atribui à linguagem um papel decisivo e que consiste justamente em capturar e apresentar as estruturas ontológicas que estão sob investigação. Nesse sentido, confrontos ontológicos e meta-ontológicos apresentam-se também como confrontos linguísticos relativos às expressões que são reconhecidas como as ontologicamente mais adequadas. Tendo em vista destacar a relevância ontológica decisiva da linguagem para o debate meta-ontológico sem com isso assumir previamente posição diante de disputas já estabelecidas, empregarei “expressões de elite” para designar estes recursos linguísticos privilegiados, conforme sugerido por Caplan (2011) e Reis (2017).

por Peter van Inwagen, de acordo com a qual ser é um conceito unívoco e invariante, cujo sentido é capturado privilegiadamente pelo quantificador existencial da lógica formal de primeira ordem. De outro lado, marcando uma posição crítica a este monismo, encontra-se a tese meta-ontológica que reconhece que há diferentes modos de ser e de existir, isto é, a tese de que os conceitos de ser e de existência são equívocos e admitem múltiplos significados irreduzíveis. Desde esta perspectiva, há diferentes modos de ser objeto, de ser indivíduo e ter características, isto é, há diversas maneiras de existir. Esta posição é defendida por Jason Turner (2010, 2012, 2020) e por Kris McDaniel (2017), e foi denominada como pluralismo ontológico (BERTO; PLEBANI, 2015, p. 55). Dentre outros mais, McDaniel destaca Heidegger como sendo um dos proponentes dos diferentes modos de ser, isto é, o projeto de elaboração da ontologia fundamental de *Ser e Tempo* seria uma proposta meta-ontológica pluralista, pois existência (*Existenz*), vida (*Leben*), disponibilidade (*Zuhandenheit*), subsistência (*Vorhandenheit*) e consistência (*Bestand*) seriam modos irreduzíveis de ser (McDaniel in CHALMERS; MANLEY; WASSERMAN, 2009 p. 292). Para defender esta proposta, McDaniel lança mão de uma estratégia que também apela para a quantificação existencial, mas, diferentemente da proposta monista, apresentando múltiplos quantificadores existenciais restritos respectivos a cada modo de ser e que seriam semanticamente mais básicos do que o quantificador existencial irrestrito.

Tendo em vista situar e reconstruir mais organicamente o debate e as diferentes posições aqui envolvidas, partirei de uma reconstrução da proposta meta-ontológica monista de Inwagen, que se concentra em suas cinco teses sobre o ser, para então apresentar o pluralismo ontológico quantificacional de Turner e McDaniel.⁸ De posse desta reconstrução aproximativa será possível introduzir algumas limitações da recepção da ontologia fundamental por parte de McDaniel e, a partir destas mesmas limitações, propor linhas investigativas de continuidade que se desdobram a partir de uma interpretação alternativa dessa mesma ontologia, o pluralismo ontológico hermenêutico.

⁸ Alguns pontos básicos e centrais de parte deste capítulo, relativos à próxima seção, foram publicados em artigo intitulado “A virada meta-ontológica da ontologia contemporânea a partir do debate entre monismo e pluralismo”, disponível em <http://revistas-old.fapas.edu.br/index.php/frontistes/article/view/1241>.

1.2. A meta-ontologia de Peter van Inwagen: as cinco teses sobre o ser e o monismo

Em uma formulação que se tornou bastante conhecida, Quine apresentou a pergunta ontológica com apenas três monossílabos: “O que há?”. Em princípio, a resposta à pergunta pode ser extraordinariamente ainda mais econômica: “tudo”. Ainda que seja possível uma apresentação tão parcimoniosa tanto da questão quanto da pergunta ontológica, naturalmente radica aqui uma significativa insatisfação, uma vez que a resposta poderia ser rephraseada por meio de um frustrante “há o que há” (QUINE, 1948).⁹ Ao menos em parte, esta insatisfação decorre justamente em razão de que com esta resposta pouco se diz além de uma tautologia, resultando disto que o espaço de discordâncias continue em aberto e a questão tenha permanecido viva durante os últimos séculos, para usarmos os termos nos quais o próprio Quine se expressa. Desse modo, alguém poderia admitir que há objetos abstratos, como classes, proposições ou propriedades, ou algo assim como buracos e outros entes privativos e não-positivos, além de objetos particulares concretos como livros ou bicicletas, enquanto que alguém poderia recusar a existência de entes privativos e proposições. A depender dos critérios e condições de existência adotados, inclusive itens de tamanho médio intuitivamente ou pré-teoricamente reconhecidos como existindo poderiam ser excluídos da esfera daquilo que há, como poderia ser o caso de nosso amigo materialista empedernido ou radical (que não reconhece nada que não seja apenas e somente matéria e porções de matéria dispostas arbitrariamente no quadro do espaço-tempo, como agregados de partículas). Neste caso, itens cotidianos como bicicletas e livros poderiam ser excluídos da esfera daquilo que propriamente há e, em seu lugar, admitida a sua materialidade e composição atômica, partículas arranjadas à maneira de bicicletas (*bike-like particles* ou *book-like particles*, para usar as expressões que nosso amigo materialista admitiria internamente ao salão ontológico, o *locus* em que se desdobram as disputas ontológicas

⁹ Talvez uma maneira alternativa de colocar este ponto é considerarmos um diálogo no qual um dos falantes coloca a pergunta e o outro responde. É de se esperar que imediatamente após ouvir a resposta “tudo” o primeiro falante coloque outra questão: “sim, mas tudo o quê?!”. E então aqui se abre o espaço para desacordo, uma vez que um dos falantes poderá atribuir ou reconhecer existência para entes em relação aos quais o outro recusa. Desde esta perspectiva, a história da ontologia poderia ser considerada (um tanto caricatamente) como um imenso e complexo diálogo entre múltiplos falantes que adotam variadas respostas diante destas e semelhantes questões, que desde uma perspectiva meta-ontológica significaria o reconhecimento de diferentes critérios de identidade e condições de existência. Naturalmente, é de se esperar que com o giro meta-teórico contemporâneo esta imagem da história da ontologia como um amplo e complexo diálogo sofra uma importante inflexão, uma vez que a resposta à pergunta pelo que há será outra pergunta, a saber, a pergunta sobre em que consiste exatamente colocar a pergunta ontológica.

ou, para usar a expressão de um conhecido herdeiro contemporâneo de Quine, *the ontological room* (INWAGEN, 2014)).

Comparativamente, esta última ontologia seria mais econômica que a primeira, uma vez que à pergunta pelo que há oferece uma resposta com menos itens (pois não admite proposições, buracos, livros e bicicleta). Do mesmo modo, em princípio seria admissível alguém reconhecer que há não apenas uma diversidade de entes, como linhas retas, rochas, trens, cães e pessoas, mas também uma diversidade de modos de existir e de ser. Considerada em relação às duas perspectivas anteriormente aduzidas, esta se apresenta como ainda menos econômica, dado que além de diferentes itens admite que tais itens existem diferentemente, que não possuem o mesmo modo de ser. Ou seja, a perspectiva que reconhece diferentes tipos de entes e também diferentes modos de existir e de ser é inflacionária em relação às que não o fazem (que, alternativamente, frente àquela poderiam ser apresentadas como deflacionárias). Considerando esta diversidade de perspectivas ontológicas, podemos dar um passo atrás e nos colocarmos as questões: i) acerca do que propriamente se pergunta quando perguntamos “o que há”? e, associadamente, ii) de que maneira é possível manejar os desacordos que se apresentam nas diferentes tentativas de responder esta questão?

Estas duas perguntas foram explicitamente postas por um importante herdeiro contemporâneo da ontologia quineana, Peter van Inwagen (1998, 2014). Ao colocar este duplo questionamento para a ontologia contemporânea, Inwagen empreendeu um giro meta-teórico a partir do qual a própria ontologia tornou-se o foco de tematização de uma reflexão de segunda ordem. Esta reflexão de segunda ordem ficou conhecida na literatura especializada como “meta-ontologia”, como brevemente mencionado anteriormente (BERTO; PLEBANI, 2015; INWAGEN, 1998). A resposta a este duplo questionamento meta-ontológico pode ser lida articuladamente nas cinco teses de Inwagen sobre o ser, a saber, 1. ser não é uma atividade, 2. ser e existência são o mesmo, 3. ser é unívoco, 4 o sentido unívoco de ser é adequadamente apanhado e expresso pelo quantificador existencial da lógica formal de primeira ordem e, finalmente, 5. as disputas ontológicas são regimentadas ou recebem orientações metodológicas a partir dos compromissos ontológicos explicitados pela estratégia de paráfrase na qual sentenças naturais são traduzidas para a notação canônica da lógica de primeira ordem, e tais compromissos ontológicos devem estar em consonância com os compromissos implicados a partir da melhor ciência disponível. Em conjunto, estas

cinco teses perfazem a compreensão de ser reconhecida como correta pela meta-ontologia dominante, o monismo ontológico, bem como estabelecem as orientações metodológicas e regimentais que devem nortear as disputas ontológicas.

Antes de apresentar propriamente a primeira das teses de Inwagen, cabe destacar um elemento que, segundo ele, opera como um divisor de águas entre as tradições analítica e continental: o modo como o conceito de ser é por elas compreendido. A diferença é posta em termos de relevância ou peso: a tradição analítica teria uma compreensão fina (*thin*) ou estreita do conceito de ser, enquanto que a filosofia continental teria uma compreensão densa (*thick*) ou carregada, compreensão essa que seria refletida em títulos de obras importantes da tradição, como em *O Ser e o Nada* e em *Ser e Tempo* (INWAGEN, 2014, p. 56). Deixando de lado a dificuldade e as implicações de se situar exaustivamente a disputa meta-ontológica em termos analíticos e ou continentais, o modo como Inwagen estabelece esta caracterização permite visualizar algo importante, pois dada a estreiteza ou finura do conceito de ser, algumas de suas notas características são aceitas de modo não-problemático, o que implica em uma linha de justificação particular. Dito de outro modo, conceber o conceito de ser em termos estreitos ou finos implica aceitar como básicas algumas notas características que de outro modo poderiam justamente figurar como problemáticas e disputáveis, e o ônus da justificação é posto para a perspectiva contrária.¹⁰ É exatamente isto que ocorre em relação à primeira tese ontológica, a de que ser não é uma atividade.

¹⁰ É importante destacar que, por exemplo, desde esta perspectiva estreita de ser, “ser” e “existência” são assumidos não problemáticamente como termos intercambiáveis. Curiosamente, o pluralismo de McDaniel também não estabelece a distinção e, embora reconheça vários modos ou maneiras de existir, a diferença não é posta em termos da relação entre um e outro. Ou seja, desde esta perspectiva pluralista é possível dizer em um só tom de voz, para usar a expressão de Ryle, que ser e existir ambos são plurais e pode-se empregar qualquer um dos termos não-problemáticamente. Como é bastante conhecido, contudo, em *Ser e Tempo* Heidegger restringe o significado do termo “existência” exclusivamente para o modo de ser de existentes humanos, o que implica em um uso técnico deste termo. Esta restrição tem consequências meta-ontológicas importantes, pois enquanto que as determinações ontológicas de todos os outros entes podem ser capturadas pela via de e ditas “categorias”, as relativas aos existentes humanos são apresentadas em termos de “existenciais”. Alternar e empregar categorias para se referir ao ser do existente humano e existenciais para se referir ao ser de outros entes resultaria em grave transgressão conceitual e hermenêutica, portanto. Por fim, cabe aqui introduzir a pergunta sobre em que medida a admissão de que ao conceito de ser correspondem notas simples e não-problemáticas cai sob um ou mais dos três pré-juízos tradicionalmente associados a “ser” (sua indefinibilidade, universalidade e auto-evidência), conforme o diagnóstico crítico de Heidegger nas páginas iniciais de *Ser e Tempo*, e que operam como elementos obstrutivos para acessar sua questionabilidade e colocá-lo uma vez mais como problema ontológico. Caso se admita esta linha crítica de recepção, então Inwagen e sua meta-ontologia podem ser incluídos junto às concepções tradicionais de ser que estão no foco de uma das tarefas do programa da ontologia fundamental, a saber, a tarefa de destruição da história da ontologia. Esta linha de recepção será retomada e aprofundada no capítulo dois deste estudo.

Segundo Inwagen, compreender ser como uma atividade é típico da tradição fenomenológico-existencial, que por meio disso buscaria destacar a diferença do ser humano em relação a objetos inanimados. Em relação a isso, há o reconhecimento da diferença entre um ser humano e um objeto inanimado, mas se enfatiza que esta diferença não diz respeito ao ser de um e de outro, mas sim às suas respectivas naturezas (INWAGEN, 2014, p. 56). Dito de outro modo, para Inwagen, diferentemente de como ele pensa que é para a tradição fenomenológico-existencial, o que permite distinguir um tipo de ente de outro não é o fato de cada um ter um tipo de ser ou cada um ser de um determinado modo, para o qual um justamente consistiria em uma atividade (talvez mais silenciosa e sutil do que respirar, e que diria respeito justamente em manter-se na existência ou continuar sendo), mas sim o fato de cada um possuir uma determinada natureza. Ou seja, a primeira tese sobre o ser é apresentada em termos negativos e por contraste com o modo de compreendê-lo que foi caracterizado como denso ou carregado: ser não é uma atividade, nem mesmo silenciosa e sutil, que está na base das demais. Mas o que dizer em termos positivos da compreensão estreita de ser? Esta pergunta nos conduz para a segunda tese de Inwagen.

A segunda tese diz respeito à identidade entre ser e existir. Conforme antecipado anteriormente, a correção da tese é assumida como basilar, de modo que o ônus da justificativa é posto em sua recusa ou na sua negação. Assim, em um movimento argumentativo que lembra a estratégia de desafio epistêmico de Hume, que demanda uma contraprova à tese das origens das ideias como sendo as impressões dos sentidos, Inwagen pede pela prova ou pelo contraexemplo: caso se creia que há algo e que este algo não existe, basta apresentar um caso em que isso ocorra. Ou seja, a tese da identidade entre ser e existência é assumida como correta, e sua justificativa desdobra-se como análise de caso a caso de contraexemplos putativos. Por exemplo, se alguém disser que “há muitas coisas nas quais meu amigo crê e que não existem”, a estratégia defensiva de Inwagen será a de procurar mostrar que isso é um modo inadequado de dizer que não havia tal coisa em que se acreditava, isto é, que aquilo em que se acreditava simplesmente não existia.¹¹ A crença de um amigo paranoico ou

¹¹ Este talvez seja um ponto em que diferenças conceituais sejam mais difíceis de destacar em diferentes línguas. As locuções em português nas quais constam “há”, “ser”, “existir” parecem trazer alguma dificuldade peculiar em se distinguir alguns destes conceitos. Contudo, o importante é ter presente que desde a perspectiva de Inwagen expressões como “ser” (*being*) e “existência” (*existence*), e suas distintas variações como “são” e “há”, não são diferentes, isto é, são idênticas: dizer que “há cachorros” é o mesmo que dizer que “existem cachorros” (Inwagen, 1998, p. 235).

simplesmente muito ébrio de que misturaram veneno em seu gim com tônica em uma festa, por exemplo, não implica que haja algo que não existe (o veneno na tônica ou a tônica envenenada), mas apenas que não havia isto que inexistia. Assim, Inwagen estabelece a identidade entre existência e ser e a apresenta como a segunda de suas teses.

A terceira tese é particularmente importante para qualificar a posição meta-ontológica de Inwagen como monista, pois ela diz respeito à univocidade do conceito de ser. Inwagen apresenta e justifica esta tese com um argumento transitivo, também conhecido na literatura crítica como “Argumento da Contagem”, que pode ser estruturado do seguinte modo: 1) existência e número têm uma íntima relação, pois dizer que algo existe é dizer que o número de algo é um ou mais ou que o número de algo não é igual a zero¹², isto é, dizer que existem bicicletas significa dizer que o número de bicicletas não é zero ou é um ou mais e 2) o conceito de número é unívoco, pois se eu tenho uma bicicleta e meu vizinho tem um carro, então o número de bicicletas que eu tenho é o mesmo número que o de carros que meu vizinho tem. Por transitividade, então, dada a íntima relação entre número e existência, e dado o caráter unívoco do conceito de número, o conceito de ser é unívoco como o conceito de número

¹² De fundo aqui consta um problema que diz respeito à relação entre afirmações existenciais e individuação, pois nem todos os termos empregados designam algo contável, e se ser contável é condição necessária para ser admitido como existindo, então estes entes não-contáveis não poderão ser ontologicamente admitidos (ao menos sem maiores qualificações). Este ponto é apresentado na literatura nos termos da diferença entre *thing*, que designa algo contável, e *stuff*, cujo referente é não-contável. Assim, termos de massa como “ouro”, “água”, “ar” ou “argila” designam algo não-contável, mas que apesar disso se reconhece como incluído no domínio da existência. Cameron (2018, p. 791) sugere que em relação a este problema seria aceitável um pluralismo que tivesse dois quantificadores: um para aqueles entes contáveis e outro para o domínio dos referentes dos termos de massa, e atribui esta posição a Ned Markosian. Deixando de lado se é correta a inclusão de Markosian como pluralista, é importante destacar que sua ontologia híbrida na qual são reconhecidas tanto coisas (*thing*) quanto a materialidade (*stuff*) apresenta uma série de razões em favor da irredutibilidade da materialidade às coisas, pois seus critérios de identidade e suas condições de existência (por exemplo, critérios de perduração ou persistência) não coincidiriam com os das coisas (MARKOSIAN, 2015, p. 3). Naturalmente, desde uma perspectiva meta-ontológica geral isto levanta diversas questões ontológicas complexas, como as relativas à fundamentalidade e dependência entre *thing* e *stuff*, e, mais especificamente desde uma perspectiva meta-ontológica heideggeriana, em que medida estas questões se desdobram em termos temporais, por exemplo, em que medida e até que ponto é justificável o critério que reconhece na perduração e persistência de algo no fluxo do tempo o componente propriamente decisivo, o traço ontologicamente mais básico e fundamental. Complementarmente, outra questão importante desde uma perspectiva meta-ontológica heideggeriana é determinar a pertinência e adequação deste critério para a totalidade dos entes. Apenas para antecipar, a hipótese interpretativa defendida neste estudo é que diferentes modos de ser supõem diferentes critérios de existência (e de identidade, bem como condições de individuação e perduração), e que a tendência interpretativa de assumir a posição contrária pode ser lida como expressão de um compromisso tradicional historicamente compartilhado que concede precedência (quando não exclusividade) para um modo de ser em específico, a saber, o modo de ser da subsistência (*Vorhandenheit*).

também é, se ser e existência são o mesmo (INWAGEN, 2014, p. 61). Dito em outros termos, uma vez que o significado do conceito de número não varia de acordo com aquilo que é numerado, e uma vez que dizer que algo existe é dizer que o número de algo não é zero e é ao menos um, ser e existência são conceitos unívocos e invariantes e que possuem o mesmo significado, independentemente daquilo a que se aplicam ou designam.

A quarta tese ontológica de Inwagen diz respeito à quantificação: o sentido unívoco de ser é capturado e expresso adequadamente pelo quantificador existencial irrestrito da lógica formal de primeira ordem, simbolizado pelo “ \exists ” que configura em expressões como “ $\exists xFx$ ”. Uma consequência importante disto é a de que a lógica formal de primeira ordem cumpre um papel decisivo no interior das disputas ontológicas, dado que ela permite regimentar e explicitar as inferências em contextos de debates ontológicos. Na tradição meta-ontológica dominante, as disputas ontológicas são postas muito mais em termos de formalizações com quantificadores e variáveis ligadas (com conectivos e toda sorte de simbolismos lógicos que se reconheça como apropriados para expressar os compromissos ontológicos assumidos, por exemplo, com *possibilia*) do que em linguagem natural. Ou seja, como condição para que sentenças possam circular livremente pelos salões oficiais da ontologia contemporânea é preciso que deixem para trás sua roupagem esportiva informal e estejam trajadas mais apropriadamente para a solenidade da ocasião, isto é, formalmente.¹³

Historicamente, a formalização da lógica de sentenças da linguagem natural remonta a Frege e Russell, especialmente em *Da Denotação* (Russell, 1905).

¹³ Neste sentido, os debates ontológicos podem assumir contornos linguísticos muito particulares, ressignificando expressões corriqueiras ou parafrazeando sentenças naturais em notações empregadas em fórmulas da lógica de primeira ordem. Considerando estas características especiais que a linguagem pode assumir em contextos ontológicos ou meta-ontológicos, como a ressignificação de expressões quantificacionais, Theodore Sider cunhou a expressão “ontologês” (*ontologese*), que é a linguagem empregada pelos ontólogos e ontólogas em contextos de disputas (SIDER, in CHALMERS; MANLEY; WASSERMAN, 2009). Além de cumprir uma função expositiva e heurística importante, o reconhecimento do ontologês possibilitaria assumir, expressar e justificar teses metafísicas não-triviais, como a de atribuir diferentes valores de verdade para a mesma proposição. Inwagen explora esta possibilidade ao lidar com o problema da admissão de objetos medianos e comuns, como artefatos: em inglês (ou em português) e fora de contextos de disputa ontológica (externamente à sala ontológica ou *ontological room*), “há cadeiras” expressa uma proposição verdadeira, enquanto que quando parafrazeada e traduzida para o ontologês seria falsa (internamente à dita sala ou *room*) (INWAGEN, 2014, p. 4). Contudo, não é de todo isento de problemas aceitar que uma paráfrase de uma sentença implique em mudança em seu valor de verdade, como apresentado por Solodkoff (2014) em seu artigo específico sobre o papel metafísico das paráfrases. Independentemente deste ponto relativo à paráfrase e ao valor de verdade, resta ainda em aberto o porquê de contextos teóricos usufruírem desta condição de privilégio, algo que é criticamente considerado internamente à meta-ontologia de *Ser e Tempo*.

Genericamente, este procedimento complexo ficou conhecido na literatura como “estratégia de paráfrase”, e ocupa papel central no interior dos debates ontológicos contemporâneos (SOLODKOFF, 2014; BERTO & PLEBANI, 2015, p. 39). Naturalmente, considerando o modo como a metafísica analítica contemporânea desdobrou-se, este papel diversificou-se e complexificou-se significativamente, incluindo a adoção de notações que designam, por exemplo, componentes modais atinentes às respectivas posições ontológicas que visam ser expressas pelas paráfrases (e em relação às quais orbitam disputas importantes, uma vez que a admissão de entes possíveis ou *possibilia* implica dificuldades próprias). Adicionalmente ao papel que a lógica desempenha, também há outro elemento que opera como importante elemento regimental em disputas ontológicas contemporâneas, e que é apresentado na quinta das teses de Inwagen.

Finalmente, a quinta tese sobre o ser diz respeito ao conjunto de procedimentos metodológicos que opera em disputas ontológicas, como a do compromisso ontológico imbuído ou implicado nas teorias ou perspectivas ontológicas. Aqui radica um importante elemento meta-ontológico justificacional herdado de Quine, a saber, o naturalismo.¹⁴ Em linhas gerais, o naturalismo *à la* Quine diz respeito ao reconhecimento de que não há uma ruptura formal entre teoria científica e teoria ontológica, e que a ontologia deve se mover a partir e no limite dos compromissos ontológicos implicados na melhor ciência disponível, que para ele teria como linha de frente a física (Berto & Plebani, 2015, p. 41). Em princípio, isso significa colocar sob suspeita e até mesmo excluir toda sorte de entes que tenham determinações não-naturais ou não-físicas (conforme admitidas por teorias científicas, mormente da física), como

¹⁴ Não parece irrelevante considerar com maior atenção o tipo de naturalismo com o qual se alinha a ontologia, e quais consequências meta-ontológicas se seguem disso. Considerando que diferentes ciências podem alternadamente assumir posição de destaque em relação às demais, é de se suspeitar que disso se sigam consequências importantes, que interrogativamente podem ser lidas nas seguintes questões: o alinhamento da ontologia a um naturalismo fisicamente centrado implicaria os mesmos compromissos que um naturalismo biologicamente centrado? E o que dizer das *e-sciences*, quais as consequências de alinhar a ontologia às ciências da informação, por exemplo? Em relação ao primeiro caso, os trabalhos de ontologia da biologia de John Dupré (DUPRÉ, 2012; DUPRÉ; NICHOLSON, 2018; MEINCKE; DUPRÉ, 2021)(DUPRÉ, 2012) poderiam ser destacados como resultantes de compromissos naturalistas distintos dos de Quine/Inwagen, especialmente visíveis no deslocamento de centralidade da tradicional categoria ontológica de substância e, em seu lugar, na adoção de uma ontologia centrada em processos. Já em relação ao segundo caso, a filosofia da informação de Luciano Floridi (FLORIDI, 2011) também parece representar mudanças significativas, uma vez que informação não é redutível à matéria (algo apanhado em um famoso lema, *it from bit*). Desde um ponto de vista estritamente meta-ontológico, o ponto em questão aqui diz respeito especificamente ao critério de comprometimento ontológico que cada um dos autores aceita, e que não precisa coincidir com a sua versão clássica de alinhamento da ontologia à física.

proposições ou entes abstratos, ou mesmo artefatos *qua* itens funcionalmente definidos. Ou seja, em caso de disputas ontológicas, a proximidade das diferentes teorias ou perspectivas em relação aos compromissos das ciências naturais é um fator decisivo para a sua justificação. Formalmente, isso significa que as condições de identidade e os critérios de existência adotados pela ontologia estão alinhados com aqueles implicados naquilo que se admite como a melhor ciência disponível, o que eventualmente pode implicar em suspender ou mesmo eliminar entes putativos da esfera daquilo que há.¹⁵

Estes dois elementos metodológicos que constam na quarta e quinta teses de Inwagen podem ser reunidos e reapresentados mais detalhadamente com duas das mais célebres e elegantes formulações de Quine: 1. ser é ser o valor de uma variável ligada e 2. não há entidade sem identidade (*no entity without identity*). Em linhas gerais, a primeira formulação diz respeito à tradução e paráfrase de sentenças naturais em termos da notação da lógica de primeira ordem, como em fórmulas do tipo $\exists xFx$, conforme já mencionado anteriormente. O sentido geral desta formulação é o de que a admissão da existência de algo se dá tecnicamente ou oficialmente a partir da paráfrase e tradução de sentenças naturais em fórmula da lógica de primeira ordem que tenha quantificador existencial e variável ou variáveis ligadas (bem como conectivos lógicos e outros expedientes notacionais importantes por meio dos quais são expressos os compromissos assumidos, incluindo a sua modalização).¹⁶ Grosso modo, neste contexto a paráfrase

¹⁵ Neste ponto orbitam problemas meta-ontológicos importantes que dizem respeito, por exemplo, à razoabilidade e à possibilidade de justificação de diversos compromissos ontológicos irreduzíveis entre si e internamente alinhados a ciências específicas, dos quais se extrairiam ontologias diversas. Assim, um determinado domínio de referência poderia ser admitido internamente aos compromissos implicados em uma determinada ciência enquanto recusado parcial ou integralmente por outra. Uma dificuldade importante relativa a estes casos diz respeito à dimensão extra-epistêmica que pesa em favor da adoção de determinada teoria, que em última instância pode ser justificável não apenas por razões estritamente teóricas, mas por seus ganhos e potenciais explicativos ou mesmo pragmáticos. Este é um ponto complexo que envolve não apenas ontologia, mas também metafísica da ciência, particularmente bem exemplificado por Carnap e as dificuldades que cercam a dimensão ontológica de *frameworks* (quanto a isso, ver a excelente exposição de Olegario em *Os Empiristas vão à Missa: compromissos ontológicos e frameworks linguísticos*).

¹⁶ Naturalmente, considerando a interface de lógica com ontologia, quais são exatamente os recursos notacionais admitidos é uma questão meta-ontológica decisiva, pois por meio deles podem ser expressos compromissos com entes controversos do tipo *possibilia*, que nem sempre são admitidos em determinada ontologia. Desse modo, o emprego de determinada notação não raramente é indissociável da adoção de determinada ontologia, como no caso de notações modais que expressam a inclusão ontológica de entes possíveis e não-efetivos ou de entes necessários. Adicionalmente, ainda há o problema de se considerar não apenas a importância ontológica de diferentes notações, mas sim de diferentes *lógicas* no interior das quais a validade de inferências não é transitiva (o que é válido para uma lógica em particular pode ser considerado como inválido por outra, o que teria implicações meta-ontológicas importantes, dado o papel central conferido à lógica na justificação de teorias/afirmações ontológicas). Um exemplo particularmente notável disto são trabalhos recentes de Philipo Casati e Graham Priest, que visam apresentar (e por vezes

consiste na substituição de termos naturais por variáveis, que então são ligadas ao quantificador existencial, resultando na explicitação do compromisso com os entes designados pelas variáveis. Este recurso formal poderia eventualmente resultar em “pegar trapaceiros”, isto é, identificar inferências injustificadas que teriam implicações ontológicas indesejáveis (seja na direção de incluir ou na de excluir injustificadamente algo na esfera daquilo que há) (BERTO & PLEBANI, 2015, p. 27).

Dadas as conhecidas predileções estéticas de Quine por paisagens áridas e desérticas apresentadas ao final de *Sobre o que Há* (que estilisticamente refletem suas predileções ontológicas parcimoniosas correspondentes), é razoável pensar que uma das consequências da inclusão destes recursos formais é a deflação ontológica, isto é, que por meio deles não seriam admitidos entes que de outro modo poderiam passar descuidadamente quando apresentados informalmente. Dito de outro modo, a explicitação de compromissos ontológicos por meio de paráfrases visa restringir os riscos de inclusão de itens inadvertida e injustificadamente na esfera daquilo que há. E é exatamente a serviço deste espírito de sobriedade que está posto o mote *no entity without identity*, pois se trata de uma regimentação metodológica privativa ou negativa: a de não reconhecer a existência de algo a menos que sejam claros os critérios de identidade e as condições de individuação de algo. Por exemplo, para Quine há critérios claros de instanciação de objetos materiais: se *a* e *b* são objetos materiais, então $a = b$ se e somente se *a* tem a mesma locação espaço-temporal do que *b*. Uma consequência importante deste critério seria, além de apenas incluir justificadamente objetos na ontologia, restringir inclusões desnecessárias ou redundantes, que seriam problemáticas, como no famoso exemplo da escultura e da peça de mármore da qual é feita, que à luz dos critérios de Quine seria um objeto apenas, e não dois, como talvez alguém poderia pensar inicialmente.¹⁷ Ou seja, uma das consequências meta-ontológicas gerais que se

também criticar) formalmente posições ontológicas de Heidegger (incluindo de seu pensamento tardio) tomando como lastro lógicas não-clássicas, como a lógica paraconsistente (CASATI, 2020, 2022).

¹⁷ Em relação ao problema da redundância ontológica, cabe destacar aqui um *dictum* adotado por parte da literatura, e que visa restringir o ou avaliar rigorosamente a restrição do domínio da existência para o domínio daquilo que é causalmente potente ou eficaz (CARGILE, 2003; ELDER, 2003). Esta posição é conhecida como o *Dictum de Alexandre*, que consiste em reconhecer que ser é ser causalmente potente (ou que existir é ter poderes causais). Em uma primeira aproximação, este *dictum* poderia ser pensado como reforçando a posição de Quine, pois poderia se pensar que é a materialidade do objeto que tem poder causal, não aquilo que se visa com o termo “escultura” ou “estátua” (e menos ainda “Davi”, caso se esteja referindo à famosa estátua de Michelangelo). Assim, a partir do referido *dictum* o que existe propriamente não é o Davi de Michelangelo, mas um bloco de mármore, uma determinada quantidade de matéria com poder causal específico (ou, ainda, um mero agregado de partículas arranjado de determinado modo). Contudo, alguém poderia colocar aqui a pergunta sobre o que exatamente se aceita

pode extrair de Quine é a predileção por ontologias não-inflacionárias, o que certamente não faz do pluralismo a posição meta-ontológica que lhe é mais esteticamente (e ontologicamente) aprazível, pois de paisagem exuberante com toda sorte de itens decorrentes da adoção de compromissos extravagantes e impertinentes, que contrasta fortemente com sua predileção pela aridez e secura de horizontes desérticos. Com efeito, esta predileção também pode ser identificada em seu herdeiro contemporâneo, Peter van Inwagen, outro proponente daquilo que se poderia denominar de “ontologia desértica” por contraste a ontologias exuberantes tal qual capturadas pela imagem de florestas tropicais como a brasileira (SZATKOWSKI, 2019, p. 90).

Predileções estéticas à parte, o que está em questão são os critérios por meio dos quais se admite justificadamente determinados entes como existindo, como pertencentes legítimos ao mobiliário do universo. Naturalmente, apresentar uma determinada ontologia ou como inflacionária ou como deflacionária pode ser indicativo da adoção prévia de determinados critérios, isto é, a apresentação de ontologias concorrentes nestes termos traria consigo já uma dimensão avaliativa de segunda ordem quanto à pertinência de cada uma delas frente a tais critérios. Assim, para o monista o pluralismo é excessivamente liberal e inclusivo, injustificadamente inflacionário, enquanto que para o pluralista o monista é excessivamente restritivo, injustificadamente deflacionário. Considerando o que até aqui foi apresentado e antecipando o que virá logo a seguir, este ponto pode ser identificado na disputa quanto ao significado dos conceitos de ser e de

como causalmente potente. Por exemplo, a depender da estátua, pode ser que uma grande parte da população se mobilize para destruí-la, como no caso das estátuas que representam escravocratas que recentemente foram demolidas em várias cidades do mundo todo. Adicionalmente, também se poderia pensar que uma estátua específica e muito importante, como Davi, tem poderes causais que não decorrem estritamente da sua materialidade, mas por ser uma obra de alguém em específico, Michelangelo, com uma história específica, por ter formas delicadas que levam alguém às lágrimas e etc. À luz das condições de existência de Quine e do *dictum* de Alexandre, estes episódios aparentemente não são facilmente elucidáveis, pois não é a materialidade propriamente dita que está em questão nestes contextos (as estátuas não foram destruídas por serem de bronze ou de mármore, mas por representarem determinadas figuras e agentes históricos, a importância de Davi não se deve principalmente ou mesmo apenas por ser de mármore e etc.). Por fim, cabe antecipar brevemente que este é um ponto a ser retomado quando da discussão da ontologia dos artefatos ou dos entes que possuem o modo de ser da disponibilidade, pois por razões análogas àquelas levantadas pelo *dictum* entes deste tipo não-raramente são excluídos da esfera da existência e são considerados como não propriamente reais, mas como meros arranjos de partículas ou meros nacos de matéria dispostos de determinada maneira. Interessantemente, em *A Origem da Obra de Arte* Heidegger considera o problema ontológico da relação entre escultura e materialidade, e sua posição é a de assumir a irredutibilidade de itens deste tipo (obras de arte) seja ao modo de ser da mera subsistência material (*Vorhandenheit*) seja ao modo de ser de entes disponíveis (*Zuhandenheit*). Ainda que escape ao escopo deste estudo, e a despeito dos desdobramentos e mudanças internas ao pensamento heideggeriano no começo dos anos trinta e já presentes em seu supramencionado curso, a inclusão de obras de arte como possuindo um modo irredutível de ser não parece inconsistente com a defesa do pluralismo hermenêutico. Sobre a relação entre ontologia da obra de arte e pluralismo ontológico, ver o recente trabalho de Celso Braida (BRAIDA, 2022).

existência, e, mais especificamente, na maneira como se entende o quantificador existencial.

Com a apresentação das cinco teses sobre o ser obtém-se um panorama geral daquela que ficou conhecida como a perspectiva meta-ontológica dominante ou convencional: a de que o conceito de ser é idêntico ao conceito de existência, que ambos são, em razão de sua proximidade com o conceito de número, conceitos cujo significado é unívoco e invariante, e, por fim, que as disputas ontológicas são regulamentadas tanto por meio das sentenças formalizadas na notação canônica da lógica de primeira ordem quanto com os compromissos implicados pela melhor ciência disponível (cuja posição de destaque é tradicionalmente reservada para a física), introduzindo um traço marcadamente naturalista na ontologia contemporânea. De posse desta caracterização inicial e genérica estamos em posição de introduzir uma perspectiva meta-ontológica alternativa ao monismo e que ficou conhecida na literatura especializada recente como pluralismo ontológico quantificacional (SIMMONS, 2020).

1.3 O pluralismo ontológico quantificacional: Jason Turner e Kris McDaniel

O pluralismo é a concepção meta-ontológica que reconhece diferentes maneiras, tipos ou modos irreduzíveis de ser e de existir (BERTO; PLEBANI, 2015, p. 56). Dito em termos negativos, isto significa que não há apenas o reconhecimento de uma única categoria ontológica que abarque tudo aquilo que é real, existe ou que possui ser. Positivamente, a crença nos diversos modos de ser implica no reconhecimento de que há diferentes modos de ser objeto, de estar determinado por características e de se individualizar (REIS, 2017, p. 1021). Assim, por exemplo, se diz de cadeiras, pessoas, números, átomos e animais que todos estes itens ou entes são, mas que cada um é de um determinado modo, que eles existem diferentemente. Metaforicamente, os proponentes do pluralismo afirmam que desde sua perspectiva o ser possui diversos sabores, e não apenas um só.

Apesar de sua recente inclusão nas atas dos debates filosóficos contemporâneos, a concepção pluralista foi apresentada como historicamente bastante difundida, a ponto de recobrir ao menos desde a tese aristotélica do dizer o ser de diversos modos até a ontologia fundamental de Martin Heidegger (McDANIEL, In CHALMERS &

MANLEY & WASSERMAN, 2009, p. 290).¹⁸ Naturalmente, na medida em que o monismo é a concepção meta-ontológica expressamente reconhecida como a atualmente dominante, os proponentes do pluralismo deparam-se imediatamente com dificuldades significativas, tais como um contexto teórico não-receptivo que é marcadamente cético, e por vezes mesmo acidamente sarcástico quanto à própria possibilidade do pluralismo, que não seria sequer consistente. Adicionalmente à atmosfera receptiva de sarcasmo e desconfiança, outra dificuldade não menos importante para o pluralismo diz respeito ao quantificador existencial, que tradicionalmente é aceito e integrado no “ontologês” das paráfrases exclusivamente como irrestrito. Pontualmente, tais dificuldades orbitam o conceito de ser, cuja compreensão majoritária convencional é a de que é um conceito unívoco, invariante e unitário, conforme exemplificado nas cinco teses meta-ontológicas de Peter van Inwagen. Dado que Jason Turner foi reconhecido por McDaniel como quem inaugurou as atas deste debate contemporâneo, apresentarei inicialmente o modo mais defensivo como o primeiro lidou com as ditas dificuldades para então passar a reconstruir a abordagem mais propositiva do último.¹⁹

Reconhecendo as amplas dificuldades e rejeição que antecedem a apresentação do pluralismo e que formam algo assim como uma barreira de proteção e impeditiva, Jason Turner (2010, 2012, 2020) procurou avaliar em que medida esta rejeição justificasse. Ou seja, se há uma ampla e difundida rejeição ao pluralismo, então é de se supor que

¹⁸ Nominalmente, são destacados como pluralistas, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Kant, Brentano, Frege, Lotze, Meinong, Moore, Husserl, Russell, Ryle, Susan Stebbing, Edith Stein e Heidegger (McDANIEL, 2017). Na medida em que a lista abarca tradições e linhas de pensamento bastante diversas, é possível ser pluralista de diversos modos, o que ficou conhecido na literatura crítica como superpluralismo (CAPLAN, 2011). É importante destacar isto em razão de que uma das tarefas iniciais assumidas neste estudo consiste exatamente em considerar criticamente duas possibilidades distintas de ser pluralista em relação à ontologia fundamental. Em razão disto, ao apresentar um confronto entre diferentes tipos de pluralismo (o de corte quantificacional e o de corte hermenêutico), a posição inicial assumida neste primeiro capítulo pode ser qualificada como de perfil superpluralista.

¹⁹ É preciso fazer uma precisão ou correção historiográfica, pois McDaniel sugere que a expressão “pluralismo ontológico” foi primeiramente empregada por Jason Turner por volta de 2010, e desde então ele próprio passou a adotá-la para designar sua própria perspectiva meta-ontológica, recentemente reunida e ampliada em seu livro *The Fragmentation of Being* (2017). Contudo, a expressão já foi empregada por Duran Drake, 1926, em artigo publicado na *Mind* e intitulado *What is a Mind? Ontological Pluralism versus Ontological Monism* (DRAKE, 1926). Apesar de o contexto de debate ser significativamente outro do que o contemporâneo, em grande medida o que está em questão é o *status* ontológico de determinados entes, como os *sense data*. Além disso, a expressão também consta em artigo denominado *Not the only game in town: zoöepistemology and ontological pluralism* no qual se procura discutir a noção de conhecimento a partir de uma perspectiva não-cartesiana e evolutiva (MILLER, 1992). Cabe ainda destacar que o próprio Heidegger já empregara ao final dos anos vinte (GA 28) a expressão “metontologia” (*metontologie*), que denominaria a parte complementar à ontologia fundamental e por meio da qual se procuraria elaborar a metafísica do *Dasein*. Destaco isso tendo em vista demarcar um campo temático para desdobramentos ulteriores, uma vez que não é de todo simples determinar de saída como se articulariam a meta-ontologia contemporânea, a metontologia e a metafísica do *Dasein*.

ela esteja sustentada por argumentos sólidos já bastante discutidos e considerados criticamente na literatura (TURNER, 2010, p. 1). Em linhas gerais, portanto, a estratégia inicial de apresentação do pluralismo consiste em reunir e avaliar a solidez dos argumentos formais contrários a esta perspectiva e que seriam potencialmente impeditivos e obstantes. Em se mostrando fragilidades e falta de solidez, o lastro argumentativo sobre o qual a dita barreira assenta-se pode sofrer abalos importantes que provoquem fraturas e rachaduras por entre as quais o pluralismo ontológico poderia fluir para junto das diversas correntes de pensamento reconhecidas como legítimas.

Inicialmente, os recursos defensivos em favor do monismo são apresentados e criticamente avaliados por Turner nos termos dos seguintes argumentos: 1) Do Quantificador Disjuntivo, 2) Da Conjunção, 3) Do ‘só pode haver um’, 4) Da Economia e 5) Da Contagem. Dado que o tratamento de Turner dos argumentos um ao quatro é marcada e amplamente formal, e dado que o primeiro e o terceiro são incorporados pela proposta de McDaniel, restringirei a reconstrução de sua abordagem ao Argumento da Contagem.²⁰ Esta restrição justifica-se, adicionalmente, em função de um ganho expositivo, uma vez que este argumento é o eixo central sobre o qual a proposta meta-ontológica dominante está assentada, como visto anteriormente com a reconstrução do argumento transitivo.

De acordo com Turner, a conclusão apresentada com o Argumento da Contagem é resultado de um deslize sutil de Inwagen. Mais especificamente, este deslize diz respeito ao caráter transitivo do argumento, uma vez que se pretende extrair a univocidade do significado dos conceitos de existência e ser a partir da univocidade do conceito de número (TURNER, 2010, p. 20). Conforme visto anteriormente, para Inwagen afirmações existenciais são afirmações numéricas, isto é, dizer de algo que

²⁰ Em relação aos argumentos formais que não serão reconstruídos e apenas mencionados aqui, cabe ressaltar que são argumentos que procuram explorar em que medida a inclusão de diversos modos de ser é consistente com as regras de inferência aceitas como logicamente válidas. A conclusão de Turner, tanto em seus trabalhos mais antigos quanto em seus mais recentes, é a de que não há inconsistências formais em se admitir múltiplos modos de ser, e que uma linguagem que tenha diversos quantificadores existenciais restritos é uma linguagem ontologicamente preferível, uma vez que com tais recursos é possível cortar perto das juntas da realidade mais adequadamente do que com uma linguagem que tenha apenas um quantificador existencial. Uma dificuldade importante aqui é o que se entende exatamente por lógica, pois não apenas as notações diferem bastante de trabalho para trabalho, mas também as regras de inferência aceitas como válidas são diversificadas. Apenas para dar um exemplo, em seu primeiro trabalho sobre o tema, Turner (2010) considera a validade em termos de quantificadores inferenciais e quantificadores semânticos. Mais recentemente, uma série de trabalhos fortemente carregados formalmente tem sido apresentada tanto em desfavor (JAVIER-CASTELLANOS, 2019; WHITTLE, 2021) quanto em defesa do pluralismo (RETTLER, 2020; SIMMONS, 2020; TURNER, 2020).

algo existe é dizer que o número de algo é um ou mais de um (e negações existenciais seriam, analogamente, negações numéricas). Assim, a auspiciosa expressão “há cerveja na geladeira” poderia ser parafraseada como “o número de cervejas na geladeira é um ou mais” (ou com a infeliz alternativa de “o número de cervejas na geladeira é igual a zero”, ou seja, “infelizmente não há cerveja”). Diante disso, Inwagen infere que se o significado da expressão “não há cerveja” é equívoco, então o significado da expressão “o número de cerveja é zero” também é equívoco, o que implicaria em aceitar a conclusão altamente problemática de que o significado do conceito de número não seria unívoco. Ou seja, aceitar que expressões como “há”, “existe”, “não há” ou “ser” tenham mais de um significado implicaria em aceitar que o conceito de número tenha também mais de um significado, o que seria altamente problemático e, no limite, inaceitável.²¹

Turner procura neutralizar e impedir esta inferência, que a seu ver é injustificada, diferenciando o número propriamente dito das relações de numeração no interior das quais está posto (2010, pp. 21-22). Por exemplo, se eu digo que há três cervejas na geladeira e que há três linhas retas naquela figura plana, então o número 3 é posto em relação a coisas distintas ou como tendo diferentes referentes, sendo no primeiro caso em relação a objetos físicos e no segundo em relação a objeto abstrato, um triângulo.²² Exposto formalmente, o argumento de Turner consiste tanto em preservar a univocidade numérica quanto atribuir equivocidade a expressões como “há”, que parafraseadas ficariam como “Há₁” ou “Há_{cerveja}” e “Há₂” ou “Há_{linha}”, em sentenças do tipo “Há₁ três cervejas na geladeira” e “Há₂ três linhas retas naquela figura plana”. Adicionalmente, ainda se preserva o vínculo entre afirmações existenciais e quantificação, uma vez que das respectivas afirmações infere-se o compromisso com determinado número de itens.

Desse modo, uma das bases de sustentação da barreira que impedia o fluxo do pluralismo sofre um abalo significativo, uma vez que em princípio é aceitável

²¹ De acordo com McDaniel (in CHALMERS; MANLEY; WASSERMAN, 2009, cap. 10, p. 300), é provável que quem aceite que o ser se diz de diferentes modos também aceite que “o um se diz de diferentes modos”, e atribui textualmente essa posição a Aristóteles. Na medida em que o argumento de Turner estabelece uma distinção formal entre ato de numerar e número, não me parece ser inconsistente com a posição de Aristóteles ou de McDaniel, apesar de que não é preciso aceitar ambas.

²² Para McDaniel, expressões como “há”, “não há” e “existe” são expressões cujo significado geral se dá por analogia com os significados específicos ou particulares, que seriam mais básicos e ontologicamente preferíveis aos significados gerais. Embora não seja dito expressamente, “é número de” ou “o número de” talvez também possam ser interpretadas como expressões cujo sentido geral é dado por analogia e cujos significados básicos são os restritos ou específicos.

reconhecer tanto a univocidade do significado do conceito de número quanto a pluralidade de expressões como “há”, “ser”, “existência” ou “existe”. Apesar de este movimento representar um primeiro abalo no lastro da barreira de contenção do pluralismo, e assim abrir nela pequenas rachaduras e fendas, o pluralismo de Turner não avança muito mais em termos não-formais.²³ Quem procurou penetrar e avançar de modo mais propositivo em meio a tais rachaduras e fendas foi Kris McDaniel (MCDANIEL, 2010a, 2010b, 2013a, 2013b, 2016, 2017).

Recentemente, McDaniel (2017) reuniu e ampliou uma série de artigos em seu livro *The Fragmentation of Being*, em que procura articular sua própria versão do pluralismo ontológico. Em linhas gerais, neste livro procura-se alcançar três objetivos principais: a) explicar como o ser fragmenta-se, b) mostrar como isso afeta outras disputas filosóficas e c) defender a razoabilidade e fertilidade da ideia de que o ser se fragmenta. Claramente, a ideia de fragmentação do ser vai de encontro à ideia de univocidade, e este confronto pode inicialmente ser introduzido e desdobrado mais qualificadamente por meio das seguintes questões: há muitos tipos de entes, como pedras, canecas, pessoas e proposições, mas há também diferentes tipos de ser? Da variedade de entes ou objetos que há e que se distinguem por possuírem diferentes naturezas, é também possível concluir que há maneiras variadas de existir? E caso seja defensável a tese de que há múltiplos modos de existir e de ser, quais são especificamente estes modos e como se articulam com um modo geral de existir e de ser? É aceitável reconhecer que há gradações de ser, isto é, que alguns objetos possuem mais ser ou existem mais plenamente do que outros?

Considerando que o marco conceitual a partir do qual McDaniel elabora linhas de respostas para tais perguntas é amplo o suficiente para incluir desde a ontologia fundamental de Martin Heidegger até temas altamente especializados da metafísica analítica contemporânea, é possível afirmar que a concepção fragmentária de ser transita alternativamente entre as assim chamadas concepções estreitas (*thin*) e carregadas (*thick*) de ser. Tendo em vista o contexto teórico no qual procura se inserir, esta

²³ Ainda assim, cabe destacar que Turner procura situar o pluralismo dentro de um cenário hipercomplexo, pois coloca diante de si a tarefa de defender a tese da diversidade ontológica em relação a diversas objeções. Na medida em que estas posições são apresentadas e discutidas formalmente, se das análises formais de Turner resultar que em todas as objeções há inferências inválidas, então a sua contribuição é mais robusta do que meramente defensiva. Contudo, na medida do que consigo acompanhar desta variação do debate, o pluralismo *à la* Turner é apresentado como uma posição preferível em relação às demais, que não precisam ser tomadas como formalmente falazes.

transição é metodologicamente importante, uma vez que o próprio acesso do pluralismo ao referido contexto depende parcialmente da aceitação das cláusulas regimentais meta-ontológicas que estabelecem o modo como se desdobram os desacordos e confrontos.

No que diz respeito à primeira concepção, McDaniel acolhe em sua abordagem o papel decisivo da linguagem, das paráfrases em geral e da quantificação em particular, e, no que diz respeito à segunda, sustenta que há questões ontológicas envolvendo o problema do ser que não são adequadamente caracterizadas à luz das cinco teses anteriormente apresentadas. Dado que a perspectiva adotada neste estudo é de corte fenomenológico-hermenêutico, a reconstrução desta perspectiva meta-ontológica estará limitada àqueles elementos interpretativos que McDaniel vinculou mais diretamente à ontologia fundamental, a saber, o conceito de analogia e a noção de quantificadores existenciais restritos. Antes de passar propriamente para a relação entre a concepção fragmentária de ser e a ontologia fundamental, é importante introduzir algumas considerações prévias que podem ser abordadas a partir da última das perguntas postas logo acima, a pergunta sobre a possibilidade de se admitir justificadamente algo assim como a variância ou a gradação de ser.

Desde a perspectiva meta-ontológica dominante, que admite ser como conceito unívoco e invariante, não é aceitável admitir que ser e existência sejam graduais, pois isso implicaria no reconhecimento de que há diferentes modos de existir e de ser (algo existiria de modo mais ou menos pleno, por exemplo). Ou seja, para o monismo, se os objetos *a* e *b* existem, então eles existem da mesma maneira.²⁴ Apesar de esta ser a perspectiva mais difundida nos círculos teóricos, ela contraria intuições ontológicas muito básicas, e são exatamente tais intuições que o pluralismo pretende resguardar, ou, em uma formulação mais cuidadosa, inicialmente o pluralismo é sensível a tais inclinações ou intuições e busca de algum modo acolhê-las ou não contrariá-las ontologicamente. Dentre estas intuições está a de que há variações de graus de ser que permitem reconhecer justificadamente que há diferentes modos de existência ou

²⁴ Conforme visto anteriormente, para Inwagen coisas não são diferenciáveis em termos de que cada uma possua um tipo específico de ser, mas por possuírem diferentes naturezas. Na medida em que há a identificação entre ser e existência, se não há o reconhecimento da diferença em relação ao ser de diferentes coisas, então não há o reconhecimento da diferença em relação a modos de existir ou de existência. É importante destacar que desde a perspectiva de Heidegger é altamente questionável o uso do termo “coisa” para se referir indiscriminadamente a entes. Por razões análogas, o mesmo se poderia dizer do termo “objeto”, pois acarretaria consigo implicações ontológicas não-triviais e potencialmente problemáticas, especialmente consideradas internamente à analítica da existência, algo que será tema de capítulos seguintes.

maneiras diversas de existir (MCDANIEL, 2017, pp. 140-170) . O exemplo apresentado por McDaniel é bastante curioso e já foi mencionado *en passant* anteriormente: buracos.

Intuitivamente e externamente a determinados contextos teóricos, buracos são reconhecidos não-problematicamente como existindo e como sendo reais. Com efeito, há contextos em que os buracos são o centro da atenção e do discurso de um grupo de falantes, por exemplo, quando se avalia a qualidade das ruas de uma cidade.²⁵ Contudo, nos nobres salões oficiais da ontologia contemporânea, entes deste tipo apresentam-se como ontologicamente não respeitáveis, como suspeitos e, em última instância, mesmo elimináveis. Assim, tendo em vista evitar incluir inadvertida e injustificadamente itens ontologicamente inoportunos, em determinados círculos teóricos as sentenças naturais “naquela estrada havia dois buracos” e “toda fatia de queijo suíço tem buracos” são rephraseadas em termos de sentenças do tipo “naquela estrada havia duas perfurações” e “toda fatia de queijo suíço é perfurada” (BERTO & PLEBANI, 2015, p. 37). Ou seja, buracos são deixados para o lado de fora dos salões oficiais, enquanto apenas perfurações são ontologicamente admitidas como legítimas. Mas então a partir disto deve-se concluir, contrariamente às inclinações imediatas, que buracos simplesmente não existem ou que não seriam nada?²⁶

²⁵ Curiosamente, dado o sistema eleitoral e as cédulas empregadas, a polêmica da problemática eleição norte-americana dos anos 2000 foi justamente caracterizada por Roberto Casati e Achille Varzi como decorrente de problemas ontológicos relativos à individuação de buracos nas cédulas de votação, que corresponderiam às preferências dos eleitores. Deixando de lado se este é um modo suficientemente adequado de colocar a polêmica eleitoral, este texto faz parte de uma coleção intitulada *Non-Being: New Essays in the Metaphysics of Non-Existence* (BERNSTEIN; GOLDSCHIMIDT, 2021) em que o pluralismo ontológico é desdobrado em uma direção bastante particular: não na direção de se reconhecer diferentes modos de ser, mas na de se reconhecer diferentes maneiras de *não-ser* ou de *inexistir*. Em relação ao pluralismo de McDaniel, uma posição que reconhece diversos modos de não-ser é ainda mais inflacionária, pois nem todo pluralista em relação a ser e existência precisa ser pluralista em relação ao não-ser e à inexistência.

Apenas como registro, cabe lembrar aqui o clássico texto dos Lewis, em que talvez pela primeira vez os buracos passaram a ocupar algum espaço nos salões oficiais da ontologia analítica contemporânea (LEWIS; LEWIS, 1970). Também cabe destacar aqui que a locução “buracos passaram a ocupar algum espaço” certamente não será muito bem recebida por nosso amigo materialista.

²⁶ É importante destacar e retomar o problema de em que medida inclinações ou intuições são aceitáveis como justificativas ou como critérios avaliativos da correção de teses ontológicas. Desde a perspectiva da meta-ontologia dominante, o critério é extraído a partir dos compromissos ontológicos implicados na melhor teoria científica disponível, o que não necessariamente coincide com inclinações ou intuições ontológicas. Ao contrário, desde esta orientação e à luz deste critério de compromisso ontológico, resulta a suspensão ou até mesmo a supressão da dignidade ontológica de um núcleo considerável de entes, como artefatos e, de modo geral, objetos ordinários e de tamanho médio, que não-raramente são considerados somente em termos de sua materialidade e em consonância com compromissos extraídos da física. Por outro lado, pluralistas como McDaniel sustentam que as intuições desempenham um importante papel, embora não seja de todo transparente até que ponto o papel diz respeito apenas à motivação e em que medida também cumpre uma função justificacional. Em relação a este confronto, cabe destacar o que

Literalmente, a resposta inicial de McDaniel é “quase”: buracos, sombras, rachaduras e fendas seriam exemplos do que ele denomina de “quase-nada” (*almost nothings*). Buracos não são propriamente nada, isto é, eles existem e possuem ser, pois perduram no tempo, são contáveis e qualificáveis, são causalmente eficientes e estão em relação (MCDANIEL, 2017, p. 140). Dito de outro modo, à luz dos critérios de identidade e das condições de existência aceitas por McDaniel, alguns entes privativos ou negativos possuem dignidade ontológica e podem ser justificadamente incluídos na esfera daquilo que há. Ao mesmo tempo, a própria expressão “quase nada” é algo que por si só sugere que estamos diante de algo que, se possui realidade ou existência, o faz ou existe em sentido particular, distinto dos seus portadores. Em uma palavra, se se aceita que tanto buracos quanto seus portadores existem, então não parece razoável aceitar que existam do mesmo modo, pois é razoável supor que a imensa coluna de concreto de uma barragem tenha um grau de ser maior do que a (ameaçadora) rachadura e a fenda que nela aos poucos se insinua, caso se admita que ambas possuam ser, sejam algo ou, simplesmente, que ambas existam.²⁷

seria um importante resultado pragmático da aceitação do pluralismo, e que diz respeito à prática docente: dado que não é incomum que estudantes considerem artificial e tenham dificuldade para compreender que números e objetos materiais existem do mesmo modo, como sustenta o monismo, a professora ou professor não deveria sacrificar estas intuições dos estudantes em nome da teoria aceita como a dominante, mas antes o contrário, é a teoria, no caso o monismo, que deveria, ao menos inicialmente, dar lugar às intuições ontológicas dos estudantes. Pode ser o caso de que a partir deste movimento inclusivo resultem consequências didáticas positivas. Desde a perspectiva de Heidegger, talvez o que está sendo designado aqui com a expressão “intuições ontológicas” pudesse condicionalmente ser capturado com a expressão “compreensão pré-ontológica de ser”, que é a base a partir da qual se desdobra a tematização explícita do ser. Naturalmente, esta compreensão pré-ontológica é criticamente condicionada, pois a situacionalidade hermenêutica constitutiva de qualquer compreensão de ser implica na adoção de determinados modos dominantes de interpretação, que podem ser avaliados quanto à sua adequação e a seus limites. Quer dizer, do fato de que ser seja compreendido pré-tematicamente de um determinado modo não se segue que tal interpretação seja aceita como adequada. Em razão disso, dentro de certos limites a ontologia fundamental poderia ser caracterizada como de corte revisionista e não meramente descritivo, para retomar a clássica distinção de Strawson. Contudo, como o corte hermenêutico da ontologia fundamental parece avançar muito mais na direção da inclusão da diversidade ontológica e da admissão de múltiplos sentidos de ser com direitos relativos e parcialmente adequados, mesmo que seja entendida como revisionista esta não será uma ontologia que se pretenda fechada, como que oferecendo algo assim como a única descrição verdadeira da realidade, ou, alternativamente, uma concepção de realidade de acordo com a qual apenas e somente uma descrição será verdadeira. Ao contrário, caso haja a tendência dominante de interpretar ser exclusivamente nos termos de um sentido em específico, então esta revisão crítica implicará no afrouxamento desta mesma tendência, abrindo espaço para a admissão de sentidos de ser alternativos à concepção dominante. Este traço também diz respeito e aponta para os limites internos à fenomenologia-hermenêutica e suas linhas de justificação, especialmente em relação à natureza indicativo-formal de seus conceitos, que trazem consigo uma dimensão aberta a ser co-determinada por aquele que os pensa e os executa em primeira pessoa. Estes pontos serão retomados e aprofundados no decorrer deste estudo e são mencionados aqui apenas para fins de antecipação.

²⁷ Não deixa de ser significativo que por mais deficitária ontologicamente que seja em relação à robusta coluna, ainda assim uma pequena rachadura seja ou possa ser bastante *ameaçadora*. Quer dizer, apesar de ser ontologicamente quase-nada a rachadura em uma barragem está muito longe de ser quase-nada-

Mais específica e tecnicamente, McDaniel procura reconhecer a existência destes “quase-nada” tomando por referência comparativa a relação entre substâncias e atributos: assim como atributos precisam das substâncias para que possam existir ou ser, assim também os buracos precisam dos objetos materiais ou concretos. Com esta comparação, estabelece-se uma hierarquia dos graus de existência, sendo o da substância mais robusto do que o dos atributos, que para ser precisam da substância, e os “quase nada” como menos robustos do que os atributos. Neste ponto é introduzida uma expressão técnica que visa apanhar especificamente o modo de ser dos “quase nada” e que, portanto, corta ou visa cortar perto das juntas da realidade, a saber, “ser-por-cortesia” (*being-by-courtesy*). Além de cumprir uma função expressiva importante, este recurso permite qualificar melhor o *status* ontológico daquilo que designa: algo, o buraco, que está em algo, a estrada, mas de modo especial e irreduzível, similar, mas não idêntico, ao modo como se dá a relação entre atributos e substância. Assim, atributos são linguisticamente capturados com a expressão “ser-em” (*being-in*), substâncias são “ser-absoluto” (*absolute being*) e quase-nada são “ser-por-cortesia” (*being-by-courtesy*) (MCDANIEL, 2010b, p. 632). Considerando uma vez mais o exemplo da estrada esburacada, talvez com esta terminologia se pudesse dizer que a materialidade da estrada é seu ser-absoluto, sua cor é ser-em e os buracos são ser-por-cortesia (cortesia da prefeitura, alguém poderia amargamente concluir). Alternativamente, a tese da gradação de ser poderia ser recursivamente posta nos termos já adotados, partindo do grau menos para o mais expressivo, eliminando-os um a um: como no caso de na ausência dos buracos a cor permanecer, e na ausência (ou mudança) da cor permanecer a materialidade da estrada.

Estas relações conceituais indicariam gradações ou hierarquizações ontológicas, que então seriam linguisticamente destacadas com expressões que as cortariam perto de

ameaçadora. Que tipo de lições ontológicas é possível extrair desde aqui? É admissível e defensável algo assim como a propriedade de ser-ameaçador? Caso seja, qual o *status* ontológico deste tipo de determinação ontológica? Trata-se de algo objetivo ou subjetivo? Ou de algum modo é uma determinação que não se ajusta muito bem ao par objetivo/subjetivo? Deixando de lado por um momento estas questões, cabe ainda mencionar uma condição, a tripofobia, o medo ou fobia de buracos. Para aqueles que sofrem desta condição, buracos não apenas existem, mas são cuidadosamente evitados, pois são a causa de uma série de respostas afetivas e comportamentais imediatas e bem determinadas. Isto poderia ser lido como sugerindo a irreduzibilidade de buracos às suas bases materiais analogamente ao que seria em relação a outras fobias (afinal de contas, *aracnofobia* é fobia de *aracnídeo*, não de partículas materiais ou meras moléculas). Desde um ponto de vista interno à ontologia fundamental, estas questões dizem respeito ao problema geral da relação entre ser e afetividade, se e em que medida há determinações ontológicas que apenas são acessíveis afetivamente e qual a relevância ontológica geral dos afetos. Para uma defesa do papel ontológico positivo da afetividade desde uma perspectiva interna à fenomenologia-hermenêutica, ver Weberman (1996).

suas juntas de um modo que outras expressões não fariam. Desse modo, McDaniel procura acolher intuições ontológicas e defender a razoabilidade de perspectivas ontológicas que não excluam injustificadamente algo que a seu ver é real à maneira do ser-por-cortesia. Se esta perspectiva estiver correta, então a meta-ontologia dominante recebe um ataque mais incisivo, uma vez que McDaniel não apenas apresenta a plausibilidade ou a consistência da posição pluralista, mas introduz positivamente uma diferença conceitual recusada pelo monismo de Inwagen. Naturalmente, em grande medida o alcance do ataque depende da aceitação tanto da existência de entes privativos quanto da cogência dos argumentos de McDaniel, o que significa que se esta fosse a única via pela qual o pluralismo poderia fluir, então ele seria uma corrente de pensamento relativamente escassa.²⁸

A despeito de o pluralismo apresentar-se como alternativa crítica ao monismo ontológico, seus proponentes reconhecem a importância meta-ontológica decisiva tanto da linguagem, como exemplificado com a introdução “ser-por-cortesia”, quanto do quantificador existencial. Naturalmente, na medida em que se trata de uma alternativa, há modificações importantes, pois tanto no caso da linguagem quanto no caso dos quantificadores há o reconhecimento de uma diversidade: pluralistas reconhecem diversas expressões de elite por meio das quais são capturadas as estruturas ontológicas nucleares que são apresentadas formalmente por meio de diversos quantificadores existenciais restritos, por contraste ao quantificador existencial irrestrito reconhecido pelo monismo. Com o reconhecimento dos diversos quantificadores existenciais restritos é possível reconstruir o modo como McDaniel procura contornar a objeção apresentada pelo argumento disjuntivo, apenas mencionado anteriormente, e também introduzir o vínculo entre pluralismo ontológico quantificacional e ontologia fundamental, pois é exatamente neste contexto que é estabelecido.

²⁸ Apesar de recusar veementemente a inclusão de itens privativos do tipo buracos ou quase-nadas em sua ontologia, Inwagen reconhece a qualidade de trabalhos que fazem este movimento inclusivo. Textualmente, ele menciona o trabalho de Sorensen (2008), cujo foco temático é posto em sombras (mas também no frio e no silêncio). Ainda que se situe no contexto de teorias da percepção causais, parcialmente os argumentos de Sorensen são de matiz fenomenológico, como em seu exemplo em favor da existência de sombras: o que mais poderia pesar em favor de seu reconhecimento (e de sua legitimidade) do que uma tarde ensolarada de verão, em que tudo o que alguém procura é não um lugar ao sol, mas à sombra de uma árvore frondosa? Deixando de lado se e em que medida esta resposta é adequada, há aqui o importante encontro entre experiência e ontologia. Considerando que os demais capítulos deste estudo serão metodologicamente orientados pela fenomenologia-hermenêutica, este encontro constitui um núcleo importante a ser explorado nos capítulos que se seguirão.

Conforme afirmado anteriormente, desde a perspectiva pluralista não há apenas uma categoria ontológica que seja adequada para descrever e capturar tudo o que há, mas, ao contrário, é preciso reconhecer que há diversas maneiras irredutíveis de ser e de existir. Formalmente, estes modos irredutíveis de ser são capturados por quantificadores existenciais restritos que constam nas paráfrases das sentenças naturais em fórmulas da lógica de primeira ordem. Assim, por exemplo, seria possível reconhecer objetos abstratos e concretos como possuindo dois modos irredutíveis de ser ou como duas maneiras irredutíveis de existir que seriam formalmente expressas por quantificadores cujo escopo seria restrito exclusivamente a um domínio (BERTO & PLEBANI 2015, p. 60). Dito em outros termos, desde a perspectiva pluralista um determinado modo de ser, por exemplo, o dos objetos abstratos, seria apresentado formalmente via quantificador restrito ($\exists a$) e em fórmulas do tipo $\exists axFx$ e objetos concretos $\exists cxFx$. Adicionalmente, as respectivas determinações ontológicas concretas e abstratas poderiam ser expressas com a adoção de uma notação específica que introduzisse símbolos correspondentes às ditas propriedades ou determinidades. Assim, os quantificadores existenciais restritos seriam as expressões de elite que cortariam perto das juntas da realidade e com as quais seriam apresentadas e expressas as estruturas ontológicas últimas (e todos os símbolos adotados por alguma notação específica para se referir às determinações também seriam expedientes linguísticos ontologicamente convenientes, que, por assim dizer, espelhariam formalmente a realidade do real).

Mas imediatamente isso seria objetável, pois os quantificadores $\exists a$ e $\exists c$ são restritos, e é logicamente possível incluí-los em um terceiro quantificador inclusivo, \exists^* , este de escopo irrestrito. Desse modo, formalmente esta relação de inclusão poderia ser expressa do seguinte modo: \exists^*xFx se e somente se $\exists axFx$ ou $\exists cxFx$ (para cada objeto X, ou X é objeto abstrato ou X é objeto concreto), o que implicaria em abandonar a noção de quantificador restrito. Dito em outros termos, para dois domínios específicos (A e B) que não se sobrepõem, seria logicamente possível considerar um terceiro domínio (C) que incluiria os domínios específicos, o que significaria solapar a justificativa para o reconhecimento de domínios específicos, ou, o que é tanto ou mais importante, a sua pretensa irredutibilidade. Mas de que maneira seria possível contornar esta objeção formal conhecida na literatura especializada como argumento disjuntivo? A via de enfrentamento crítico adotada por McDaniel (2010a; 2017, pp. 1-78) se vale das noções de primitividade semântica e de analogia, noções estas por ele vinculadas à

ontologia fundamental e que nos permitem explorar possibilidades interpretativas ainda em aberto deste período da obra de Heidegger.

Historicamente, a noção de primitividade remonta à noção de naturalidade de David Lewis. Em linhas gerais, a naturalidade é uma característica específica de predicados que expressam privilegiadamente características de objetos. Desse modo, *alguns* predicados são metafisicamente preferíveis em relação a outros em função de expressarem melhor características a partir das quais são identificáveis os objetos aos quais se referem, isto é, tais predicados naturais cortam perto das juntas da realidade mais adequadamente do que outros. Apesar de ser uma noção bastante complexa e de envolver diferentes critérios, por exemplo, de simetria objetiva e de fundamentalidade entre diferentes entes, e também ser admitida em graus, isto é, expressões mais ou menos e expressões perfeitamente naturais, genericamente a naturalidade diz respeito à relação entre determinações ontológicas e recursos linguísticos. Especificamente em relação a Lewis, os recursos linguísticos são predicados, e as determinações são propriedades.

Inspirado nos trabalhos de Hirsh e de Sider, McDaniel não restringe a noção de primitividade para predicados, mas a estende para quantificadores.²⁹ Assim, não apenas predicados seriam naturais, mas também quantificadores, o que significa que não apenas determinações ontológicas à maneira de propriedade seriam capturadas e expressas por estes recursos linguísticos privilegiados. Como é de se esperar, o que estes quantificadores existenciais restritos expressam são exatamente os diferentes modos de ser e de existir reconhecidos pelo pluralismo. Desse modo, quantificadores existenciais restritos são aceitos como primitivos e ontologicamente privilegiados em relação ao irrestrito. A justificativa para o reconhecimento da primitividade radica no caráter não-reduutivo e nas regras semânticas implícitas dos quantificadores, de aí qualificá-los como *semanticamente* primitivos. Dito de outro modo, quantificadores restritos não são

²⁹ Este é um núcleo conceitual particularmente denso e complexo cujo lastro é a obra de David Lewis (LEWIS, 1983, 2001), que além de incluir a noção de predicados naturais também envolve seu tratamento contextual aos quantificadores. Em relação à noção de naturalidade é importante destacar que Theodore Sider (SIDER, 2011) foi quem primeiro propôs estendê-la de predicados para quantificadores, apesar de que considerando apenas o quantificador existencial irrestrito. Em relação ao traço contextual que marca os quantificadores, Eli Hirsch (HIRSCH, 2005) foi quem apresentou comparativamente a proposta de restrição semântica. Nesse sentido, é adequado descrever a proposta meta-ontológica de McDaniel como altamente complexa e inclusiva, pois reúne unificadamente em seu interior diversos conceitos desdobrados em várias direções, mas que não haviam sido ainda apresentados sob uma perspectiva articulada.

definíveis em termos de um quantificador irrestrito acrescido de um predicado restritivo, mas, ao contrário, são os quantificadores restritos que são básicos e que disjuntivamente compõem o irrestrito.

De acordo com McDaniel (McDaniel in CHALMERS; MANLEY; WASSERMAN, 2009, p. 303) os quantificadores restritos são semanticamente primitivos no sentido de não serem redutíveis ao quantificador existencial irrestrito em razão de suas regras semânticas, que delimitam seu campo de alcance. Tendo em vista o importante papel meta-ontológico da linguagem, há ganho expressivo e ontológico naquelas que reconheçam múltiplos quantificadores relativamente às que admitam apenas um quantificador irrestrito. Outro modo de apresentar este ponto é estabelecendo a distinção entre inclusividade e primitividade: não é necessário assumir que expressões mais inclusivas, como o quantificador \exists^* do exemplo acima, sejam primitivas, o que significa admitir a possibilidade de quantificadores restritos semanticamente primitivos (SPENCER, 2012, p. 914). Considerando este ponto em relação aos predicados, poderíamos pensar em um predicado disjuntivo imenso em que se apresentam características das mais variadas e avaliar se com isso ele é mais natural do que outros mais restritos. A conclusão de McDaniel é a de que não há correspondência entre inclusividade e primitividade, e que, dadas as pretensões de uma teoria ontológica de cortar o mais próximo das juntas da realidade, é preferível que uma perspectiva ontológica reconheça e especifique as expressões primitivas. Mas de que modo seria possível admitir a irredutibilidade, primitividade e restritividade de certas expressões e ao mesmo tempo admitir consistentemente um significado geral? É possível assumir uma perspectiva coerente que inclua ambos?

Desde a perspectiva de McDaniel, o conceito que cumpre esta importante função é o conceito de analogia (in CHALMERS; MANLEY; WASSERMAN, 2009, cap. 10) Certas expressões, como “é saudável”, se aplicam a vários domínios de objetos, pois se diz, por exemplo, que rúcula, vinho, estudar e praticar esporte é saudável, que o coração está saudável, que a democracia é saudável e etc. O significado de “é saudável” *simpliciter* é composto por analogia com as expressões singulares e relativas a domínios restritos de objetos, ou seja, é semanticamente não-primitivo. Dito de outro modo, a naturalidade de determinadas expressões é relativa e restrita, pois predicados disjuntivos não têm o mesmo potencial ontologicamente expressivo (conforme anteriormente

sugerido). Em um *slogan*, este ponto pode ser apresentado nos seguintes termos: inclusividade não coincide com primitividade (*Inclusivity is no Primitivity*, para soar à *la Quine*). Em relação às expressões analogamente genéricas, pode-se dizer que são semanticamente dependentes das expressões específicas e restritas, que cortam mais adequadamente a realidade *perto* das juntas em sua complexidade e granularidade.³⁰

Dentre as diversas expressões cujo significado geral se dá por analogia, McDaniel destaca aquelas que são filosoficamente relevantes (ou “interessantes”, para empregar o termo que ele usa), tais como “há”, “é um ente”, “ser” e “existe”. (McDaniel, 2009, p. 296). Ou seja, os significados particulares e restritos de expressões como “é um ente”, “há” ou “ser” são mais básicos que seu significado geral, que é obtido por analogia. Com este recurso é possível contornar a objeção apresentada pelo argumento do quantificador disjuntivo, pois há o reconhecimento de um significado geral de ser, capturado e expresso pelo quantificador existencial irrestrito, mas este reconhecimento não implica em abandonar os significados específicos capturados e expressos pelos quantificadores existenciais restritos. Ou seja, admitir a primitividade de quantificadores restritos que expressam os múltiplos modos irreduzíveis de ser e de existir não implica excluir o reconhecimento do quantificador existencial irrestrito e o sentido geral de ser e existir por meio dele expresso.

Como é bastante conhecido, algumas destas expressões filosoficamente interessantes são particularmente importantes e centrais para Heidegger, e é justamente a partir delas que McDaniel apresenta uma interpretação da ontologia fundamental em termos de um pluralismo quantificacional. Mais especificamente, esta recepção consiste em uma formalização dos diferentes modos de ser reconhecidos por Heidegger em *Ser e Tempo*, cujos sentidos seriam semanticamente primitivos e básicos.³¹ Assim, por

³⁰ Aqui se encontra um problema consideravelmente complexo e delicado, que poderia ser formulado por meio da pergunta acerca de se à realidade corresponde uma única descrição verdadeira ou se são admissíveis várias descrições verdadeiras distinguíveis em graus de adequação. Desde um ponto de vista mais amplo, o problema diz respeito à articulação entre verdade e ser, um dos problemas fundamentais da fenomenologia expressamente reconhecidos por Heidegger em seu famoso curso de 1928. Deixando momentaneamente de lado toda sorte de questões complexas, especialmente no caso de Heidegger, em que este problema está vinculado ao problema da articulação dos diferentes modos de ser, cabe apenas destacar que em disputas meta-ontológicas diferentes expressões apresentam-se como preferíveis frente a outras exatamente pelo seu potencial ontologicamente expressivo.

³¹ É importante destacar que McDaniel considera outras opções de formalização e notação, como a de apresentar formalmente os modos de ser não com quantificadores, mas com nomes e predicados destacados por cores variadas (que teria inspiração em Wittgenstein). Em relação à opção de formalizar modos de ser em termos de predicados há um impedimento de base, uma vez que apresentar os modos de ser em termos de predicados implicaria tomá-los como entes, isto é, descumprir uma das cláusulas mais

exemplo, os modos de ser da existência (*Existenz*) e da consistência (*Bestand*), relativamente restritos a existentes humanos e a objetos abstratos, desde a perspectiva pluralista de McDaniel são formalmente expressos com quantificadores do seguinte modo: $\exists_{\text{existência}}$ e $\exists_{\text{consistência}}$, e podem configurar, respectivamente, em fórmulas do seguinte tipo:

x tem *existência*, isto é, $\exists_{\text{existência}} y (y = x) = \text{df. } \exists y (x = y \text{ e } x \text{ é um } Dasein)$

x tem *consistência*, isto é, $\exists_{\text{consistência}} y (y = x) = \text{df. } \exists y (x = y \text{ e } x \text{ é um número ou outro } abstracta)$

Desta formalização, de especial relevância neste contexto é o reconhecimento de que a ligação das variáveis aos quantificadores indica uma relação ontológica importante, que é a de ser determinado por características específicas. Grosso modo, estas características costumam ser designadas indiscriminadamente como propriedades, mas desde uma perspectiva pluralista a própria relação de estar determinado por ou de determinidade é cuidadosamente especificada relativamente a cada modo de ser. Assim, seria incorreto, desde a perspectiva de *Ser e Tempo*, ler a formalização acima como atribuindo propriedades à existência, pois esta é uma maneira de estar determinado e uma determinidade imprópria para entes que têm este modo de ser, que são determinados por possibilidades existenciais e maneiras de ser (que, para lembrar da pertinente exposição terminológica de Blattner (1999), dizem respeito a características de habilidade, por contraste às tradicionais características de estado, tipicamente expressas por propriedades). Neste contexto não é preciso entrar no detalhe destas diferenciações mais longamente, mas basta destacar e sublinhar que as determinações de algo não são simplesmente admitidas uniforme e indistintamente como propriedades *tout court*, mas cuidadosamente especificadas por Heidegger junto aos diversos modos de ser por ele reconhecidos.³²

básicas da ontologia fundamental: a de reconhecer a diferença ontológica. Quer dizer, aos quantificadores correspondem modos de *ser*, e às variáveis correspondem entes, cujas determinações ontológicas são predicativamente expressas.

³² Esta especificação é importante para demarcar antecipadamente o quadro crítico no interior do qual a perspectiva de Inwagen é recebida pelo pluralismo hermenêutico, uma vez que o reconhecimento de que a distinção de entes se dá em razão de possuírem diferentes naturezas é inicialmente posta em questão e cuidadosamente examinada. Em uma primeira aproximação, a posição meta-ontológica dominante poderia ser criticamente visada por meio da pergunta sobre o que exatamente significa ter ou possuir propriedades (se, por exemplo, todos os entes possuem determinações da mesma maneira, se suas respectivas características identificadoras estão uniformemente vinculadas aos entes que determinam e

Deixando momentaneamente de lado esta especificação, é importante destacar que com esta apresentação formalizada dos modos de ser como quantificadores em paráfrases da lógica de primeira ordem, McDaniel situa a ontologia fundamental no centro de debates da meta-ontologia contemporânea. Considerando que o debate meta-ontológico é amplamente influenciado por Quine e Peter van Inwagen e que a compreensão de ser de aí resultante é monista, o pluralismo de McDaniel marca uma importante posição crítica da qual Martin Heidegger é um nome de destaque. Recentemente abriu-se um renovado e fecundo debate acerca da legitimidade do pluralismo quantificacional (CAMERON, 2018; JAVIER-CASTELLANOS, 2019; MERRICKS, 2019; RETTLER, 2020; SIMMONS, 2020; TURNER, 2020; WHITTLE, 2021). Neste debate, questões centrais e básicas, como a questão de se e em que medida é possível expressar formalmente o pluralismo de modo consistente, e também em que medida é aceitável a um só tempo reconhecer sentidos restritos e um sentido geral de ser, vieram à tona de modo vivaz. Especificamente em relação a esta última questão, uma das vias expressamente reconhecidas como adequada para expressar tanto o compromisso com um sentido geral de ser quanto com sentidos restritos semanticamente básicos é exatamente aquela apresentada pela recepção de McDaniel da ontologia fundamental (RETTLER, 2020, p. 3). Desse modo, a ontologia fundamental apresenta-se como uma alternativa defensável frente ao monismo e seus desafios mais atuais para o pluralismo (como apresentados por Terrence Merricks, um aliado de Inwagen), e, adicionalmente, o pluralismo já foi também reconhecido como implicando importantes resultados interpretativos, tanto para questões filosóficas de modo geral quanto especificamente em relação ao programa da ontologia fundamental.³³

etc.). Desde uma perspectiva interna ao programa da ontologia fundamental, esta pergunta é uma maneira de apresentar outro dos problemas fundamentais da fenomenologia, o problema da articulação interna de ser, classicamente designado por meio do par *essentia* e *existentia*.

³³ Spencer (2012) enfatiza que mesmo estando em seu estágio inicial de desenvolvimento, o pluralismo já resulta como perspectiva ontológica importante e que coloca questões relevantes e intrigantes. Caplan (CAPLAN, 2011) apresenta diversas maneiras de ser pluralista, especialmente em relação à tradição analítica de Frege e Russell. Tepley (2014) apresenta uma interpretação dos diferentes modos de ser a partir do que ele denomina “tese da propriedade”, mas que enfrenta muitas dificuldades em razão de sua proposta interpretativa ir de encontro à diferença ontológica. Plebani (2017) destaca a relevância do pluralismo em relação à matemática e disputas ontológicas envolvendo platonismo, atribuindo a esta perspectiva a reabertura das atas de importantes debates. Reis (2014, 2017, 2018, 2020) além de reconhecer a relevância meta-teórica do pluralismo para elaborar linhas de respostas a diversos campos temáticos, por exemplo, de fenomenologia da enfermidade, apresenta uma recepção crítica ao pluralismo de McDaniel que situa-se no marco metodológico e conceitual estrito da fenomenologia-hermenêutica, o que introduz dificuldades consideráveis para a justificação da atribuição de um pluralismo de modos para Heidegger em termos quantificacionais. O estudo aqui ensaiado é em grande medida uma retomada e um desdobramento de possibilidades vislumbradas pelo autor em *Aspectos da Modalidade*. Na medida em

Dentre estes reconhecimentos, há um em especial que se caracteriza como uma alternativa crítica ao pluralismo de McDaniel, e que se desdobra a partir de uma orientação muito mais profundamente comprometida com a fenomenologia-hermenêutica, visando elucidar a tese da diversidade de modos estritamente à luz deste marco metodológico. Desde esta perspectiva, são identificadas outras direções para as quais podem ser conduzidos os problemas e debates meta-ontológicos inspirados na obra de Martin Heidegger, especialmente do período que ficou conhecido como a década fenomenológica (CROWELL, 1995), cujo centro de gravidade é *Ser e Tempo*. Na próxima seção serão apresentados alguns elementos que justificam este redirecionamento crítico do pluralismo quantificacional para o hermenêutico, bem como serão apresentados em traços gerais os compromissos metodológicos que estabelecerão o horizonte no interior do qual serão exploradas as questões que orientam os esforços reflexivos dos próximos capítulos.

1.4. A ontologia fundamental e o pluralismo ontológico hermenêutico: uma primeira aproximação e abertura de horizontes

Conforme já destacado anteriormente, a recepção meta-ontológica de McDaniel que atribui à ontologia fundamental o compromisso com o pluralismo ontológico foi recebida criticamente na literatura especializada. Inicialmente, esta recepção crítica apresenta-se em um contexto interpretativo mais amplo cujo foco principal está nos aspectos modais do período da obra de Heidegger que orbita *Ser e Tempo* (REIS, 2014). Em termos interrogativos, esta recepção crítica pode ser posta com as seguintes perguntas, que em grande medida indicam os caminhos que serão percorridos nos capítulos seguintes deste estudo: em que medida a perspectiva de McDaniel é interpretativamente adequada como recepção da ontologia fundamental? Quais são as fragilidades desta interpretação? Em havendo fragilidades, de que modo é possível evitá-las? É possível atribuir a Heidegger um compromisso com o pluralismo ontológico orientando-se a partir de outras direções? Em sendo isto possível, de que modo são articuláveis os diversos pluralismos resultantes das diversas orientações? Considerando o embate entre as distintas posições meta-ontológicas, de que modo um pluralismo alternativo ao quantificacional pode perfilar-se e somar-se às críticas de

que se move rigorosamente dentro do marco da fenomenologia-hermenêutica, esta recepção, assim como este estudo, procura responder importantes questões e dificuldades apresentadas por McMannus, como a relação entre tempo e sentido geral de ser, e entre sentido geral e sentidos particulares de ser (MCMANUS, 2013).

McDaniel ao monismo ontológico de Inwagen? Na medida em que até aqui a ontologia fundamental foi propriamente considerada apenas indiretamente através da recepção de McDaniel, é importante apresentar em primeiro plano e em uma primeira aproximação, a ser aprofundada posteriormente, as suas linhas mestras e os contornos gerais que estabelecem o horizonte em que são desdobradas possíveis linhas de respostas para estas perguntas.

Apesar de ter como principal referência documental *Ser e Tempo*, a ontologia fundamental é um programa de pesquisa muito mais amplo e complexo que tomou forma em diversos cursos e textos que concentraram os esforços de Heidegger na década de vinte. Deste período, por exemplo, é possível destacar *Introdução à Pesquisa Fenomenológica* (1923, (HEIDEGGER; HERRMANN, 1994), [GA17]), *História do Conceito de Tempo* (1924, (HEIDEGGER, 1985), [GA 20]), *Lógica, a Pergunta pela Verdade* (1925, (HEIDEGGER, 2010), [GA21]), *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (1927, HEIDEGGER, 1997, [GA24]), *Introdução à Filosofia* (1928, 2010,(HEIDEGGER, 2001) [GA27]), *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* (1929, (HEIDEGGER, 1995), [GA 29/30]) e, claro, *Ser e Tempo* (1927, 2009, [GA 2]).³⁴ Por mais variadas e complexas que sejam as questões e abordagens propostas nestes diversos cursos e textos, o problema do ser figura neste contexto como o centro de gravidade para o qual todas elas tendem a se concentrar. Assim, considerar o modo como o problema do ser é formulado pode ser uma maneira especialmente adequada de se aproximar do programa da ontologia fundamental como um todo. De que modo, portanto, o problema do ser é formulado neste período?

³⁴ Como sugerido pelos títulos e pela datação dos cursos e textos, trata-se de um período particularmente rico filosoficamente, o que abre dificuldades de princípio para que seja sinteticamente caracterizado em um par de frases. Além disso, o caráter dinâmico, criativo e até exploratório do pensamento de Heidegger intensifica estas dificuldades, o que pode pontualmente ser exemplificado observando a hermenêutica da facticidade e suas transformações internas ao longo da década de vinte. Contudo, ainda que seja complexo e variado, este período contém uma unidade temática, a questão do ser, e metodológica, a fenomenologia-hermenêutica. Deixando de lado variações e a complexa dinâmica interna do pensamento de Heidegger, reconhecer o traço metodológico que corta este programa de pesquisa é vital não apenas no sentido em que seria para uma interpretação que se pretendesse exegeticamente correta ou interna ao pensamento de Martin Heidegger, mas também porque as alternativas de desdobramentos conceituais abertas junto deste reconhecimento são bastante promissoras para o debate meta-ontológico contemporâneo externo à fenomenologia-hermenêutica. Naturalmente, *Ser e Tempo* destaca-se dentre os demais textos como o *locus classicus* para se ler e extrair estes compromissos não apenas por sua posição frente às demais obras, mas por ter sido publicado como um tratado e não como um curso, o que permite identificar traços sistemáticos e programáticos mais facilmente. Desse modo, a estratégia expositiva adotada ao longo deste estudo consiste em manter *Ser e Tempo* em primeiro plano e oferecer eventuais complementações extraídas dos diversos cursos do período.

Neste período, o problema ontológico ou o problema do ser é formulado nos termos da questão sobre o *sentido* do ser. Este qualificativo é importante e permite destacar o traço hermenêutico indelével que atravessa o programa da ontologia fundamental e que, em linhas gerais, radica na relação incontornável entre sentido e compreensão de ser. Desse modo, se o foco do problema ontológico é o sentido do ser, e se o sentido do ser é relativo à compreensão de ser, então a compreensão de ser se destaca como a chave de acesso para a ontologia fundamental. Mediante este qualificativo obtém-se a posição adequada para elucidar parcialmente e em uma primeira aproximação uma série de conceitos e de distinções importantes para a ontologia de Heidegger, como os conceitos de sentido ou modo de ser, de ente, e de comportamento intencional e as distinções expressas na diferença ontológica e também no primado ôntico-ontológico do existente humano frente a outros entes. É possível desdobrar tais conceitos e distinções a partir do que ficou conhecido na literatura como a tese hermenêutica da pressuposição (REIS, 2000, p. 138).

Em linhas gerais, a tese hermenêutica da pressuposição radica no reconhecimento de que todo encontro humano significativo com algo se dá a partir da compreensão de ser. Mais especificamente, este encontro é formalmente estruturado em termos de comportamentos intencionais em relação a algo *enquanto* algo. Dito em outros termos, é a partir da ocorrência de compreensão de ser que algo se apresenta e é experimentado pelo existente humano *como* algo determinado, como um ente qualificado e com especificações (REIS, 2000, p. 139). Negativamente, a expressão “algo enquanto algo” não diz respeito apenas ao modo como os entes são considerados desde uma perspectiva temática, reflexiva ou mesmo enunciativa. Antes, ela designa um traço muito mais básico e anterior a tal perspectiva, a saber, o traço de que todo e qualquer comportamento intencional, seja ele temático ou não, enunciativo ou não, se dá em relação a um ente com qualificações, um ente que se apresenta e é experimentado *como* algo determinado. Heidegger captura e descreve esta dimensão pré-reflexiva básica e atemática em termos da compreensão pré-ontológica de ser, que inclusive é admitida como estando na base da diferenciação dos diversos sentidos irredutíveis de ser e que opera como condição de possibilidade para os comportamentos intencionais (HEIDEGGER, 2000, p. 35). Formalmente, esta especificação do modo como o ente se apresenta qualificadamente para os comportamentos intencionais é apanhada e expressa pela noção de sentido.

Em uma primeira aproximação, é possível caracterizar a noção de sentido como designando um padrão ontológico a partir do qual os entes adquirem identidades ontológicas específicas. Na literatura especializada, há uma importante recepção interpretativa que concebe a noção de sentido em termos de inteligibilidade: sentido é aquilo que torna o ente inteligível de tal modo que se apresente de determinada maneira.³⁵ Desse modo, o programa da ontologia fundamental poderia ser caracterizado como a tentativa de exhibir as condições hermenêuticas a partir das quais a experiência qualificada com entes é possível (CARMAN, 2003), analogamente ao que seriam as condições epistêmicas do conhecimento objetivo de objetos conforme a clássica interpretação do idealismo transcendental feita por Henry Allison (ALLISON, 2004). Deixando de lado o problema da adequação e dos limites desta proposta interpretativa, com ela é possível destacar uma distinção conceitual fundamental para Heidegger, distinção que é condição de possibilidade para a correta tematização do ser e, portanto, da própria ontologia enquanto tal: a diferença ontológica.

Apesar de nominalmente ser introduzida apenas em um curso posterior a *Ser e Tempo*, a saber, em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, a diferença ontológica é, por assim dizer, operante em todo este período da obra de Heidegger que estamos considerando. Negativamente, a diferença ontológica pode ser apresentada como a exigência de não conceber o ser como ente. Positivamente, esta distinção é apresentada como a condição de possibilidade da própria ontologia, isto é, da tematização não deste ou daquele ente, ou deste e daquele domínio de entes, mas daquilo que transcende qualquer domínio de entes (HEIDEGGER, 2000, p. 42). Ou seja, o ser ele próprio não é idêntico ao ente e o transcende, o que inclusive justifica qualificar a natureza de sua tematização como de corte transcendental (HEIDEGGER,

³⁵ Apesar de haver uma linha interpretativa que concebe os conceitos de ser e de sentido de ser em termos de inteligibilidade, há bastantes controvérsias e disputas, especialmente no que ficou conhecido como o problema das fontes da inteligibilidade (KELLER; WEBERMAN, 1998). Sobre este problema, Michels (2014) apresenta um excelente estudo de mapeamento das principais posições e argumentos em disputa, e destaca o papel decisivo do tempo no interior do programa da ontologia fundamental. Em linhas gerais, diferentemente do que defendem algumas interpretações, sobretudo a de Dreyfus (1995) e de Guignon (1983), é na temporalidade que se identifica a fonte da inteligibilidade, o que evita incorrer em uma falácia mereológica em que um determinado existencial (o impessoal e a linguagem, respectivamente às recepções supramencionadas) é tomado como todo, e não como parte das determinações ontológicas a partir das quais se busca elucidar o sentido do ser. Este é um resultado importante, uma vez que com o reconhecimento do tempo como o horizonte transcendental de toda compreensão de ser é fornecida uma indicação acerca do patamar último a partir do qual todos os sentidos do ser devem ser considerados, incluindo o sentido do ser da própria existência. Desde uma perspectiva pluralista hermenêutica, este patamar último apresenta-se como possível alternativa ao sentido geral de ser (REIS, 2004, p. 105; 2014, pp. 207-297).

Problemas Fundamentais). Esta breve caracterização inicial conduz a uma primeira elucidação do par conceitual de ente e ser.

Extensionalmente, o termo “ente” é vasto o suficiente para recobrir toda sorte de “coisas”: humanos, cachorros, utensílios, átomos e números são todos exemplos de entes. Considerando o que foi dito anteriormente, ente é o correlato intencional que consta formalmente em todo comportamento intencional, aquilo em relação a que ou para o que os comportamentos estão dirigidos. As aspas empregadas anteriormente indicam que os exemplos de entes apresentados ali não devem ser tomados literalmente como coisas. Isso se justifica em razão de que embora os entes exemplificados logo acima sejam todos algo, nem todos eles *são* do mesmo modo, e que o termo “coisa” implica certa antecipação homogênea da identidade ontológica daquilo que ele designa ou visa capturar. Ou seja, o termo “coisa” não é ontologicamente neutro para designar entes na medida em que com ele o ente já é considerado desde uma determinada perspectiva, considerado a partir de uma prévia projeção de sentido.³⁶

Neste caso em específico, esta antecipação implicaria graves consequências e se daria a partir de uma compreensão inadequada dos diferentes sentidos de ser a partir dos quais cada um dos entes mencionados anteriormente se apresenta: existência (*Existenz*), vida (*Leben*), disponibilidade (*Zuhandenheit*), subsistência (*Vorhandenheit*) e consistência (*Bestand*). Em uma formulação complementar, pode-se dizer que tomar indiscriminadamente todos os entes como coisas ou objetos decorre de e expressa um compromisso com a *indiferença* ontológica, que basicamente consiste na projeção inadequada de uma identidade ontológica exclusiva e exaustiva para a totalidade de

³⁶ Outro modo de considerar esta antecipação problemática da identidade ontológica é destacando o termo “objeto”. Da perspectiva de Heidegger, “objeto” é um termo que designa entes considerados em contextos intencionais muito específicos e delimitados (marcadamente epistêmicos), e que não são adequados para designar qualquer ente em qualquer contexto intencional. Isso abre a possibilidade da admissão de que o conceito de ente é mais inclusivo do que o conceito de objeto ou de coisa, o que permitiria afirmar justificadamente que embora toda coisa ou objeto seja um ente, nem todo ente é uma coisa ou um objeto. Assim, desde uma perspectiva fenomenológico-hermenêutica a adoção de determinada terminologia não é irrelevante, e pode mesmo refletir posições interpretativas tácitas problemáticas, que tomam como básicos modos fundados ou não-básicos de ser-no-mundo. Destas posições interpretativas tácitas seguem-se consequências ontológicas problemáticas, como a concessão de prioridade ou mesmo exclusividade para um modo de ser específico frente à diversidade ontológica e a correspondente transgressão hermenêutico-categorial desde aí decorrente. Assim, por exemplo, ao interpretar um modo de ser a partir de conceitos impróprios, como lançando mão de categorias extraídas de entes subsistentes para determinar entes existentes, uma determinada doutrina filosófica estaria exposta a críticas fenomenológico-hermenêuticas. Especificamente, este tipo de transgressão hermenêutico-categorial é o que justifica um retorno crítico à história das interpretações como uma das tarefas centrais da ontologia fundamental, a tarefa de destruição da história da ontologia. Logo adiante a destruição da história da ontologia será apresentada mais detalhadamente e em proximidade com o debate meta-ontológico entre monismo e pluralismo.

entes, algo que vai contra o espírito pluralista de *Ser e Tempo*. É possível desdobrar e justificar a razão desta inadequação observando os diferentes contextos intencionais a partir dos quais os entes são compreendidos e acessíveis *como* entes específicos.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger elaborou a celebrada fenomenologia do ser-no-mundo.³⁷ Por esta expressão composta, designa-se um aspecto estrutural da existência humana (ou sua constituição fundamental, *Seinverfassung*) a partir do qual são possibilitados todos os comportamentos intencionais (HEIDEGGER, 2009, p. 74). Em uma formulação alternativa, pode-se dizer que todo comportamento intencional é uma maneira determinada de ser-no-mundo. Por razões metodológicas, Heidegger toma como ponto de partida aqueles comportamentos intencionais que são os mais imediatos e recorrentes, os que conformam o que ele designa por meio da expressão “cotidianidade mediana” (HEIDEGGER, 2009, p. 27). Assim, é na cotidianidade mediana que são identificados os contextos intencionais a partir dos quais a ontologia fundamental se desdobrará inicialmente. O termo de arte de Heidegger que captura formalmente os comportamentos intencionais para com entes não-humanos é “ocupação” (*Besorge*), dos quais os mais imediatos e recorrentes são as lidas (*Umgang*) cotidianas marcadamente fluídas e não-temáticas, exemplificadas nas variadas labutas com as quais nos enredamos diariamente.³⁸ Considerando a tese da pressuposição, a

³⁷ Como é indicado pelos hifens, a expressão designa uma estrutura total que é unificada e articulada. Para fins de análise, contudo, é possível diferenciar três momentos estruturais e tematizar um deles em primeiro plano, ainda que os demais sejam co-tematizados periféricamente. Esta é exatamente a estratégia expositiva de Heidegger, que em *Ser e Tempo* considera em diferentes capítulos a estrutura total a partir de cada um de seus momentos: a mundanidade do mundo, o ser-com e o ser-em. Além disso, é possível considerar dois principais modos de ser-no-mundo: a partir da inautenticidade e da autenticidade. Embora inautenticidade não coincida com cotidianidade, a transição do modo inautêntico para o autêntico de ser-no-mundo pressupõe, de acordo com a fenomenologia de Heidegger, um abalo significativo na *familiaridade* constitutiva da cotidianidade. Assim, os fenômenos de ruptura com a familiaridade, como a morte existencial, a angústia e o chamado da consciência se apresentam como decisivos para a elucidação desta modificação. Em linhas gerais as duas divisões da fenomenologia do ser-no-mundo se estruturaram a partir destas modificações: a Divisão I consiste em uma fenomenologia da familiaridade e da cotidianidade, e os resultados desde aí obtidos são reinterpretados temporalmente na Divisão II a partir da introdução dos fenômenos de ruptura. É importante destacar o reconhecimento de Heidegger de que uma estrutura unitária permita múltiplos enfoques sem com isso haver perda de unidade, pois uma das linhas de reflexão adotadas neste estudo assume que modos de ser dizem respeito a unidades de sentido que implicam um triplo condicionamento ontológico aos entes, e que, portanto, é possível a cada vez destacar um dos condicionamentos sem, com isso, perder de vista o todo (por exemplo, que o mesmo modo de ser pode ter diferentes condições de acesso e maneiras de fenomenalização sem com isso perder sua identidade ontológica).

³⁸ Aqui se abre uma questão curiosa quanto à cotidianidade daqueles que se dedicam a um tipo específico de reflexão ou que articulam o ser-no-mundo a partir do compromisso existencial específico com um em-virtude-de ou nos termos de uma identidade prática em particular, a saber, a filosofia e o filosofar, uma vez que se poderia inicialmente pensar que os comportamentos cotidianos destes existentes seriam exatamente comportamentos temáticos e reflexivos, e que isso poderia implicar dificuldades importantes para a fenomenologia da cotidianidade. Apesar de apresentar um campo de engajamentos particularmente

estes comportamentos cotidianos correspondem correlatos intencionais compreensivamente projetados no interior de um sentido de ser nos termos dos quais são experimentados *como* algo determinado, sentido que Heidegger designa com a expressão “disponibilidade” (*Zuhandenheit*) (HEIDEGGER, 2009, p. 79). De posse da descrição interpretativa dos contextos intencionais ocupacionais cotidianos é possível fazer a passagem para a versão hermenêutica do pluralismo ontológico na qual constam críticas à versão quantificacional de McDaniel.

Considerados desde a perspectiva da cotidianidade mediana, os contextos intencionais configuram-se como cenários práticos no interior dos quais os entes se apresentam com sentido, isto é, são totalidades a partir das quais são possibilitados os encontros significativos com algo enquanto algo. Longe de ser um mero observador desinteressado e distante, na cotidianidade o existente apresenta-se como agente afetivamente envolvido e familiarizado com os entes em seu entorno, atuando em um espaço de sentido e à luz das diferentes normas que estruturam este entorno (CROWELL, 2001, 2013). Em relação aos entes entendidos como os correlatos intencionais dos comportamentos que se desdobram nesses contextos, é importante destacar que no mais das vezes não se apresentam e não são compreendidos como meras coisas dotadas de propriedades, como substâncias autossuficientes.³⁹ Ao contrário, os

bem afinados com atitudes teóricas e de segunda ordem, mesmo o filósofo e a filósofa têm sua cotidianidade ou existem cotidianamente. Este traço pode ser identificado não somente nas suas lides atemáticas de preparo de cafés e chás, mas também na sua familiaridade com toda sorte de itens que não se fenomenalizam como meras coisas ou objetos, como livros, computadores e canetas (e outros existentes humanos, como estudantes, colegas de departamento, autoras e autores, amigos e etc). Que muitas vezes o engajamento ocupacional cotidiano de filósofas e filósofos seja caricatamente apresentado como desajeitado e atabalhoado (esquecendo a xícara em um cômodo, ligando cafeteira sem pôr água, ou, mais dramaticamente, caindo em um poço *à la* Tales) poderia ser lido em favor da clássica posição pragmatista de Dreyfus de acordo com a qual a mediação reflexiva é obstante da fluidez agencial, especialmente por envolver representações. Assim, por estar reflexivamente às voltas com toda sorte de conceitos e doutrinas (silenciosamente examinando seus argumentos, avaliando contra-exemplos e etc) enquanto lida com os entes de seu entorno, a fluidez da agência daquele que se dedica à filosofia por vezes se apresenta como problemática. Deixando momentaneamente de lado se esta é uma posição fenomenologicamente fidedigna da experiência ocupacional e o quão exeticamente justifica-se frente à fenomenologia de *Ser e Tempo*, destacar a ubiquidade da cotidianidade é relevante para o correto entendimento da dinâmica da estrutura do ser-no-mundo como um todo. Esta observação permite também destacar a dimensão formal visada pelas descrições interpretativas de Heidegger, pois embora os mundos circundantes e a totalidade de entes que se apresenta desde o seu interior possa variar onticamente de caso para caso (pense-se no contraste de um pátio de obras com suas máquinas pesadas e barulhentas e uma biblioteca com seus delicados livros e ambiente silencioso), desde um ponto de vista ontológico tanto o construtor quanto o filósofo comportam-se intencionalmente para com entes que possuem o mesmo modo de ser (britadeiras e lapiseiras são ambos entes visados *qua* disponíveis e internos a totalidades funcionais holisticamente articuladas, ainda que suas funcionalidades específicas (ônticas) sejam muito distintas).

³⁹ De início e na maioria das vezes os entes com os quais nos ocupamos não se apresentam como meras coisas, mas eles podem se apresentar deste modo e Heidegger considera três possibilidades alternativas de isso acontecer em meio às práticas fluidas cotidianas, além de contextos teóricos específicos e em

entes situados nos contextos intencionais mais regulares e imediatos são entes essencialmente relacionais: eles são o que são em função do plexo de relações no interior das quais se situam (HEIDEGGER, 2009, p. 77). Aqui radica uma distinção ontológica muito importante que permite um primeiro reconhecimento do pluralismo ontológico desde a perspectiva fenomenológico-hermenêutica e, com isso, estabelecer uma comparação crítica com o pluralismo ontológico quantificacional de McDaniel. A distinção diz respeito a dois sentidos ou modos de ser irredutíveis: o modo de ser da subsistência (*Vorhandenheit*) e o modo de ser da disponibilidade (*Zuhandenheit*).⁴⁰

Em termos gerais, modos de ser unificam um conjunto de estipulações ontológicas que conferem identidade ontológica aos entes. Mais especificamente, estas estipulações dizem respeito a três aspectos internamente relacionados: à maneira de determinação característica, de individuação e de fenomenalização de um determinado

colapsos existenciais como os descritos em termos de angústia ou morte existencial (WEBERMAN, 2010, p.110). O importante a destacar é que estes são modos *privativos* de o ente se apresentar (e ou decorrentes de transformações existenciais dos modos básicos de ser-no-mundo). Na medida em que se trata de uma privação, talvez seja relevante elucidar comparativamente este tipo de modo privativo de apresentação com o modo de ser do ser-por-cortesia, conforme visto na reconstrução do pluralismo de McDaniel. Contudo, considerando que neste último caso toma-se como central a noção de substância para a elucidação da especificidade ontológica de entes privativos (como exemplificado no caso dos buracos), abre-se o problema de em que medida este reconhecimento é consistente com uma perspectiva pluralista na qual modos de ser são irredutíveis entre si e não modulações ou modos de substâncias, que diz respeito apenas a um modo específico de ser. Acessado desde esta perspectiva, mesmo o pluralismo quantificacional poderia ser visto, ao menos parcialmente, como uma variação da longa e duradoura tradição metafísica ocidental e seu compromisso de base com a categoria ontológica da substância, uma vez que os diferentes graus de ser são, em última instância, aferidos por recurso a uma noção tradicional do ser-substancial. Ainda que não seja desenvolvido em maior profundidade neste estudo, este é um ponto crítico a se considerar em trabalhos ulteriores.

⁴⁰ Na recepção pluralista da ontologia fundamental, “sentido de ser” e “modo de ser” são expressões tomadas como não-problematicamente intercambiáveis. No caminho reflexivo percorrido até este ponto, as expressões também foram tratadas como sinônimas. Contudo, este é um ponto a ser considerado com maior cuidado e criticidade nos capítulos seguintes. Como hipótese interpretativa inicial, assumo uma posição de acordo com a qual há vantagens expositivas e metodológicas em se distinguir formalmente as duas expressões, pois enquanto “sentido de ser” permite destacar o componente hermenêutico da ontologia de Heidegger que diz respeito à compreensão projetiva de ser, “modo de ser” destaca o seu traço fenomenológico de doação e acessibilidade. Na medida em que os compromissos metodológicos de Heidegger são complexos e designados pela expressão composta “fenomenologia-hermenêutica”, é razoável assumir que sentido e modo de ser são distinguíveis apenas para fins de análise, e que se dão ou são experimentados articuladamente. Ou seja, considerando desde uma perspectiva pré-teórica e em primeira pessoa, é razoável reconhecer que sentido e modo de ser conformam conjuntamente a identidade ontológica sob a qual o ente se apresenta, isto é, reúnem articuladamente sob si os critérios de identidade de entes compreendidos e experimentados como entes determinados. Se isto se mostrar um movimento justificado, então este é outro ponto que justifica a adoção de uma perspectiva meta-ontológica de segunda ordem, pois a partir dela se está em melhores condições de especificar diferentes recursos metodológicos que de outro modo poderiam ser tomados como indistintos (bem como explicitar os diferentes critérios de identidade que estão na base dos distintos sentidos de ser no interior dos quais entes são compreensivamente projetados ao mesmo tempo em que são identificadas as diversas condições de acesso respectivas aos diferentes modos de ser dos entes para os quais estão dirigidos os comportamentos intencionais).

ente (REIS, 2014, p. 196). Na medida em que os modos de ser são irreduzíveis, assim também são irreduzíveis as suas respectivas formas de fenomenalização, individuação e de estar determinado por características. Considerando exemplarmente os dois modos de ser já mencionados, o modo de ser da subsistência e o da disponibilidade, é possível destacar claramente, ainda que apenas provisória e parcialmente, esta diversidade ontológica. Assim, esta será uma primeira aproximação ao pluralismo ontológico desde uma perspectiva interna à fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, a ser aprofundada no decorrer deste estudo, e que permitirá ampliar o horizonte de inserção da perspectiva meta-ontológica que rivaliza com a monista.

O contraste entre os modos de ser da disponibilidade e da subsistência já foi amplamente discutido na literatura especializada sob diversas perspectivas.⁴¹ Apesar de haver discordâncias importantes em relação ao modo como se compreende esta diferença, neste contexto não é preciso assumir uma posição interpretativa específica e confrontá-la com outras. É o suficiente procurar destacar traços diferenciais de cada um dos modos de ser relativos às estipulações ontológicas previamente mencionadas, a saber, suas respectivas formas de individuação, determinação por características e fenomenalização. De posse deste destaque contrastivo parcial e provisório será aberto

⁴¹ Apenas para destacar alguns trabalhos nos quais a distinção é trabalhada: (BLATTNER, 2006; BRANDOM, 2002; CARMAN, 2003; CERBONE, 1999; CHRISTENSEN, 2007; DREYFUS, 1995; GOLOB, 2014; HAUGELAND, 2013; MCDANIEL, 2013a; MCMANUS, 2012; OKRENT, 1988; SCHEAR, 2007; WEBERMAN, 2010). Naturalmente, há muitos confrontos e perspectivas rivais, e embora seja relevante apresentar algo assim como uma cartografia das disputas e das posições, um levantamento completo é virtualmente irrealizável, pois a cada ano somam-se mais e mais publicações sobre o ponto (talvez não seja exagerado afirmar que à medida que aparecem novos trabalhos sobre *Ser e Tempo*, aparecem também trabalhos sobre este ponto em específico). Contudo, mesmo sem pretender exaustividade, talvez seja possível organizar as diferentes posições à luz de compromissos com orientações filosóficas mais amplas, como, por exemplo, com o pragmatismo e com a filosofia transcendental, dos quais se seguem consequências importantes a respeito de temas centrais, como a natureza da intencionalidade ou da posição dos comportamentos enunciativos junto à tese da diversidade ontológica. Assim, a partir de compromissos pragmatistas robustos (como assumidos por Okrent) pode-se chegar à posição interpretativa conhecida como “modelo por camadas de bolo”, em que o modo de ser da *Vorhandenheit* é tido como superestrutura dependente do modo de ser da *Zuhandenheit*, o que implica na admissão de comportamentos intencionais não-proposicionais como sendo mais básicos, e que teriam como correlatos entes disponíveis. Detalhes à parte, cabe aqui apenas destacar que esta linha interpretativa movimenta-se a partir da assunção injustificada de que o escopo ontológico dos enunciados é *exclusivamente* demarcado pela subsistência, isto é, que os correlatos dos comportamentos enunciativos são (apenas e somente) entes subsistentes. Este é um ponto particularmente sensível da ontologia de Heidegger, pois diz respeito não apenas ao problema da relação entre diferentes modos de ser, mas também da relação entre diferentes comportamentos intencionais. *Contra* o modelo interpretativo por camadas de bolo, neste estudo defende-se a posição de que o escopo ontológico de enunciados não está restrito ao modo de ser da *Vorhandenheit*, e que comportamentos enunciativos, inclusive temáticos, não são inconsistentes com o reconhecimento da tese da variedade ontológica. Estes pontos serão retomados no decorrer deste estudo, sobretudo no terceiro capítulo, cujo foco interpretativo é a diversidade ontológica, especialmente no contexto de discussão do problema da articulação entre os diversos modos de ser.

espaço para a inclusão de uma linha de investigação que se aprofundará nos capítulos seguintes.

No que diz respeito ao modo de fenomenalização ou apresentação, esta diferença já foi indiretamente considerada, pois entes cujo modo de ser é o da disponibilidade *não* se apresentam como meras coisas materiais portadoras de propriedades objetivas independentes. Apesar de o exemplo clássico de Heidegger ser o martelo junto da lida familiarizada e fluida, é possível considerar um exemplo alternativo, mais hermeneuticamente afinado com nossa facticidade e situação hermenêutica, nosso entorno imediato: o telefone celular ou *smartphone* (que crescentemente tem perdido suas características tradicionais de *phone* em favor da funcionalidade de diversos aplicativos que o qualificam como *smart*). Ao utilizar o celular *enquanto* celular, o foco atento não está posto nas suas propriedades físicas e objetivas, como sua forma, seu peso, sua extensão e etc, mas na sua funcionalidade, naquilo para que em geral se utiliza este ente. Em verdade, provavelmente a maioria das pessoas não *sabe* precisamente qual o tamanho ou o peso de seus telefones, isto é, propriedades materiais e objetivas independentes (o que não é fenomenologicamente irrelevante, e que é, portanto, dados os compromissos filosóficos assumidos em *Ser e Tempo*, ontologicamente importante). Desse modo, há uma curiosa maneira de apresentação relativa a entes disponíveis, pois há determinada retração do ente como “coisa física” ou enquanto substância material para que sua funcionalidade emergja para o primeiro plano. Assim, quando um telefone toca ou vibra, o comportamento imediato é atender ou recusar a chamada (visualizar a mensagem ou ignorá-la), e não considerá-lo tematicamente de modo a destacar suas propriedades objetivas independentes, como aferir seu peso ou sua extensão (talvez se pudesse dizer que quem faz isso *não compreende* o que propriamente é o telefone celular *enquanto* telefone celular).

Desse modo, o ente *qua* disponível não chega a ser aquilo que é em razão de possuir um determinado peso ou extensão, mas por possuir uma determinada função (o que abarca tanto itens relativamente rústicos e simples, como o clássico exemplo do martelo de Heidegger, quanto itens relativamente frágeis e complexos, como *smartphones*).⁴² Entes cujo modo de ser é o da disponibilidade são formalmente

⁴² A relação entre materialidade e funcionalidade de um determinado ente disponível abre uma série de questões importantes e complexas. Em linhas gerais, estas questões podem ser postas sob o prisma de um dos quatro problemas fundamentais da fenomenologia que Heidegger apresentou em seu curso de 1927: o

determinados por remissões que se desdobram em quatro direções, sendo uma delas a empregabilidade, aquilo para que é feito o ente em questão. Desse modo, é possível destacar em relação ao ente disponível que sua determinidade ou condição de estar determinado não se dá à maneira de uma substância e seus atributos auto-referidos, mas sim por estar posto no encadeamento de relações a partir do qual obtém as determinações funcionais que obtém: ser para ligar, mandar mensagens, medir horas, fotografar e etc (CERBONE, 1999, p. 309). Além disso, este próprio encadeamento e, particularmente, os comportamentos intencionais internos a um determinado contexto funcional, pontualmente ilustrado aqui com verbos como “ligar”, “atender”, “fotografar”, são *tipificados*, isto é, estão expostos e submetidos a condições normativas e a um processo histórico de padronização. Isso significa não apenas que não é qualquer comportamento que cai sob aquilo que se designa como “atender” ou “fotografar”, mas que há modos adequados e inadequados de *responder* contextualmente às funcionalidades, e que tais respostas são performances públicas que estão expostas ao crivo daqueles que coabitam o mesmo espaço de sentido. E na medida em que sensíveis

problema da articulação dos diferentes modos de ser. Este problema é apenas destacado por Heidegger, mas não recebeu um desdobramento exaustivo. Colocar este problema e perseguir diferentes linhas de respostas é um dos tópicos de consideração da perspectiva pluralista aqui adotada. Na medida em que se considera os diferentes modos de ser como irreduzíveis, então é razoável supor que a relação que haverá entre materialidade e funcionalidade não é uma de redutibilidade. Uma objeção clássica a esta perspectiva diz respeito ao problema da redundância causal (como exemplificada no *dictum* de Alexandre): tudo aquilo que um martelo potencializa causalmente é dependente da potência causal da materialidade que o compõe, o que desde determinadas perspectivas, ontologicamente menos concessivas e tendencialmente eliminativistas, seria razão suficiente para excluir martelos do domínio dos entes propriamente reais e reter apenas a quantidade de matéria que ocupa a região do tempo-espço que coincide com a do item putativamente designado com o sortal “martelo” (como provavelmente faria nosso amigo materialista). Ainda que inicialmente não pareça problemático e até pareça natural estender este argumento para quaisquer artefatos, inclusive para telefones celulares, não é tão simples descartar outros complicadores destes entes funcionais e utensiliares, uma vez que sua dimensão informacional não precisa ser reduzida à sua dimensão material. Ao contrário, como defende Floridi (2010) em relação aos entes informacionais de modo geral, o que ocorre é a desmaterialização do mundo (digamos, analógico) para e nos termos do que ele designa como *infosfera* (digamos, o mundo digital), decorrente de uma significativa mudança relativa aos critérios de existência para a admissão de entes. Deixando momentaneamente de lado estas especificidades e complexificações, esta perspectiva crítica eliminativista que se orienta pelo *dictum* de Alexandre enfrenta problemas próprios, como a suposta confusão entre composição e constituição (Cerbone, 1999). Dando um passo atrás e visualizando estas questões mais panoramicamente, a perspectiva aqui adotada procurará colocá-las *fenomenologicamente e hermeneuticamente*, o que poderá implicar o acolhimento de elementos tradicionalmente excluídos da ontologia contemporânea em razão de compromissos naturalistas de um determinado tipo, como, por exemplo, a não inclusão de aspectos sociais, institucionais, normativos, públicos, práticos e históricos que atuam em favor (e desfavor) da dignidade ontológica dos entes cotidianos e de tamanho médio (especialmente em relação às suas condições de identidade), como martelos e *smartphones*, cujos critérios de existência e de identidade são em parte dependentes da posição que ocupam no interior de práticas sociais tipificadas normativamente e historicamente condicionadas. Estes precisamente serão tópicos centrais a se desdobrar no terceiro capítulo deste estudo, cujo ponto focal será a apresentação e defesa do pluralismo ontológico desde uma perspectiva fenomenológico-hermenêutica, especialmente no que diz respeito ao modo de ser da disponibilidade.

à pressão normativa da coerção social e pública, os comportamentos responsivos a um só tempo refletem e reiteram as funcionalidades características dos seus correlatos intencionais, fixando, por assim dizer, suas respectivas identidades. Desse modo, as determinações características por meio das quais entes utensiliares são identificados implicam no reconhecimento responsivo de suas respectivas funcionalidades, que contrastam com as propriedades de estado por meio das quais tradicionalmente substâncias são determinadas.⁴³

Por fim, com isso também é possível destacar que o modo de individuação de um ente disponível é bastante específico e irreduzível: projetados compreensivamente no horizonte deste sentido de ser, entes não se individualizam como meros pontos discretos no interior de um quadro espaço-temporal homogêneo. Ao contrário, em relação à espacialidade dos entes disponíveis há uma qualificação importante, pois há zonas às quais o ente pertence e que remetem àquela totalidade de remissões mencionada anteriormente (HEIDEGGER, 2009, p. 109). Isso é o que justifica, por exemplo, dizer que “as coisas estão fora de lugar”, pois elas estão (des)organizadas ou dispostas espacialmente de modo inadequado ou impróprio, o que dificilmente seria inteligível se entes fossem entendidos como meros arranjos de partículas ou extensões de matéria arbitrariamente distribuídas em um espaço homogêneo, como coisas simplesmente subsistentes. Desde a perspectiva de Heidegger, seria mais adequado rephrasing ou parafrasear e afirmar que “os entes disponíveis tais e tais estão fora de lugar, pois não estão dispostos nas zonas tais e tais, seus lugares respectivos” (como quando um quarto

⁴³ Ainda que não sejam mencionados explicitamente, de fundo aqui constam elementos relevantes para articular a ontologia heideggeriana da disponibilidade com trabalhos contemporâneos de metafísica analítica que visam qualificar o *status* ontológico de artefatos. Apesar de a posição predominante ser a de subscrever o eliminativismo (*à la* Inwagen), há posições contemporâneas que buscam justificar a inclusão de artefatos junto à esfera daquilo que há (BAKER, 2004, 2007; FRANSSEN et al., 2014; HOUKES; MEIJERS, 2006). Contudo, alguns compromissos de base identificados nestas posições contemporâneas, como a adoção do par sujeito/objeto e a orientação para uma ontologia da substância, diferem significativamente daqueles assumidos em *Ser e Tempo*. Assim, apenas para tomar um exemplo, uma das dificuldades reconhecidas nesta literatura decorre da natureza intencional das funcionalidades, o que conduz a se considerar artefatos como objetos dependentes de intencionalidade (*Intentional-dependent objects*, para usar a expressão de Lynne Baker), e, portanto, como não propriamente reais. Naturalmente, esta posição orienta-se a partir da premissa ou suposição de que ser propriamente real é ser independente, além de também entender intencionalidade desde uma perspectiva tradicional, como propriedade subjetiva ou relativa ao sujeito (o que levanta uma série de questões quanto às suposições tácitas operantes nesta posição). Considerando que mundo não equivale a objeto e nem *Dasein* a sujeito conforme tradicionalmente entendidos, colocar o problema do *status* ontológico de artefatos a partir da estrutura do ser-no-mundo (como entes correlatos de comportamentos intencionais) oferece pontos de entrada para linhas de reflexão alternativas. A hipótese interpretativa adotada neste estudo é a de que diversas dificuldades internas às abordagens analíticas podem ser reformuladas, e algumas até mesmo contornadas, com a adoção de recursos extraídos da fenomenologia-hermenêutica do ser-no-mundo.

é também o local de estudos e se encontra com a cama repleta de textos e livros sobre meta-ontologia, pluralismo ontológico e Martin Heidegger, apenas para tomar um exemplo hipotético). Naturalmente, é razoável pensar que o reconhecimento de que algo está fora de lugar pressupõe familiaridade com a totalidade e com os modos próprios e ou típicos de disposição dos entes em seu interior, algo que também é importante para a maneira específica de individuação de entes *qua* disponíveis. Comparativamente a entes entendidos como meros arranjos de partículas ou recortes de matéria, a individuação de entes disponíveis é consideravelmente mais complexa, pois não diz respeito apenas a relações espaciais e temporais, mas a relações espaciais e temporais *qualificadas* internamente aos cenários práticos nos quais se encontram e ancoradas às identidades práticas dos agentes que neles se engajam em toda sorte de comportamentos intencionais, que no mais das vezes são de corte não-temático.

De posse desta primeira aproximação contrastiva, é possível identificar sinteticamente a maneira como Heidegger procura apresentar dois modos de ser irreduzíveis que implicam diferentes maneiras de individuação, fenomenalização e determinação característica ou caracterização respectiva. A hipótese interpretativa já apresentada na literatura especializada destaca a possibilidade de estender este procedimento analítico para todos os outros modos de ser (REIS, 2014). Naturalmente, articular o pluralismo nestes termos demanda linhas de justificação muito especiais, pois inicialmente o reconhecimento de diferentes modos de ser precisa se dar desde o interior de contextos intencionais particulares. Mais especificamente, é preciso destacar descritivamente comportamentos intencionais específicos exemplares e interpretar o sentido de ser compreensivamente projetado que os condiciona. Isso demanda reconhecer uma série de características especiais e complexas da fenomenologia-hermenêutica, como a estrutura formal do algo (*als struktur*), o papel dos conceitos filosóficos como indicações formais e também a posição irreduzível da perspectiva em primeira pessoa, uma vez que a abertura compreensiva à diversidade ontológica implica no acesso aos diferentes modos de ser, que em última instância diz respeito à execução compreensiva em primeira pessoa a partir da qual são projetadas as identidades ontológicas dos entes para os quais os comportamentos estão dirigidos.

Adicionalmente, e aqui radica um compromisso particularmente importante da fenomenologia-hermenêutica, considerando a promissória assinada logo no início de *Ser e Tempo*, a descrição interpretativa que visa elucidar a diversidade ontológica

encontraria na temporalidade o campo último de sua inserção, pois o tempo é reconhecido como o horizonte transcendental de toda compreensão de ser (HEIDEGGER, 2009, p. 39). Ou seja, caso uma recepção meta-ontológica vise apresentar um pluralismo ontológico interno ao marco conceitual e metodológico de *Ser e Tempo*, então algo terá de dizer acerca da relação entre tempo e ser (aludida no título, mas não elucidada sistematicamente no corpo do texto).

Desde um ponto de vista metodológico, este compromisso será explorado criticamente neste estudo, em que se procurará examinar um modo específico em que se poderia passar para este patamar fundamental em que se explicita e interpreta o vínculo entre tempo e ser (que depende da relação, por um lado, dos diferentes conceitos de tempo, e, por outro, de suas relações com os diferentes modos de ser). Apenas para antecipar brevemente, a linha interpretativa adotada buscará exibir os diferentes conceitos de tempo como esquemas no interior dos quais são compreensivamente articulados diferentes sentidos de ser, o que significa que as diferentes identidades ontológicas são, fundamentalmente, relativas a armações temporais específicas e irreduzíveis. Em uma formulação alternativa, trata-se de exibir interpretativamente os sentidos de ser em termos de esquemas temporais que estabelecem os contornos das identidades ontológicas dos entes em relação aos quais o existente comporta-se intencionalmente, inclusive nas lidas pré-temáticas cotidianas mais imediatas e recorrentes.

Em *Ser e Tempo*, estas lidas ou os comportamentos intencionais cotidianos são abordados a partir deste conjunto básico de orientações metodológicas e procedimentais, o que já sugeriria estender esta estratégia como possibilidade de desdobramentos conceituais para outros modos de ser, uma vez que são acessíveis e experimentados na e a partir da cotidianidade. Adicionalmente, esta possibilidade é reforçada pelo próprio Heidegger em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, pois ali são descritos interpretativamente comportamentos perceptivos que permitem chegar a resultados similares relativamente ao modo de ser da subsistência (ou, dito de outro modo, ali são dispostos alguns dos recursos metodológicos já mencionados e que servem de apoio para a elucidação dos diversos sentidos de ser). Assim, o estudo aqui proposto alinha-se à leitura crítica que identificou a possibilidade de estender estes procedimentos metodológicos complexos para a elaboração e defesa de um pluralismo de modos que toma como ponto de apoio e enraizamento a estrutura da compreensão e

sua dinâmica projetiva interna (o que conduz também para os contextos e os comportamentos intencionais, a estrutura do enquanto e etc.) (REIS, 2014).⁴⁴

Na recepção crítica do pluralismo de McDaniel, exatamente este é o ponto de discordância básico, pois embora em princípio seja admissível a apresentação formal de diferentes modos de ser por meio de quantificadores existenciais restritos (o que inclusive já foi reconhecido como oferecendo importantes resultados interpretativos internos à ontologia fundamental (REIS, 2017)), a justificativa para isto demanda que sejam reconhecidos pelo menos os seguintes elementos já destacados: descrever comportamentos intencionais e interpretar o sentido de ser compreendido que possibilita e está na base destes mesmos comportamentos, o que demanda uma execução em primeira pessoa na qual o intérprete considera sua própria experiência como o horizonte indicativo formal a partir do qual se avalia a adequação da dita interpretação (REIS, 2014, pp. 275–357). Em não reconhecendo a importância fundamental da compreensão de ser a partir da qual se abrem os diferentes modos de ser, o pluralismo de McDaniel incorreria em circularidade, pois não é porque há quantificadores restritos que há diferentes modos de ser, mas porque há diferentes modos de ser, abertos projetivamente pela compreensão pré-ontológica de ser, que eventualmente seria possível representá-los formalmente com quantificadores existenciais restritos semanticamente primitivos (mas isso apenas após explicitá-los e interpretá-los em primeira pessoa).

Adicionalmente, é questionável se a própria formalização não implica um compromisso com um determinado sentido de ser, uma vez que internamente à ontologia fundamental objetos formais corresponderiam a um modo determinado de ser,

⁴⁴ De acordo com importantes recepções às quais o estudo aqui proposto alinha-se e dos quais em grande medida é debitário, especialmente de Haugeland (2013) e Reis (2014), tão ou mais central do que a dimensão temporal de ser e sentido de ser é a sua dimensão modal. Com efeito, a própria maneira como Heidegger elucida a compreensão, lançando mão da estrutura existencial do projeto, conduz diretamente para a noção de possibilidade, uma vez que compreender algo é projetar algo em possibilidades. Interessantemente, a recepção interpretativa que concede centralidade para a dimensão modal de ser não apenas não é consistente com o pluralismo ontológico, mas inclusive alinha-se expressamente como rivalizando com o monismo. Uma maneira muito sintética de identificar este alinhamento é justamente em relação à noção de possibilidade, que não é simplesmente assumida como o logicamente não-contraditório ou o meramente contingente e jamais necessário, mas é qualificada e articulada nos termos dos diversos sentidos de ser. Assim, à diversidade de sentidos de ser atribuiu-se respectivamente possibilidades internas irreduzíveis, não adequadamente apresentadas nos termos de conceitos tradicionais de possibilidade (por exemplo, possibilidades existenciais não são meramente possibilidades lógicas). Adicionalmente, desde um ponto de vista meta-ontológico, a modalidade é importante também para diferenciar modos de ser entre si, como é o caso da intramundandade em relação à subsistência e à disponibilidade: no primeiro caso trata-se de uma determinação possível, enquanto que no segundo caso é uma determinação necessária. Em relação a este último ponto em particular, ver *Natureza e Normatividade* (REIS, 2010).

o da consistência (*Bestand*). De outro lado, ainda permanecem abertas as conhecidas dificuldades de se admitir neutralidade ontológica da lógica, que de acordo com a posição geral de Heidegger teria como compromisso tradicional de base uma compreensão específica e restrita de ser *qua* subsistência (*Vorhandenheit*). Quer dizer, dentre os compromissos tradicionais reconhecíveis internamente à história da filosofia, consta a tendência de compreender ser em termos subsistentes, tendência à qual a própria lógica estaria exposta. Assim, a lógica em geral e a formalização em particular não são simplesmente aceitas como ontologicamente neutras, mas submetidas a um exame ontológico crítico a partir do qual se visa explicitar eventuais compromissos com posições interpretativas implícitas (por exemplo, se e em que medida a adoção de determinado método analítico está associada a uma determinada concepção tradicional de ser, ou como se entende a natureza da verdade e etc.).

Alinhado a isso, permaneceria ainda em aberto a difícil tarefa de exibir e justificar como diferentes modos de ser podem ser representados formalmente sem, com isso, acarretar a perda de suas respectivas especificidades ontológicas. Este ponto é principalmente delicado no caso da existência humana, em que há uma radicalização da relação entre compreender e ser que é expressa no próprio existir enquanto tal, o que conduz à necessidade de formular conceitos adequados para capturar este modo de ser em concordância com sua própria dinâmica interna. Assim, entendidas existencialmente, as determinações ontológicas dos existentes humanos dizem respeito a modos específicos de determinação que implicam a experiência em primeira pessoa. E isso significa que aos conceitos por meio dos quais são apresentadas estas determinações, os existenciais, correspondem execuções auto-referidas em que o existente experimenta-se enquanto tal. “Ser-no-mundo”, por exemplo, é uma determinação existencial compartilhada por todos os existentes humanos, portanto formal, mas também aberta a cada caso para experiência auto-referida, portando indicativa de uma determinada situação hermenêutica particular. Em linhas gerais, o problema aqui destacado diz respeito a se e em que medida a formalização decorrente das paráfrases da lógica de predicados é adequada e consistente com a adoção de conceitos *qua* indicações formais.⁴⁵ À primeira vista, a formalização lógico-categorial

⁴⁵ Talvez um modo de colocar e iniciar a examinar este problema seja tomando Frege e sua clássica distinção entre sentido (*Sinn*) e referência (*Bedeutung*) como ponto de apoio para uma aproximação contrastiva com a concepção de conceitos *qua* indicações formais. Especificamente, trata-se de entender exatamente como conceitos existenciais se referem àquilo (ou, melhor dito, àquele ou aquela) que

teria limites importantes exatamente em razão de dizer respeito a determinações ontológicas não-existenciais. Seja como for, este é um problema delicado, que em princípio permanece em aberto e a ser retomado no curso deste estudo, e que diz respeito às dificuldades internas à adoção de compromissos com a fenomenologia-hermenêutica e com suas linhas de justificação, especialmente com a concepção de conceitos *qua* indicações formais.

Por fim, é importante destacar os limites deste estudo, pois ele não tem pretensões de exaustividade, isto é, o esforço de apresentar e defender o pluralismo hermenêutico estará concentrado em apenas três dos cinco modos de ser reconhecidos em *Ser e Tempo*.⁴⁶ Especificamente, o foco estará posto nos modos de ser da subsistência (*Vorhandenheit*), da disponibilidade (*Zuhandenheit*) e da existência (*Existenz*), bem como em examinar uma possível linha de vinculação destes modos com a temporalidade. Assim, os modos de ser da vida (*Leben*) e da consistência (*Bestand*) não serão foco de atenção reconstrutiva, salvo quando esta inclusão cumprir papel expositivo. Dada a natureza hermenêutica das linhas de reflexão que aqui se ensaiam,

designam, e como o modo de apresentação do referente, o sentido, é apropriado e experimentado em primeira pessoa. Adicionalmente, também não parece irrelevante retomar neste contexto a clássica tese de Kant sobre o ser a sua formulação da existência como não sendo um predicado real. Naturalmente, estes pontos abrem capítulos meta-ontológicos decisivos, e, ainda que não sejam perseguidos no estudo aqui ensaiado, ficam ao menos registrados para desdobramentos futuros.

⁴⁶ Ainda que não haja consenso na literatura especializada, de modo geral admite-se que em *Ser e Tempo* Heidegger formalmente distingue ao menos cinco sentidos de ser: existência (*Existenz*), vida orgânica (*Leben*), disponibilidade (*Zuhandenheit*), subsistência (*Vorhandenheit*) e consistência (*Bestand*). Contudo, não é de todo simples determinar se um pluralismo *à la* Heidegger assumiria compromissos com um número específico de modos de ser, ou se admitira indeterminadamente outros. Em favor desta posição ontologicamente mais aberta e liberal, pesa, por exemplo, o reconhecimento posterior da obra de arte como irreduzível e não-inteligível seja ao modo de ser da disponibilidade, seja ao modo de ser da coisa material. Desse modo, talvez uma apresentação exaustiva do pluralismo hermenêutico implicasse ampliar e incluir o modo de ser da obra de arte junto aos demais. Contudo, esta inclusão envolve dificuldades particulares na medida em que os compromissos metodológicos de Heidegger sofrem importantes inflexões entre o período de *Ser e Tempo* e sua ontologia da obra de arte, algo identificável já no curso *A Origem da Obra de Arte*. Adicionalmente, considerando o caráter hermenêutico deste programa de pesquisa, não é irrazoável admitir a inclusão de modos de ser alternativos e facticamente inacessíveis na década fenomenológica (1920-1930), como, por exemplo, resultantes da revolução das *e-sciences* que se seguiram a partir da obra de Turing, e que de acordo com Floridi (2011) abriram um mundo ontologicamente diverso povoado por entes ontologicamente irreduzíveis, como a infoesfera composta por *inforgs* e entes informacionais não-humanos. Ainda mais concessiva poderia ser a perspectiva de uma fenomenologia-hermenêutica que admite de princípio a inclusão de modos de ser e entes fechados à *nossa* situação hermenêutica atual, o que implicaria um pluralismo ontológico indeterminado e aberto de princípio, porquanto historicamente condicionado, em um constante esforço reflexivo auto-crítico. Ainda que os esforços deste estudo estejam concentrados na apresentação e na defesa de apenas três modos de ser, a posição geral assumida pode ser caracterizada nos termos desta última, em que consta de princípio o reconhecimento da possibilidade da inclusão de modos de ser alternativos que estão sujeitos à dinâmica da própria historicidade. Naturalmente, isto não representa ameaça formal quanto ao pluralismo hermenêutico se os diferentes modos de ser forem irreduzíveis entre si, o que significaria uma ampliação virtual da tese da diversidade ontológica, e não uma restrição redutiva ou deflacionária.

esta restrição interpretativa significa também manter em aberto a possibilidade para a eventual inclusão de modos de ser alternativos que não são constantes na esfera de alcance de nossa situação hermenêutica atual, uma vez que historicamente condicionada.⁴⁷

Inicialmente, a subsistência será apresentada desde a perspectiva da destruição da história da ontologia para então ser introduzida enquanto a unidade articulada da tríade de condicionamentos ontológicos às quais entes compreendidos nos termos deste sentido de ser estão submetidos. Para tanto, de especial importância será a exibição da posição que os comportamentos enunciativos ocupam junto à estrutura do ser-no-mundo e à diversidade ontológica, o que permitirá entrar na sensível questão acerca da relação entre asserções e um modo de ser em específico, a subsistência. *Pace* a ampla recepção interpretativa que restringe o escopo das asserções para o domínio dos entes subsistentes, serão apresentadas razões em favor da consistência da admissão da diversidade ontológica com os comportamentos enunciativos, o que é um passo importante na direção do reconhecimento e da justificação do pluralismo ontológico desde uma perspectiva fenomenológico-hermenêutica, além de também oferecer uma via corretiva para parte da recepção da ontologia fundamental.

A hipótese interpretativa adotada é a de que caso a concepção monista de ser esteja alinhada à história da ontologia criticamente visada por Heidegger na destruição, então será possível estender o diagnóstico crítico-destrutivo originalmente destinado à tradição para a posição meta-ontológica contemporânea dominante, o que implica na suspensão de sua pretensão de exaustividade de admitir que à totalidade daquilo que há corresponde um sentido único e exclusivo de ser e de existir. Assim, a estratégia expositiva consiste em apresentar as linhas gerais da recepção crítica de Heidegger da tradição ontológica e então examinar em que medida as teses de Inwagen estão expostas

⁴⁷ Quanto a este ponto e pensando em favor da ampliação da diversidade ontológica, basta pensar nas profundas mudanças tecnológicas que se seguiram a partir da revolução das *e-sciences*, e dos diversos impactos que trouxeram para muitas áreas da vida e experiência humanas, incluindo a ontologia. Teriam estas mudanças impactos profundos em relação àquilo que se entende como mobiliário do universo? Em que medida concepções ontológicas tradicionais, como o naturalismo, podem fazer frente à natureza do digital? E quais consequências ontológicas podem se seguir com a adoção de critérios de compromisso ontológico alinhados às *e-sciences*? Estes e outros pontos têm sido o foco de importantes trabalhos de Luciano Floridi e sua filosofia e ontologia da informação, e talvez ofereçam elementos importantes para um pluralismo ontológico mais bem afinado com a facticidade do século XXI. Para uma apresentação genérica da ontologia da informação de Floridi na qual é feita uma tímida sugestão nesta direção de aproximação com a ontologia de Heidegger, ver *A filosofia da informação de Luciano Floridi como prote filosofia: do processo de reontologização do mundo para a formulação do realismo estrutural informacional*, disponível em <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/18454/13755>.

à destruição. Naturalmente, caso esta suspensão mostre-se justificada, então será aberto o espaço para a admissão e justificação de sentidos de ser alternativos àquele da concepção monista, e que, contrariamente ao que parte expressiva da recepção de Heidegger defende, esta diversidade ontológica não é inconsistente com a adoção de comportamentos enunciativos e nem mesmo temáticos (o que tem consequências aléticas importantes, uma vez que o dizer verdadeiro acerca de entes e do ser não está constrangido pelos estreitos limites da ontologia da subsistência). Na medida em que esta hipótese interpretativa articula-se internamente ao marco conceitual da ontologia fundamental e parte importante de sua recepção na literatura especializada, antes de introduzi-la e defendê-la é importante apresentar os traços gerais que estabelecem o desenho do programa de *Ser e Tempo* como um todo, bem como aprofundar seus respectivos contornos metodológicos. Uma vez delineados mais precisamente os traços programáticos que fornecem o horizonte da ontologia fundamental e expostas as bases metodológicas sobre as quais se apoia, estaremos em melhores condições de introduzir a posição que o modo de ser da subsistência ocupa junto ao referido programa, e, assim, apresentar a um só tempo os limites do monismo e também a tese da diversidade ontológica.

2. O programa ontológico na fenomenologia-hermenêutica de Ser e Tempo

2.1 A analítica da existência e a destruição da história da ontologia

Desde um ponto de vista programático, *Ser e Tempo* apresenta-se como a execução parcial de um projeto ontológico muito mais ambicioso cujo horizonte de orientação é delineado pela questão do ser. Conforme já brevemente destacado, mais especificamente os contornos e a amplitude deste horizonte são estabelecidos pela pergunta acerca do *sentido* do ser ou pelo problema ontológico, o que traz consigo um índice do traço eminentemente hermenêutico do programa ontológico de Heidegger. Em uma caracterização alternativa e complementar à anteriormente introduzida, é possível caracterizar sentido como o horizonte no interior do qual se movimenta a compreensibilidade de algo, e, ainda mais precisamente, sentido de *ser* como padrão ontológico desde o qual são extraídos os critérios de identidade a partir dos quais algo é compreensivamente determinado *enquanto* algo. Assim, “sentido” e “sentido de ser” designam o campo hermenêutico no interior do qual os entes obtêm suas respectivas identidades, isto é, designam as condições hermenêuticas a partir das quais algo é compreensivamente acessível e experimentado como algo determinado.⁴⁸

⁴⁸ Assim como não é fácil superestimar a centralidade dos conceitos de sentido e de sentido de ser para o programa de *Ser e Tempo*, assim também o é com relação à sua dificuldade. Com efeito, a adição da temporalidade como horizonte transcendental de toda compreensão de ser, que é ou pode ser visto como um modo alternativo de apresentar a articulação de ser em termos de sentido, oferece dificuldades adicionais. Ainda que não seja sem riscos partir de noções tão centrais e complexas, uma vantagem expositiva que esta estratégia oferece é a possibilidade de retomadas e repetições elucidativas nas quais se procura chamar atenção para aspectos conceituais específicos e distintos, ainda que próximos entre si. De modo geral, a exposição deste estudo orienta-se por luzes hermenêuticas, que por vezes conduzem as linhas de reflexão em um movimento hermenêutico-circular no qual consta antecipações parciais indicativas articuladas junto de reiterações complementares. Naturalmente, na medida em que ao menos virtualmente há ganho compreensivo por meio deste recurso, não se trata de apenas girar sobre o próprio eixo e permanecer no mesmo patamar, como talvez sugerido pela clássica imagem do círculo hermenêutico, mas de aprofundar interpretativamente e explicitar camadas de sentido que estão em estratos cada vez menos expostos e tendencialmente encobertos ou mesmo inacessíveis. Desse modo, talvez seja mais apropriado qualificar o movimento reflexivo aqui desdobrado não apenas como um giro, mas mais especificamente como uma espiral hermenêutica. É importante ter isto presente, pois a própria analítica da existência é conduzida por este movimento interpretativo em espiral. Assim, por exemplo, os resultados obtidos por meio da fenomenologia-hermenêutica do ser-no-mundo são reunidos e unificados articuladamente com a estrutura do cuidado, o que possibilita um retorno interpretativo a partir do qual são exibidas e destacadas as linhas temporais que cortam esta estrutura de uma ponta à outra, e que de outro modo tenderiam a ficar ocultas. Ou seja, diferentes orientações interpretativas que partem de situações hermenêuticas distintas (tomando a cotidianidade ou a estrutura do cuidado como posição prévia, por exemplo) permitem exibir mais completa e adequadamente o fenômeno visado. Em razão disso, alguns conceitos centrais, como os de ser, sentido e de diferença ontológica, ou mesmo compromissos metodológicos da ontologia fundamental, como seu matiz hermenêutico, receberão distintas formulações complementares, sempre tendo em vista ganho compreensivo e ou expositivo.

Assim caracterizado, o conceito de sentido de ser permite uma aproximação complementar com o de diferença ontológica e uma primeira mais diretamente com o de ser, pois os padrões criteriais que estabelecem a identidade de entes não são eles mesmos entes, mas dizem respeito ao ser. Apesar da diferença ontológica, que opera como uma espécie de *conditio sine qua non* ou princípio para a elaboração da ontologia enquanto ciência transcendental do *ser*, também se reconhece um princípio complementar, o da unidade ontológica, uma vez que ser é sempre ser do ente (Scheer, in WRATHALL, 2021, p. 88). Formalmente, a articulação deste par pode ser lida na dupla caracterização por meio da qual ser é inicialmente introduzido em *Ser e Tempo*, a saber, como i) aquilo que determina os entes enquanto entes e ii) aquilo a partir de que os entes são desde já compreendidos enquanto tais (HEIDEGGER, 2009, p. 27). Ainda que na literatura especializada a relação entre os momentos i) e ii) seja o foco de importantes debates, especialmente na direção de determinar uma pretensa prioridade de um sobre o outro e, com isso, extrair compromissos de Heidegger ou com realismo ou idealismo, de início basta com que ambos sejam reconhecidos e destacados, pois a partir deles algo assim como a estrutura interna do conceito de ser começa a resplandecer e se tornar visível.⁴⁹ Considerando a centralidade que o conceito de ser ocupa junto à

⁴⁹ A posição de Heidegger em relação à clássica disputa entre realismo e idealismo está longe de ser simples. Considerada em relação à história do embate, inicialmente Heidegger busca exibir o compromisso compartilhado dos disputantes com a ontologia da subsistência e com a precedência de modos epistêmicos de ser-no-mundo. Assim, desde um ponto de vista fenomenológico-hermenêutico, ambas as posições e suas diversas ramificações movimentam-se a partir de premissas ontológicas altamente questionáveis, por exemplo, a de que todos os entes podem adequadamente ser caracterizados como coisas ou objetos. Contudo, em uma passagem crucial de *Ser e Tempo* em que se considera a possibilidade de não haver compreensão de ser, isto é, em uma passagem em que o *Dasein* é, por assim dizer, virtualmente retirado de cena, Heidegger aproxima-se de um idealismo ontológico, na medida em que ser depende da compreensão e só “é” enquanto compreendido, e de um realismo ôntico, na medida em que admite que entes não dependem da compreensão de ser para que existam (tomando “existência” em sua acepção tradicional). Em certo sentido, portanto, Heidegger faz concessões parciais a ambas as posições tradicionais. Naturalmente, se e em que medida estas concessões são consistentes é um problema importante e que em princípio permanece em aberto. Especialmente importante aqui é a posição do conceito de subsistência, pois este é exatamente o modo de ser que implica *independência* como um dos traços constitutivos dos entes projetados neste horizonte de sentido. Como hipótese interpretativa inicial, a ser aprofundada posteriormente, neste estudo defende-se a perspectiva de que a *Vorhandenheit* possui uma tensão interna, pois embora os *critérios* de existência sejam relativos à compreensão de ser, aquilo que é por eles capturado, os *entes subsistentes*, não é. Como é um fato que há compreensão de ser e, mais especificamente, de que há compreensão do sentido de ser subsistente, então é admissível que haja entes independentes da própria compreensão, pois esta é precisamente uma das direções da projeção compreensiva de entes *qua* subsistentes. Ou seja, a relatividade de ser à compreensão não justifica inferir a relatividade de entes à compreensão de ser, embora a identidade ontológica destes entes seja aberta pela projeção de sentido, que se enraíza na compreensão de ser. Outra estratégia defensiva que talvez seja promissora é a de seguir pelo caminho de argumentos transcendentais que busquem articular as dimensões ôntica e ontológica e suas respectivas relações com a compreensão, ainda que não seja simples incorporar a modalidade das conclusões deste tipo de argumento com as pretensões justificacionais de

ontologia fundamental, é importante considerar sua estrutura um pouco mais detidamente antes de vislumbrar panoramicamente o programa de *Ser e Tempo* como um todo, com a agenda de suas principais tarefas destacada e as bases metodológicas sobre as quais se apoia.

Desse modo, a caracterização inicial de ser permite destacar dois momentos internamente articulados, um relativo às determinações por meio das quais algo é caracterizável e outro relativo ao acesso compreensivo a partir do qual algo é inteligível.⁵⁰ Historicamente, este par conceitual pode ser identificado junto aos dois grandes eixos sobre os quais a concepção tradicional de ser apoiou-se, que consta na filosofia clássica aristotélica em termos da relação substância/atributos ou como marcadamente expressa na filosofia medieval, a saber, com o par *essentia/existentia*. Interrogativamente, esta díade pode ser formulada nos termos das duas perguntas que podem ser feitas em relação a qualquer ente: “o que é?” e “existe ou não?”. *Cum grano salis*, este par conceitual é mantido ou, dito mais precisamente, apropriado por Heidegger, especialmente no contexto de *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (quando da discussão acerca da tese medieval sobre o ser), uma vez que se pode perguntar de todo ente o que ele é (*was-sein*) e se ele existe ou não (*dass-sein*) (ou, mais simplesmente, o que e como algo é). Assim, a pergunta pelo ser visa exibir interpretativamente as condições que determinam o que algo e como algo é.

Contudo, na medida em que tradicionalmente *existentia* foi pensada indistintamente para a totalidade de entes, esta apropriação envolve particularidades importantes, uma vez que o pluralismo hermenêutico subscreve a tese da variedade de *modos* de ser.⁵¹ Ou seja, além da diferença entre determinações quiditativas ou

uma proposta hermenêutica, que são consideravelmente menos robustas. Quanto à natureza e aos limites justificacionais internos à fenomenologia-hermenêutica, ver Reis (2014, cap. 6).

⁵⁰ Recentemente, esta dupla caracterização foi apresentada como fomentando duas recepções interpretativas de Heidegger, uma articulada em termos metafísicos, que destaca a dimensão da determinidade de algo como algo, e a outra em termos de inteligibilidade, que destaca a dimensão da compreensibilidade do conceito de ser (CASATI, 2022, pp. 8-17). Nominalmente, como adeptos da interpretação metafísica são citados Gadamer, Olafson, Richardson, McDaniel, Priest e Blattner. De outro lado, como representantes da interpretação de ser em termos de inteligibilidade, são mencionados Dreyfus, Carman, Rouse e Haugeland. A meu ver, isto é sintomático da dificuldade e da complexidade internas ao conceito heideggeriano de ser. Contudo, também me parece aceitável sustentar uma interpretação que articule e procure integrar os dois momentos, pois ser oferece tanto as condições de acesso compreensivo quanto as vias de determinação dos entes enquanto tais. Nesse sentido, subscrevo integralmente aqui a apresentação do verbete “ser” oferecida por Joseph Schear no *Lexicon Heidegger* (WRATHALL, 2021).

⁵¹ Naturalmente, é possível encontrar diferenciações importantes entre os entes e que são internas às diversas tradições ontológicas. Um exemplo clássico em que se pode identificar esta diferenciação é em

características essenciais por meio das quais são identificados os entes, classicamente pensadas em termos de propriedades expressas por predicados, Heidegger também reconhece distintos modos de doação e maneiras respectivas de acesso ao ser dos entes, classicamente pensados como as substâncias das quais se predicam as propriedades, das quais a tradicional noção de *existentia* é apenas *um* modo. Em outros termos isso significa que os critérios tradicionais de existência para entes, como o de ocupar posição específica junto do quadro espaço-temporal, e as suas respectivas vias de justificação, como a percepção (ou a intuição), sofrem um redimensionamento expansivo internamente à ontologia fundamental. Ou seja, ainda que Heidegger reconheça no par *essentia/existentia* uma maneira tradicional de expressar a articulação interna do ser dos entes, é preciso manter em aberto a maneira como este par de elementos articula-se junto à tese da diversidade ontológica, se e em que medida a totalidade de entes é adequadamente capturável nesta díade e, caso não o seja, como ser e seus momentos internos são articulados junto do reconhecimento da tese da diversidade de *modos*.

Neste ponto, contudo, não é preciso avançar nos detalhes destes elementos ontológicos, mas basta com que seja reconhecida a complexidade da concepção de ser de Heidegger. Naturalmente, considerando que a recepção meta-ontológica que caracteriza este estudo consiste na apresentação e defesa de diferentes modos de ser, os elementos formais que globalmente perfazem o conceito de ser indicam também a complexidade de sua exibição desformalizada. Posto em termos interrogativos, esta complexidade pode ser lida nos seguintes termos: como o par *existentia/essentia* apresenta-se internamente aos modos de ser reconhecidos por Heidegger? O que significa dizer de um ente utensiliar ou de um artefato, um *smartphone*, que ele pode ser determinado em termos de sua essência ou quididade? Quais são as determinações por meio das quais chegamos a identificar algo assim como um ente disponível enquanto tal? Em que medida o par *existentia/essência* oferece uma via de acesso interpretativa para entes *qua* subsistentes? E em relação ao ente que nós mesmos somos e para o qual

relação a Deus e aos entes criados. Contudo, ainda que criaturas sejam dependentes da criação, ambos tradicionalmente são pensados em termos substanciais. Além disso, mesmo as diferenciações internas entre entes criados, como a separação cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*, ainda permanecem no mesmo quadro de compromissos cuja orientação ontológica é para com o modo de ser da substância ou da *Vorhandenheit*. Dentre outras, é por esta razão que Heidegger afirma em *Ser e Tempo* que a diferença entre Deus e criatura é menos acentuada do que entre existência (como *Existenz*, o modo de ser do *Dasein*) e subsistência, a despeito dos tradicionais esforços em contrário. Este é um ponto importante e que diz respeito à recepção crítica da história da ontologia, e uma das razões que justificam o retorno destrutivo aos seus conceitos centrais, tópico que será apresentado mais detalhadamente logo adiante.

seu próprio ser sempre está em questão, o *Dasein*, é adequado dizer dele que é ontologicamente capturado pelo par *existentia/essentia*? Quais são as determinações por meio das quais podemos adequadamente caracterizar entes cujo modo de ser é o da existência? Naturalmente, neste momento tais questões não podem ser respondidas integralmente, e nem mesmo podem ser exaustivamente desdobradas, e são apenas postas aqui para trazer à tona a complexidade interna do conceito de ser. Adicionalmente, estas questões também auxiliam a demarcar mais precisamente o horizonte interrogativo no interior do qual os esforços reflexivos deste estudo situam-se.

Na literatura especializada, esta complexidade foi reconhecida como refletindo o seu caráter denso (*thick*), pois se diz do ser que ele tem estrutura (internamente articulada com o par *essentia/was-sein* e *existentia/dass-sein*) e textura (como tal e tal/*Sosein*, o que talvez possa ser capturado também em termos de graus), por contraste à concepção estreita (*thin*) expressa nas tendências de homogeneização unificadoras e invariantes, como naquela defendida por Inwagen e suas cinco teses (SCHEAR in WRATHALL, 2021, p. 89).⁵² Assim, frente à concepção planificada e estreita de ser

⁵² É importante destacar que esta é uma primeira aproximação explícita com este conjunto de elementos, que em verdade compõe algo assim como a armação “técnica” do núcleo ontológico propriamente visado com o termo “ser”. Naturalmente, considerando sua centralidade, esta armação não é menos relevante meta-ontologicamente, pois a diferenciação entre modos irredutíveis de ser justifica-se em parte por recurso a seus elementos internos, como no caso da existência, um modo de ser para o qual não constam determinações características essenciais expressas pelo *que-ser* (*was-sein*), especialmente se considerado à maneira do *que-ser* relativo a entes subsistentes e suas propriedades de estado. Adicionalmente, a adoção de compromissos metodológicos específicos internos à fenomenologia-hermenêutica conduz as linhas de justificação das afirmações meta-ontológicas para o centro da experiência em primeira pessoa. Naturalmente, este retorno reflexivo implica reconhecer a articulação desta armação técnica internamente à compreensão e a projeção de sentido conforme executadas em primeira pessoa, o que é particularmente notável no *fato-de-ser* (*das-sein*) por meio do qual se responde à pergunta acerca da existência ou inexistência de algo, que diz respeito às condições de acesso e ao respectivo modo de doação de determinado ente em que ele se apresenta qualificadamente como tal e tal (*so-sein*). Assim, por exemplo, as condições de doação e de acesso para entes disponíveis podem ser mais complexas e flexíveis do que em relação a entes subsistentes (especialmente conforme tradicionalmente reconhecidos), uma vez que em razão de sua *intramundicidade* estão expostos à dinâmica da historicidade. Apenas para dar um exemplo, um determinado ente que em um determinado contexto apresentou-se como ente disponível como tendo uma função bem delimitada, como uma máquina de escrever, eventualmente, dada a dinâmica de ressignificação interna à historicidade, pode apresentar-se como tendo aquela função característica deslocada de centralidade, pois substituída por outros entes mais bem alinhados à facticidade e normatividade vigentes, como um *laptop*. Contudo, esse deslocamento não torna o item em questão algo meramente subsistente (como um mero naco de matéria, agregado de partículas ou *extensio*), e nem mesmo o traduz *qua* desmundanizado, uma vez que as suas remissões constitutivas são rearticuladas *significativamente* (ainda que não seja empregada para escrever, a máquina pode figurar como ornamento em uma sala de estudos ou mesmo em um museu, algo que é especialmente relevante para a ontologia da *Zuhandenheit* e que será retomado logo mais adiante). Em certa medida, a elucidação deste núcleo conceitual acompanhará este estudo como um todo, ainda que por vezes não seja destacada expressamente com esta terminologia (como foi o caso da apresentação inicial do modo de fenomenalização relativo aos entes disponíveis, que diz respeito à maneira de acesso e de doação de algo, portanto, ao fato-de-ser de algo ou ao como do seu existir ou modo de estar dado).

reconhecida pelo monismo, em que entes diferem entre si em razão de suas respectivas naturezas ou quiddidade, a ontologia fundamental apresenta um conceito consideravelmente mais robusto, e isso mesmo antes da introdução dos complicadores que acompanham a desformalização destes elementos junto à tese da variedade de modos (por exemplo, como precisamente entes disponíveis recebem suas determinações, e qual é a natureza destas determinações, por contraste ao modo como isso ocorre em relação a entes subsistentes). Ou seja, se em alguma medida é adequado usar a terminologia “estrito” (ou fino) e “espesso” (ou largo) para se referir ao modo como o conceito de ser é admitido por e articulado internamente em determinada meta-ontologia, então neste ponto é bastante visível o contraste entre as concepções de Inwagen e seu monismo *thin*, por um lado, e o pluralismo hermenêutico *thick* de Heidegger, por outro.⁵³

Desde um ponto de vista metodológico, destas caracterizações são extraídas indicações importantes, pois dado o princípio da unidade, toda tematização do ser é co-tematização do ente, e dado o princípio da diferença ontológica, os padrões criteriais que estabelecem a identidade dos entes e os determinam enquanto tais não são eles mesmos entes, mas são acessíveis para e articuláveis na compreensão de ser que projeta estruturas ontológicas em termos de sentido. Assim, embora contrastem entre si e não se confundam, as dimensões ôntica e ontológica, o ente e o ser, não se excluem mutuamente, mas compõem um todo integral reflexivamente visado pela ontologia

⁵³ Embora reconheça que existência e ser são conceitos unívocos e que possuem um único sentido, aquele capturado pelo quantificador existencial irrestrito da lógica de primeira ordem, Inwagen diferencia entes recorrendo às suas respectivas naturezas. Assim, embora os entes A e B existam da mesma maneira e não possuam modos de ser distintos, podem ser distinguidos por recurso às suas distintas naturezas, como por ter a propriedade de ser inanimado por contraste àqueles entes que não são inanimados. Contudo, à luz da meta-ontologia de *Ser e Tempo* este é um movimento insuficiente, pois uma das questões internas à ontologia fundamental consiste justamente em determinar o significado de “ter determinações”, isto é, o ponto é justamente o de explicitar como A e B, sendo entes distintos, cada um têm suas respectivas determinidades, o que significa para um ente específico ser determinado enquanto tal e tal (algo particularmente visível quando da diferenciação contrastiva entre funções características de órgãos e de utensílios empreendida por Heidegger em seu curso *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica* [GA 29/30], por exemplo). Conforme já antecipado brevemente, da hipótese interpretativa sustentada neste estudo se segue que as determinações são condicionadas pelos modos de ser aos quais pertencem como um de seus momentos constitutivos, isto é, não é *indiferente* o modo de determinação de algo, mas supõe antes a projeção prévia de sentido e a articulação interna a um modo de ser. Assim, mesmo as determinações características de um ente inanimado estão sujeitas ao condicionamento ao respectivo modo de ser, o que pode ser ilustrado tomando itens utensiliares como exemplo, uma vez que em sendo *intramúndicos*, as determinações de entes disponíveis estão expostas à dinâmica da historicidade, que abre espaço para possibilidade de rearticulação e ressignificação das próprias determinações. Naturalmente, que se pretenda tomar um sentido específico de ser e seu respectivo modo de determinação como o básico e fundamental, e, a partir disso, se procure estender este modo para a totalidade de entes, isto é um impulso interpretativo típico da tradição orientada pelo compromisso com a compreensão de ser em termos de *Vorhandenheit*.

fundamental, que busca conceitualizar ser a partir dos entes, exibindo interpretativamente sua estrutura interna e sua respectiva textura conforme experimentada em primeira pessoa. Dito de outro modo, o foco atento de Heidegger não exclui nem o ente e nem o ser, mas ao buscar explicitar a articulação de ser sempre já constante em todo e qualquer comportamento significativo para com algo, o faz em um movimento de retorno reflexivo para a dinâmica interna da compreensão de ser, o que conduz também para o reconhecimento de seus correlatos ônticos.⁵⁴

Adicionalmente, a diferenciação entre ser e ente permite explicitar e justificar compromissos metodológicos assumidos em *Ser e Tempo* (§7) e sinteticamente designados com a expressão composta “fenomenologia-hermenêutica”. Como é bastante conhecido, Heidegger apresenta três conceitos de fenômeno, a saber, o vulgar (ou comum), o formal e o fenomenológico. Deixando de lado a longa e detalhada reconstrução etimológica que acompanha o emprego dos termos “fenômeno” e “logos” conforme sua acepção clássica grega e que resulta no conceito provisório de fenomenologia como “fazer ver aquilo que se mostra por e a partir de si mesmo”, cabe aqui apenas destacar um traço de contraste que Heidegger estabelece entre os conceitos vulgar e fenomenológico de fenômeno, pois em última instância isso é o que qualifica e justifica não apenas o caráter fenomenológico da ontologia de *Ser e Tempo*, mas também destaca, e permite aprofundar, seu matiz hermenêutico. Esta restrição expositiva justifica-se também porque o conceito formal de fenômeno é indeterminado entre ambos podendo referir-se a qualquer um deles sem que haja especificação, o que, alternativamente, justificaria qualificar tanto o conceito vulgar quanto o fenomenológico como suas versões *desformalizadas*.

Entendido em sentido vulgar, “fenômeno” se refere a e designa ente ou entes, isto é, o domínio de referência da expressão é ôntico, algo que é exemplificado por Heidegger por analogia às intuições empíricas conforme entendidas por Kant. Por

⁵⁴ Aqui radica um problema particularmente delicado e difícil (e em verdade uma modulação do problema mais geral acerca da qualificação da posição de Heidegger como realista ou idealista), que é o problema da articulação entre ser e ente, se há prioridade de um em relação a outro e de que maneira os comportamentos intencionais devem ser interpretados, se como subordinados aos entes ou não. A meu ver, uma maneira adequada de entrar neste tópico é por meio do que McManus (2012) denomina “análise constitucional da intencionalidade”. Grosso modo, essa análise consiste em reconhecer a co-pertinência ou co-pertencimento de comportamentos e correlatos, o que significa que não apenas os comportamentos se orientam e se guiam pelos entes, são por eles constituídos, mas também os entes correlatos são o que são em razão dos comportamentos adotados. Caso sejam visíveis aqui os contornos de uma abordagem circular, então talvez isso possa ser justificado exatamente em razão do matiz hermenêutico carregado da ontologia fundamental, por um lado, e seu corte transcendental, por outro.

contraste, em sentido fenomenológico “fenômeno” *não* designa prioritária e exclusivamente entes, mas aquilo que os condiciona, o que, para usar expressões do próprio Heidegger constantes no §7, estabelece o seu sentido e o seu fundamento, a saber, o ser e as estruturas de ser dos entes, articuladas nos momentos previamente destacados. Em uma formulação alternativa, se poderia dizer que o conceito fenomenológico de fenômeno preserva e enfatiza o de diferença ontológica, uma vez que recai do lado do ser do par conceitual designado por ela, ainda que isso também implique referência a ente, dado o princípio complementar de unidade anteriormente aduzido.

E assim como ao fenômeno em sentido vulgar correspondem analogamente as intuições empíricas conforme entendidas por Kant, assim também em sentido fenomenológico correspondem analogamente as formas puras da intuição, que condicionam as primeiras. Mais especificamente, o ponto nuclear da analogia estabelecida por Heidegger diz respeito ao modo como a experiência de determinado ente é condicionada pela compreensão de ser e as estruturas ontológicas por ela articuladas, assim como a experiência de um objeto externo é formalmente condicionada pela intuição pura do espaço, que o dispõe em determinadas relações (ao lado e acima de, próximo a...).⁵⁵

Naturalmente, para que sejam acessíveis enquanto tais e em primeiro plano, as formas puras, como o espaço, dependem da adoção de determinadas atitudes, pois o foco da experiência imediata e regular está dirigido para os objetos, e não para suas condições de possibilidade. *Mutatis mutandis*, assim também ocorre com a experiência de entes, que no mais das vezes não tem seu foco atento voltado para a dinâmica da compreensão por meio da qual ser é articulado em seus momentos. Em uma formulação alternativa mais próxima à tradição fenomenológica classicamente entendida, esta

⁵⁵ Naturalmente, o objeto externo também é condicionado pela forma pura da intuição interna, o tempo, pois é a condição de possibilidade de qualquer experiência de objetos, sejam eles externos ou não. Além disso, na medida em que se trata de uma *experiência* de objeto, constam também como condicionantes categorias, por exemplo, a de substância, que possibilita identificar o objeto como idêntico em diferentes pontos do tempo e do espaço, como algo sendo o mesmo e etc. Não deixa de ser intrigante e sugestivo que a analogia de Heidegger se valha apenas das formas puras da intuição e não das categorias, contudo. Com efeito, aqui radica um núcleo conceitual particularmente importante e, sobretudo complexo, pois diz respeito não apenas a temas difíceis e internos à *Crítica da Razão Pura*, como a relação entre intuições empíricas e puras, conceitos empíricos e puros, da doutrina do esquematismo e etc, mas da recepção de Heidegger destes elementos da estética e da analítica transcendentais junto ao marco geral do programa da ontologia fundamental. Estes são pontos de contato e de influência da filosofia transcendental que acompanharão o estudo em todo seu transcurso, e se tornarão mais aparentes conforme as linhas de reflexão se aproximem da relação entre tempo e ser.

mudança de foco poderia ser entendida nos termos da mudança da atitude natural para a atitude fenomenológica, que na versão hermeneuticamente transformada visa a obtenção das condições adequadas para a redução ou recondução do ente e da dimensão ôntica do fenômeno para ser e sua dimensão fenomenológica de sentido de ser.⁵⁶ E na medida em que trazer reflexivamente à tona em primeiro plano ser e as estruturas de ser é exatamente aquilo que se visa com a elaboração da ontologia, Heidegger reconhece na hermenêutica este importante papel de explicitação interpretativa em que aquilo que é tacitamente compreendido (*pré-ontologicamente*) passa a ser tematicamente visado expressamente (*ontologicamente*). Em certo sentido, portanto, trata-se de buscar as condições que permitam passar do conceito vulgar de fenômeno para o propriamente fenomenológico, algo que supõe a adoção de atitudes que globalmente poderiam ser designadas com o adjetivo “hermenêuticas”, como interpretar, e “fenomenológicas”, como descrever.

Além disso, dada a tendência de encobrimento e de distorção inerentes à dinâmica da compreensão, em que ser é facilmente confundido com ente (ou, o que talvez seja ainda mais grave, em que todos os entes são postos sob o mesmo modo de ser), o que no limite pode significar o não reconhecimento da diferença ontológica e o endosso da *indiferença* ontológica, no bojo deste esforço interpretativo consta também um elemento preventivo, se considerado em relação à própria ontologia fundamental, e até mesmo corretivo, se considerado em relação à história da ontologia e seu tradicional

⁵⁶ Este é um ponto bastante delicado e que diz respeito à complexa e conturbada relação entre as fenomenologias de Husserl e de Heidegger, algo particularmente notável no episódio anedótico da elaboração em conjunto do verbete “fenomenologia” para a *Enciclopédia Britânica*, que nunca chegou a ter uma versão publicada escrita a quatro mãos em parte em razão das discordâncias que já na época se apresentavam (sobre este episódio em particular, ver CROWELL, 2002a, 2002b). Quanto ao par atitude natural/fenomenológica, talvez não seja descabido pensar que a reação de Heidegger seria a de dizer que conforme entendida por Husserl nem a atitude natural é propriamente natural e nem a fenomenológica é propriamente fenomenológica. Com efeito, a transformação hermenêutica da fenomenologia clássica de Husserl é um capítulo bastante conturbado da filosofia contemporânea, e há tanto recepções que enfatizam linhas de ruptura quanto aquelas que enfatizam linhas de continuidade. Deixando de lado toda sorte de detalhes importantes, cabe apenas destacar que Heidegger é consideravelmente cético quanto ao potencial de recursos metodológicos como a *epoché* ou mesmo as reduções fenomenológica e transcendental para a neutralização de supostos e a obtenção de uma posição, por assim dizer, neutra e previamente não contaminada hermeneuticamente. Contrariamente ao ideal de uma descrição absolutamente isenta de pressupostos, a fenomenologia hermenêutica busca assegurar-se criticamente dos supostos interpretativos tacitamente sempre operantes em toda e qualquer compreensão, explicitando-os e buscando demarcar os seus limites. Diante disso, não deixa de ser significativo que a redução fenomenológica apareça nominalmente no curso sobre os problemas fundamentais da fenomenologia, mas não em *Ser e Tempo*. Talvez uma razão que justifique esta mudança de registro e de terminologia seja didática, considerando a ampla influência de Husserl nos estudantes alemães nos anos vinte, que provavelmente tinham, naquele contexto, maior familiaridade com a fenomenologia clássica husserliana do que com a versão hermeneuticamente transformada de Heidegger recentemente apresentada em *Ser e Tempo*.

conceito de ser. Ou seja, embora sempre pré-ontologicamente compreendido de algum modo em todo encontro significativo com algo, e mesmo tendo recebido interpretações e ter sido articulado e determinado na tradição filosófica de diversas maneiras, ainda que não raramente de modo a ratificar seu encobrimento e subscrever a indiferença ontológica (ou o não-reconhecimento da diferença ontológica), ser não se apresenta de um modo simples e não-problemático.

Dentre outros, um *locus* no interior do qual Heidegger identifica esta dificuldade é a linguagem, mais especificamente na tendência ôntico-referencial de seu respectivo leque terminológico.⁵⁷ Ou seja, a própria linguagem oferece riscos de encobrimento e dissimulação do ser e suas estruturas, uma vez que no mais das vezes os termos designam entes e seu domínio de referência não é ontológico, mas ôntico. Naturalmente, se este for o caso, então a tematização expressa do ser implicará dificuldades de princípio, uma vez que enquanto *ontologia* esta tematização é indelevelmente emaranhada linguisticamente, o que inclusive justifica o esforço meta-ontológico em destacar quais são as expressões de elite ontologicamente preferíveis, aquelas por meio das quais se corta ou se esculpe a natureza em suas juntas e estruturas, conforme anteriormente visto. No caso de Heidegger, este esforço identifica-se na cunhagem de neologismos e na ressignificação técnica de expressões usuais, o que é uma maneira de fazer sentido e justificar o de outro modo exótico jargão da ontologia fundamental, com seu conhecido farto emprego de hifens e toda sorte de maneirismos linguísticos. Assim,

⁵⁷ Adicionalmente, as escolas e tradições de pensamento também oferecem determinadas dificuldades, uma vez que não-raramente movimentam-se a partir de um conjunto de supostos interpretativos problemáticos, como a identificação entre ser e substância e o impulso interpretativo que estende esta concepção para a totalidade dos entes. Daqui se seguem problemas importantes, como a transgressão hermenêutica em que se interpreta a existência humana a partir de determinações ontológicas de outro modo de ser, mormente como *Vorhandenheit*. Em parte, é isto que justifica a retomada crítica de Heidegger da tradição na forma da destruição da história da ontologia, algo que será apresentado logo adiante. Além disso, a transgressão da cláusula pétrea imposta pela diferença ontológica, em que ser é tomado como ente, é um traço da assim chamada onto-tologia, que reúne sob si um conjunto de posições ontológicas criticamente visado por Heidegger.

Contudo, considerando a posição que ocupa junto à estrutura do ser-no-mundo, talvez o *locus* mais delicado e que apresenta as dificuldades mais desafiadoras para uma correta interpretação do ser é a abertura cotidiana, e, mais particularmente, a tendência da própria existência à queda e a sua exposição às tentações hermenêuticas da ambiguidade, curiosidade e falatório. Esta tríade de conceitos oferece o horizonte em que no mais das vezes as interpretações do existente humano movimentam-se, isto é, estabelecem o horizonte de abertura a partir do qual os entes são experimentados e articulados compreensivamente, incluindo a si próprio. Detalhes à parte, esta tendência e movimentos típicos da abertura cotidiana permitem constatar que internamente ao próprio ser do *Dasein* encontram-se elementos que dificultam a elucidação do ser. Naturalmente, estas dificuldades se estendem também para o próprio ser do *Dasein*, algo que se exemplifica na auto-interpretação decaída do modo inautêntico de ser-no-mundo.

há razões meta-ontológicas que justificam o caráter por vezes altamente não-usual e atípico por meio do qual Heidegger expressa suas concepções ontológicas.

Deixando momentaneamente de lado a pertinência desta observação quanto à inclinação ôntica da linguagem, de início trata-se de reconhecer que junto ao ser, seus momentos, estrutura e textura orbitam dificuldades metodológicas importantes que dificultam sua própria elucidação. Em razão disso, a elucidação adequada do ser pressupõe a adoção de um conjunto de precauções hermenêuticas críticas que visam assegurar modos adequados de acesso à dimensão propriamente fenomenológica dos fenômenos. Consequentemente, o logos dos fenômenos, a fenomenologia, assume o caráter de uma hermenêutica do ser dos entes de corte transcendental, pois reflexivamente voltada para a compreensão em sua dinâmica estrutural como projeção de sentido interna aos mais variados comportamentos intencionais, que está sempre exposta ao risco do encobrimento e da dissimulação.⁵⁸ Metaforicamente, a adoção da atitude fenomenológica corresponde à de um curador em uma exibição, que cuidadosamente seleciona o acervo de fenômenos e o dispõe meticulosamente, visando a otimização da mostra (SCHEAR, 2007, p.18). Em termos literais, este cuidado expressa-se na diligente seleção dos entes exemplares que cumprem importante função expositiva internamente à tarefa da recolocação da questão do ser e na exibição interpretativa das estruturas ontológicas, o que desde uma perspectiva meta-ontológica pode ser lido como um compromisso de que a cada modo de ser reconhecido sejam

⁵⁸ Em certo sentido, dado o modo como é caracterizada por Heidegger, dizer da fenomenologia que é hermenêutica poderia mesmo parecer redundante. Contudo, é importante preservar ambas as expressões qualificativas dos compromissos metodológicos de *Ser e Tempo* na medida em que por meio delas são mantidas diferenciações frente a outras maneiras de entender a fenomenologia. Assim, hermeneuticamente entendida, a fenomenologia não consiste em uma descrição, à maneira tradicional, de atos de consciência e seus correlatos entendidos como objetos intencionais imanentes, mas na exibição descritiva de *comportamentos* intencionais e dos entes para os quais estão dirigidos. Mais especificamente, trata-se de descrições interpretativas nas quais se busca articular expressamente o sentido de ser compreensivamente projetado pela compreensão de ser e que é condição de possibilidade dos comportamentos intencionais, que são publicamente acessíveis por contraste à dimensão privada tradicionalmente associada à reflexão sobre os próprios atos de consciência. Naturalmente, a fenomenologia-hermenêutica não exclui de seu campo de descrições interpretativas aqueles comportamentos intencionais tradicionalmente visados por meio de descrições fenomenológicas de tipo clássico e apresentadas como o par ato/objeto intencional, como a percepção descrita em termos de *noese* e *noema*, mas procura situá-los junto da estrutura geral e dos modos mais imediatos e recorrentes de ser-no-mundo, por exemplo, em termos da circunvisão (*umsicht*) que acompanha as lidas cotidianas mais variadas. Além disso, uma razão adicional para preservar o qualificativo “hermenêutica” diz respeito aos ganhos expositivos e meta-ontológicos relativos ao par sentido/modo de ser, pois enquanto o primeiro enfatiza a dimensão projetiva interna à compreensão que acompanha e condiciona os comportamentos intencionais, o segundo destaca os componentes de doação e as condições fenomenológicas de acesso ao ser dos entes, que em primeira pessoa são experimentados articuladamente e que são distinguidos apenas para fins de análise.

oferecidas as suas respectivas condições de acesso. Negativamente, isso significa que desde a perspectiva da fenomenologia-hermenêutica não são admitidos modos de ser para os quais não haja vias de acesso, isto é, não são reconhecidas estruturas ontológicas inacessíveis.⁵⁹ Assim, aos diferentes modos de ser são apresentadas condições de acesso que passam pela seleção de entes exemplares que ocupam posição central e cumprem uma função expositiva e justificacional importante (como no caso da ontologia dos entes disponíveis, cujo ponto de partida são aqueles entes [os utensílios, *Zeug*] que povoam o espaço de sentido mais imediato no interior do qual estamos imersos e até mesmo absortos, o mundo circundante). Como já mencionado brevemente com a tese hermenêutica da pressuposição, uma maneira de reconhecer esta via de acesso é tomando a compreensão de ser como o *locus* de enraizamento dos sentidos de ser, que nela são articulados projetivamente e estão na base de todos e quaisquer comportamentos intencionais em relação a entes determinados *como* algo, entes com qualificações e identidade.

Assim, da formulação da questão do ser nos termos da pergunta pelo seu sentido resulta uma importante inflexão a partir da qual o programa da ontologia fundamental volta-se para a dinâmica interna entre compreensão de ser e projeção de padrões criteriais, do qual *Ser e Tempo* é execução parcial. Mais especificamente, este giro é identificado na inclusão da analítica da existência como primeiro passo para a elaboração concreta da questão do ser, dado que o existente humano é o ente caracterizado por compreender o ser dos entes, incluindo o seu próprio e o daqueles que ele mesmo não é. Desse modo, em razão de estar compreensivamente aberto e ter acesso ao ser dos entes, de seu próprio e daqueles que ele mesmo não é, o existente humano destaca-se junto aos demais entes como o fio condutor a partir do qual inicialmente se desenrola a pergunta pelo sentido do ser (e também se radicaliza, uma vez que a elucidação do problema ontológico conduz retroativamente para aquele que coloca este questionamento, algo que diz respeito à maneira como cada um assume para si mesmo

⁵⁹ Deste compromisso de base podem ser extraídas notas transcendentais clássicas, uma vez que o campo da experiência possível é apresentado como o horizonte para o qual as afirmações crítico-transcendentais são recursivamente conduzidas para fins de justificação, por contraste às afirmações metafísico-dogmáticas que, por assim dizer, repousam sobre elas mesmas. Esta linha de recepção da fenomenologia-hermenêutica pode ser lida nas célebres exposições de Heidegger em *Ser e Tempo* de posições fenomenologicamente desmotivadas, que são caracterizadas como “constructos” e como flutuando no vazio. Naturalmente, subscrever este compromisso implica em não apenas reconhecer a diversidade ontológica, mas também oferecer as condições de acesso à dita diversidade, uma vez que do contrário permaneceriam fenomenologicamente injustificadas.

sua própria condição de ser-no-mundo, o que abre espaço para o problema da autenticidade, foco do terceiro capítulo deste estudo). Como é bastante conhecido, ainda que seja um momento central para a elaboração concreta da questão do ser, a analítica da existência não exaure o projeto da ontologia fundamental como um todo, que nunca chegou a ser plenamente ou integralmente desenvolvido conforme seu desenho programático apresentado em *Ser e Tempo*.

Naturalmente, a pergunta pelas razões da não-realização integral do projeto não é menos relevante e menos complexa do que a pergunta pela pertinência e adequação daquilo que foi efetivamente elaborado. Deixando momentaneamente de lado estas perguntas, inicialmente cabe destacar o desenho da estrutura do projeto como um todo, uma vez que a um só tempo isso permite situar sua execução efetiva parcial junto ao programa tendo uma visão panorâmica de conjunto, bem como também oferece uma via de acesso para uma primeira aproximação crítica do pluralismo hermenêutico com a posição meta-ontológica dominante e sua correspondente concepção de ser de base, expressa nas cinco teses de Inwagen.

Conforme originalmente desenhada em *Ser e Tempo* (§8), a estrutura do projeto da ontologia fundamental organiza-se ao redor de dois conjuntos de tarefas internamente vinculados e triplamente subdivididos. Assim, o primeiro conjunto de tarefas inclui i) a interpretação temporal do *Dasein* ou existente humano e ii) a explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser, enquanto que o segundo conjunto diz respeito à tarefa da destruição da história da ontologia sob o fio condutor da temporalidade (que nominalmente envolve um retorno crítico a Kant, Descartes e Aristóteles). Dado que a qualificação da questão do ser implica sua formulação nos termos do problema ontológico, ambos os conjuntos de tarefas encontram na dinâmica entre compreensão e sentido de ser o seu solo de sustentação (as primeiras desde o ponto de vista cuja ênfase recai do lado da execução em primeira pessoa e a segunda desde um ponto de vista cuja ênfase é posta em uma recepção crítica da história da ontologia e as maneiras tradicionais por meio das quais se articulou ser). E na medida em que os comportamentos intencionais são dispostos em relação a algo significativo, previamente articulado na compreensão pré-ontológica, a elaboração do problema ontológico supõe a exibição interpretativa de comportamentos intencionais determinados. Especificamente, estes comportamentos intencionais são visados a partir do reconhecimento da estrutura do ser-no-mundo, que oferece o lastro sobre o qual

desdobram-se todas as maneiras de estar intencionalmente voltado para ou estar junto a..., isto é, a estrutura do ser-no-mundo oferece o apoio sobre o qual repousam todos os tipos de comportamento intencional em relação a algo, todos os encontros para com algo significativo. Em razão disso, além da tarefa de destruição da história da ontologia, que consta programaticamente e como potencial desdobramento interno ao programa da ontologia fundamental, boa parte daquilo que efetivamente constitui *Ser e Tempo* consiste precisamente na tarefa de elaboração de uma fenomenologia-hermenêutica do ser-no-mundo, que é o tópico para o qual este estudo estará voltado na próxima seção.

2.2 A fenomenologia-hermenêutica do ser-no-mundo

Conforme já antecipado, o programa da ontologia fundamental confere posição de centralidade e de destaque para o ente que nós mesmos somos por meio da analítica da existência (o que é visível na proporção de *Ser e Tempo* a ela dedicada, que abarca ambas as divisões da obra efetivamente publicadas). Em grande medida, esta concessão de prioridade justifica-se em razão de que o ente que nós mesmos somos ou o existente humano é caracterizado por sempre movimentar-se compreensivamente em relação aos entes que o cercam. Assim, embora a extensão do termo “ente” seja virtualmente irrestrita, pois abarca sob si tudo aquilo em relação a que podemos nos comportar de um ou outro modo (o que inclui nós mesmos e outros entes existentes humanos), há um ente dentre os demais cuja própria condição ontológica ou cuja característica ontológica básica é a de compreender e ter abertura para ser. Ou seja, em sendo uma determinação intensional do existente humano, a compreensão de ser (do seu próprio e dos demais entes) oferece uma linha de justificação que conduz a tarefa de elaboração da ontologia fundamental para a de elucidação da articulação compreensiva de ser, isto é, por compreender ser, o *Dasein* apresenta-se como o ente privilegiado que inicialmente será examinado com vistas à recolocação concreta do problema ontológico. Desse modo, o passo inicial do programa ontológico de *Ser e Tempo* consiste em descrever interpretativamente o ser daquele ente que tem acesso compreensivo às estruturas ontológicas, descrição interpretativa esta que recebe o título de “analítica da existencialidade da existência”.

Naturalmente, dada a tese hermenêutica da pressuposição, este movimento reflexivo-transcendental, que busca elucidar ser por retorno à compreensão de ser, abre um problema importante, uma vez que o encontro significativo para com entes envolve

toda sorte de comportamentos intencionais. Dito em outros termos, o problema diz respeito a qual ou quais comportamentos, dentre a enorme gama de possibilidades, oferece uma via de acesso segura para que o ser da existência seja adequadamente apreendido e conceitualizado. Negativamente, este problema diz respeito à diligência de Heidegger em evitar não incorrer em distorções fenomenológicas que conduzam a desfigurações ontológicas, algo que de acordo com a recepção crítica exemplificada na tarefa de destruição da história da ontologia não apenas é comum, mas é abundante na tradição. Dentre outras mais, uma importante preocupação de Heidegger neste contexto é exatamente a de evitar impor categorias não-existenciais (que é uma espécie de pleonasma neste contexto, a ser justificado logo a seguir) para o ente que nós mesmos somos, especialmente aquelas que estejam alinhadas ao modo de ser de entes subsistentes. Assim, tendo em vista evitar incorrer nesta grave transgressão hermenêutica, Heidegger busca elucidar o ente que nós mesmos somos por recurso ao modo como nos apresentamos de início e na maioria das vezes, isto é, o foco atento de Heidegger está inicialmente posto naqueles comportamentos ou maneiras de ser-no-mundo que nos são mais imediatos e regulares. É em razão disso que Heidegger elabora a sua célebre fenomenologia da familiaridade cotidiana ou das maneiras cotidianas de ser-no-mundo, que abarca quase que em sua integralidade a primeira divisão da obra. Mais precisamente, o foco inicial das descrições interpretativas da fenomenologia-hermenêutica está posto naqueles comportamentos que perfazem o que Heidegger denomina de “cotidianidade mediana”. E é esta a situação hermenêutica inicialmente adotada para a exibição interpretativa das estruturas de ser da existência humana.

Deste modo, uma vez reconhecida a estrutura básica e nuclear do ser-no-mundo, que é, por assim dizer, a armação ou lastro formal sobre o qual e nos limites dos quais qualquer comportamento humano desenrola-se, o que se busca é sua elucidação inicial mediante a fenomenologia-hermenêutica das maneiras corriqueiras de ser-no-mundo.⁶⁰

⁶⁰ Trata-se de uma estrutura que também impõe limites na medida em que todos os comportamentos, por mais especializados e não-cotidianos que sejam, como a tematização científica da natureza em um laboratório de química ou física, ou mesmo a tematização encontrada nas ciências formais como as matemáticas e a geometria, são variações do ser-no-mundo ou modulações existenciais a partir de comportamentos mais básicos. Este é um ponto importante, a ser aprofundado adiante quando da apresentação do modo de ser da subsistência, pois Heidegger reconhece uma relação de dependência derivativa entre classes de comportamentos intencionais, e, assim, entre a projeção compreensiva de sentido que os acompanha. Provocativamente, Heidegger afirma no §13 que a ciência é um modo fundado de ser-no-mundo, o que em uma formulação alternativa implica situar as práticas científicas dentro da estrutura do ser-no-mundo e junto a outros comportamentos intencionais. De aí a necessidade de se obter o que Heidegger denomina “conceito existencial de ciência”, que encontra suas condições de

Mais especificamente, o que se busca com as descrições interpretativas da existência humana que partem das maneiras mais ordinárias de ser-no-mundo é exibir o ser e as estruturas de ser do ente que nós mesmos somos (bem como dos entes não-existentes de nosso entorno significativo, o mundo circundante). Para tanto, e este é um ponto de especial importância meta-ontológica, Heidegger estabelece distinções formais entre determinações ontológicas que correspondem a modos distintos de ser, sendo elas denominadas “existenciais” para e apenas para o ente que nós mesmos somos, o *Dasein* ou o ser-aí, e “categoriais” para todos os entes cujo modo de ser não é o da existência (HEIDEGGER, 2009, p. 66). E isso significa que o esforço em elaborar a fenomenologia hermenêutica em *Ser e Tempo* está em grande medida orientado para a exibição interpretativa das determinações existenciais de entes existentes e as determinações categoriais de entes não-existentes. Desde um ponto de vista meta-ontológico, a distinção aqui esboçada entre categorias e existenciais é importante exatamente na medida em que permite demarcar formalmente dois modos fundamentalmente distintos de ser, o que já seria razão suficiente para qualificar a ontologia fundamental como de corte não-monista.⁶¹ Mas o que é propriamente esta estrutura básica? E de que modo a fenomenologia-hermenêutica busca elucidá-la?

possibilidade na estrutura do ser-no-mundo e nos existenciais trazidos à tona por meio da fenomenologia-hermenêutica. Quanto a isso, cabe apenas ressaltar aqui que mesmo em um laboratório, o existente humano está imerso em um contexto ocupacional com o qual possui familiaridade e com entes que no mais das vezes não são meras coisas, mas itens funcionais caracterizados por suas posições internamente às práticas (por exemplo, o microscópio, os tubos de ensaio e etc). Para um exercício de aproximação entre o conceito existencial de ciência e a filosofia da matemática contemporânea, ver uma pequena contribuição que se desmembrou deste estudo em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/41781>. Desde um ponto de vista meta-ontológico, esta aproximação pode ser lida como uma primeira tentativa de oferecer algo assim como as condições existenciais de possibilidade para o reconhecimento e as maneiras específicas de acesso para entes cuja identidade ontológica é irreduzível aos modos de ser expressamente apresentados neste estudo como representantes da tese da variedade ontológica, os modos de ser da subsistência (*Vorhandenheit*), disponibilidade (*Zuhandenheit*) e existência (*Existenz*). Mais especificamente, trata-se do modo de ser da consistência (*Bestand*), que embora expressamente destacado nominalmente em *Ser e Tempo*, não foi sistematicamente elucidado por Heidegger. Assim, a hipótese interpretativa adotada neste estudo oferece também vias de aproximação para a elucidação parcial do modo de ser de entes *qua* projetados no horizonte de sentido da consistência, algo que permitiria ampliar significativamente o escopo e o alcance do pluralismo ontológico-hermenêutico. Este ponto é mencionado apenas para fins de reforçar a demarcação dos estreitos limites do estudo aqui elaborado frente ao desenho programático da ontologia fundamental ao mesmo tempo em que se aponta para um sentido de direção no qual ele poderia continuar a ser desdobrado.

⁶¹ Este ponto justifica-se em razão de que caso seja recusado o monismo e seja reconhecido que ser e existência não são conceitos unívocos e invariantes, então à luz dos critérios liberais de McDaniel a posição meta-ontológica já teria condições de ser classificada como pluralista. Naturalmente, este pluralismo mínimo não apanha com precisão os compromissos da ontologia fundamental, uma vez que a demarcação de diferentes sentidos e modos de ser é ao mesmo tempo mais ampla e mais precisa, pois

Como já indicado pelos hífens, “ser-no-mundo” é uma expressão que designa uma estrutura unitária, articulada e total. A despeito disso, a estrutura permite um triplo enfoque em três momentos: o ser-em ou abertura para mundo, o ser-com e o quem da cotidianidade, e, por fim, a mundanidade do mundo. Na medida em que são momentos de uma mesma estrutura, cada um destes enfoques é distinguido apenas para fins de análise, e, mesmo nesse caso, sempre que um é posto expressamente no centro da visada temática, os demais permanecem co-tematizados periféricamente. Além disso, na medida em que são momentos de uma estrutura que pertence ao ser-aí, o resultante das descrições interpretativas será a exibição indicativo-formal de determinações ontológicas de tipo existencial. É importante reconhecer isso não apenas por razões de fidelidade reconstrutiva ou exegética, mas também porque a articulação interna entre os diversos momentos cumpre uma função justificacional na defesa da tese da diversidade ontológica, além de permitir destacar diferenças de Heidegger em relação a interpretações tradicionais que se movimentam no horizonte da projeção de sentido que articula ser em termos subsistentes. Assim, por exemplo, ao reconhecer que o ser-com é um dos existenciais que compõem o ser-no-mundo, Heidegger busca evitar de saída concepções solipsistas injustificadas da subjetividade que a entendem como um ponto não-relacional e isolado de outros (sendo as demais subjetividades pontos igualmente discretos e isolados), uma concepção de subjetividade que aceita condições de individuação internas ao modo de ser da subsistência (como a de ser autocontido em sua esfera de propriedade, para usar expressões que remontam a Husserl, ou como *res cogitans*, para mencionar a clássica posição cartesiana). De maneira geral, esta é uma das razões para evitar o modelo interpretativo que busca elucidar a experiência humana à luz do par sujeito/objeto, especialmente vulnerável a interpretações mentalistas da subjetividade que acabam por aceitar o sujeito como um tipo de substância e as experiências, expressas por predicados mentais, como propriedades de estado (de estados mentais) (BLATTNER, 2005, p. 34). Nesse sentido, nem *Dasein* corresponde a sujeito e nem mundo corresponde a objeto (conforme tradicionalmente entendidos). Em não sendo adequadamente caracterizável nos termos de um sujeito epistêmico clássico envolto em suas representações, de que maneira o existente humano apresenta-se cotidianamente como ser-no-mundo?

além do sentido de ser da existência, também são reconhecidos ao menos os sentidos de ser da disponibilidade, da vida e da consistência.

Longe de se caracterizar como um sujeito isolado que se relaciona representacionalmente com objetos putativos, como talvez seja particularmente bem exemplificado com a imagem de Descartes com seu chambre em frente à lareira (e seu clássico pedaço de cera), o existente humano entendido como ser-no-mundo caracteriza-se por seu engajamento ocupacional e solícito com o entorno de entes significativos que o cerca ou no interior do qual está imerso ou mesmo enraizado. Assim, o espaço de sentido junto ao qual o existente humano encontra-se oferece cursos de ação nos quais o ser-aí se lança, e não apenas e somente objetos para contemplação ou meditação (ou em relação aos quais se desdobram comportamentos epistêmicos dos mais variados tipos, ainda que tradicionalmente privilegiados pelas filosofias orientadas pela ontologia da subsistência). Naturalmente, os comportamentos intencionais temáticos (ou epistêmicos) são também possibilitados pela estrutura do ser-no-mundo, e em verdade são maneiras específicas de articular esta totalidade, mas não são as únicas e nem mesmo as maneiras mais básicas de fazer isto. Oficialmente, Heidegger denomina “ocupações” (*Besorgen*) todos os comportamentos intencionais que estão dirigidos para entes não-existentes, das quais as mais imediatas e regulares são as lidas (*Umgang*) com a totalidade de entes que compõe o todo significativo mais próximo, o mundo circundante (HEIDEGGER, 2009, p. 77).⁶²

Uma vez reconhecida que a correta via de acesso ao e asseguramento do existente humano passa inicialmente pela descrição interpretativa dos comportamentos intencionais cotidianos, se está em condições de exibir de modo não-formal os demais momentos da estrutura do ser-no-mundo. Assim, o campo fenomênico a partir do qual serão exibidas as estruturas existenciais consiste nos contextos intencionais das lidas e no engajamento para com toda sorte de entes que povoam o espaço de sentido com o qual estamos desde já familiarizados. Em verdade, a familiaridade é um aspecto decisivo quando da introdução do primeiro momento da estrutura, o ser-em, e

⁶² Adicionalmente, também são reconhecidos comportamentos solícitos (*Fürsorge*), que não se caracterizam por estarem dirigidos para entes que não sejam entes existentes, isto é, Heidegger designa diferentes classes de comportamentos intencionais com terminologia específica, sendo os ocupacionais aqueles cujos correlatos são entes não-existentes e, por contraste, os solícitos restritivamente voltados para outros existentes humanos. Considerando que uma das tarefas meta-ontológicas decisivas consiste justamente em encontrar as expressões por meio das quais a natureza seja mais apropriadamente expressa enquanto tal (*carve nature at its joints*), este cuidado terminológico de Heidegger como ser lido como esforço em preservar distintos modos de ser irredutíveis de sua diluição ou confusão. Como já mencionado anteriormente, é à luz deste espírito pluralista que são recebidas as diversas peculiaridades linguísticas de *Ser e Tempo*, que de outro modo poderiam não encontrar justificativa e correriam o risco de permanecerem maneirismo e idiosincrasias expressivas e apenas isto.

Heidegger percorre duas linhas distintas de justificação.⁶³ A primeira delas é de corte etimológico e se desdobra a partir do exame da partícula “in” da expressão “*in der welt sein*”, que conduz a interpretação de Heidegger a destacar sua dimensão existencial em diversas direções, como morada, habitar e diligo (especialmente pela via do contraste com a determinação categorial de estar-em de “coisas” menores dentro de maiores, como ocupar um espaço dentro de outro à maneira das bonecas russas, com que simplesmente estão dispostas umas dentro das outras). Contudo, na medida em que repousa em particularidades linguísticas e idiomáticas que eventualmente podem não ser inteiramente traduzíveis para todas as línguas, a segunda via de justificação oferece uma adição importante, uma vez que é de corte fenomenológico e apela para a experiência em primeira pessoa de cada um que tenha também o modo de ser do ente cuja estrutura básica é ser-no-mundo. Ou seja, esta outra via de justificação implica que nos voltemos para nossa experiência mais imediata e concreta, de modo que estejamos em posição de identificarmos a adequação e os limites das descrições interpretativas de Heidegger. Mais especificamente, a experiência de ser-em é introduzida por contraste à maneira categorial de algo encontrar-se junto de algo, isto é, o existente humano *não* está no mundo à maneira como a roupa está no armário ou como de modo genérico pode-se dizer de algo menor que está dentro de algo maior. Por contraste a este modo categorial de estar dentro de..., Heidegger busca elucidar a maneira existencial de estar junto a..., o que permite formular ser-no-mundo como capturando as diversas maneiras de o existente humano estar junto a..., das quais inicialmente o foco está posto naquelas familiares e cotidianas. Assim, com os passos iniciais da fenomenologia-hermenêutica do ser-no-mundo, Heidegger busca exibir interpretativamente as maneiras familiares e cotidianas de o existente humano estar junto a... e intencionalmente voltado para... .

Considerando que o estar junto a...supõe a abertura, e considerando que previamente se justificou a posição de destaque do existente humano em meio aos demais entes em razão de ser caracterizado por ter acesso compreensivo a ser, um dos existenciais que compõem a abertura é precisamente a compreensão de ser.⁶⁴ Em outros

⁶³ Esta é uma linha interpretativa defendida e desdobrada por William Blattner em *Heidegger's Being and Time*. Além de oferecer razões adicionais e que escapam às especificidades de uma língua em particular, esta linha receptiva possui uma vantagem adicional na medida em que oferece ao mesmo tempo o quadro geral no interior do qual as descrições são examinadas. Dito mais diretamente, é a experiência em primeira pessoa que oferece o horizonte e os critérios para determinar a adequação interpretativa de uma descrição oferecida.

⁶⁴ Neste ponto identifica-se uma das vantagens em se traduzir *Dasein* por “ser-aí”, uma vez que a abertura é apanhada expressamente com o aí (*Da*) que sempre acompanha o existente e que é, por assim dizer, a

termos, isso significa que todo encontro significativo para com algo é um estar compreensivamente junto a.... Naturalmente, “compreensão” assume aqui uma acepção distinta daquela restrita às habilidades mentais mais próximas da hermenêutica tradicional, como a de interpretar estritamente em sentido linguístico recuperando as vivências e intenções do autor de um determinado texto, reconduzindo as significações à sua fonte vital originária. Positivamente e formalmente, compreender é apresentado como articulando a estrutura do enquanto, isto é, é o existencial por meio do qual se tem acesso a algo *enquanto* algo.⁶⁵

Tomando por base as maneiras cotidianas de ser-no-mundo, pode-se dizer que os comportamentos intencionais são compreensivos exatamente em razão de se apresentarem como competências e habilidades dirigidas para fins determinados com itens qualificados. Ou seja, enquanto ser-cotidianamente-no-mundo o existente está junto de algo compreendido *como* algo determinado, projetado em um horizonte de sentido. Para retomar o exemplo do uso do telefone celular, o caráter compreensivo é identificado na projeção em distintas possibilidades de uso nas quais o item em questão é articulado *como* algo determinado, com tais e tais finalidades (ser para ligar..., para fotografar...) e etc. Naturalmente, na medida em que está na base e é condição de qualquer comportamento ou maneira de ser-no-mundo, este traço compreensivo *não* precisa estar expresso enunciativamente ou mesmo de modo temático (de fato, de início e na maioria das vezes a articulação compreensiva não se dá expressamente). De aí Heidegger caracterizar esta como a compreensão *pré-ontológica*, uma vez que é condição e está na base da tematização explícita de ser e acompanha todos os modos de

esfera de manifestabilidade dos entes, isto é, o aí é constituído pelos existenciais por meio dos quais o existente humano tem acesso a ser e aos entes em relação aos quais se comporta intencionalmente das mais diversas maneiras. Interessantemente, em razão da qualificação da compreensão e tonalidade afetiva como sendo co-originárias, talvez não seja absurdo alternar a via de entrada adotada por Heidegger e passar o enfoque inicial da compreensão para a afetividade. Esta é uma estratégia de exposição que não será adotada neste estudo, mas é apenas mencionada expressamente como uma via alternativa para eventuais desdobramentos futuros, inclusive para discussões meta-ontológicas como a aqui ensaiada (por exemplo, de que maneira partir das tonalidades afetivas ou da afetividade afetaria o debate entre monismo e pluralismo? Quais consequências se seguem da adoção de uma defesa do pluralismo orientada ou mesmo centrada no momento compreensivo da abertura *versus* uma que o faz a partir da afetividade?).

⁶⁵ Mais especificamente, consta aqui outro existencial, a interpretação, que é responsável por elaborar aquilo que é compreensivamente aberto. Contudo, o importante neste contexto é ter presente que tanto “interpretar” quanto “compreender” não são verbos que designam apenas e prioritariamente atitudes proposicionais, mas sim comportamentos intencionais de maneira ampla e geral. Em verdade, também pode-se formular ao revés e afirmar que todo comportamento intencional é além de compreensivo também interpretativo, uma vez que seleciona um campo de ação dentro outros mais, o que supõe a articulação da estrutura do enquanto e a especificação da identidade dos correlatos junto aos diversos em-virtude-de que caracterizam o existente humano.

estar junto de algo. Assim, mesmo o engajamento mais irrefletido e fluido com algo, como quando alguém navega às escuras em uma cozinha ao preparar o café antes de o sol se levantar, se desdobra a partir da compreensão pré-ontológica do ser dos entes para os quais o comportamento está dirigido (sem emitir uma só palavra, e buscando fazer o mínimo barulho possível para não acordar outros, fazer o café é um modo de a compreensão apresentar-se, compreensão que inclusive não está restrita a entes não-existentes).

Além disso, também se identifica nos comportamentos intencionais um elemento afetivo, que diz respeito à circunstância concreta ou a maneira como o item em questão apresenta-se em termos de qualidades ou valências hedônicas, como algo que tem *determinada* relevância afetiva. Por meio das tonalidades afetivas que acompanham e condicionam as mais diversas maneiras de ser-no-mundo abre-se a facticidade da existência humana, o fato de o existente estar lançado em um contexto determinado e sempre encontrar-se, de um ou outro mundo, junto de e exposto a algo qualificado. Uma maneira de identificar este traço é por meio do reconhecimento do modo como algo *importa* para determinado engajamento ocupacional, seja qual for o matiz, se negativo ou positivo, desta relevância. Quer dizer, em toda e qualquer ocupação encontra-se uma dimensão afetiva que abre o contexto junto ao qual o existente encontra-se, inclusive cumprindo uma função fenomenológica reveladora importante, mostrando e dando acesso a características dos entes do entorno que de outro modo seriam inacessíveis.⁶⁶

⁶⁶ Para uma apresentação do caráter revelador das emoções e da afetividade em *Ser e Tempo*, ver Weberman (1996). Cabe ressaltar aqui uma linha de objeção comum à concessão de relevância ontológica para afetos e humores, pois a resposta à objeção oferece elementos importantes para qualificar a estrutura do ser-no-mundo e destacar seu potencial filosófico, especialmente no contexto de disputa entre monismo e pluralismo. Em linhas gerais, a objeção clássica afirma que por ser de ordem subjetiva, a emoção e o afeto em geral não revelam algo propriamente real ou objetivo, mas apenas e somente algo subjetivo. Desde esta perspectiva, os afetos no máximo oferecem colorações subjetivas e individuais para algo, mas não revelam propriamente nada. Ainda que eventualmente tenha apelo, esta objeção movimenta-se a partir da distinção tradicional problemática entre subjetividade e objetividade (e em verdade pode ser considerada como um desdobramento da posição interpretativa tradicional que articula a experiência nos termos do par sujeito/objeto). Esta orientação identifica-se em dois pontos internamente articulados: o compromisso de que o propriamente real independe e não se confunde com o subjetivo e a premissa implícita de que subjetivo diz respeito àquilo que não é compartilhado. Contudo, ambos os pontos são contornados a partir do reconhecimento da estrutura do ser-no-mundo, pois se por um lado o *Dasein* sempre está já fora, na medida em que tem abertura para mundo e entes intramundanos, de outro lado ele nunca também sai de si mesmo, na medida em que mundo é uma determinação existencial. Além disso, a dimensão social e compartilhada, expressa e capturada pelo existencial do ser-com, abre a possibilidade de que afetos sejam compartilhados, como no caso de um luto coletivo (algo que pôde ser atestado fenomenicamente e de diversas maneiras no recente contexto da pandemia). Ou seja, a recusa da

Por fim, o existencial do discurso (*Rede*) é apresentado como responsável por articular os elementos abertos compreensiva e afetivamente, o que não implica necessariamente enunciação expressa. Mesmo um comportamento silencioso, como o de simplesmente recusar uma chamada e fazer uma expressão de desgosto (ou, para retomar o exemplo do preparo matinal do café, preferir empregar materiais que emitam menos som) é discursivo, pois articula o sentido e a inteligibilidade já previamente abertas, e inclusive comunica algo. Naturalmente, na medida em que são existenciais que se co-pertencem, toda compreensão é afetivamente matizada da mesma maneira que toda afetividade é também compreensiva, o que é bem ilustrado com a imagem de alguém que ignora uma chamada (pois *ignorar* supõe importar e também supõe articular algo em especificações). Detalhes à parte, cabe aqui apenas destacar que “ser-no-mundo” pode ser interpretado como uma expressão elíptica para “ser-afetivamente-no-mundo” ou “ser-compreensivamente-no-mundo” e, por fim, “ser-discursivamente-no-mundo” (o que, caso fossem reunidas todas as três qualificações da abertura para mundo, certamente conduziria para uma longa expressão unificada por incontáveis hifens, algo em relação a que todo leitor de Heidegger em algum momento será exposto).⁶⁷ Desse modo, as mais diversas maneiras de estar junto a...envolvem todas estas dimensões, e o foco inicial da fenomenologia-hermenêutica são os comportamentos cotidianos, marcadamente não temáticos e caracterizados por engajamento solícito e ocupacional com os entes intra-mundanos, no caso dos entes não-existentes, e mundanos, no caso dos entes co-existentes, do espaço de sentido que é mais próximo e imediato.

legitimidade ontológica de afetos decorre muito mais da assunção injustificada de premissas tradicionais problemáticas do que em razão da natureza dos fenômenos por eles apanhados ou das coisas elas mesmas.
⁶⁷ O reconhecimento de que toda e qualquer maneira de ser-no-mundo envolve os três existenciais tem implicações importantes, pois na medida em que mesmo os modos mais especializados e menos usuais, como quando alguém está trabalhando em algum projeto de pesquisa em um laboratório, são variações existenciais de comportamentos mais básicos, eles também têm uma dimensão afetiva, por exemplo. Assim, o pesquisador ou pesquisadora que está diante de um microscópio observando vírus não está fora da esfera de influência dos afetos, por mais *tranquilo* e *calmo* que esteja. Tomando uma vez mais o recente contexto da pandemia como exemplo, não é irrazoável pensar que os diversos pesquisadores que ajudaram a produzir a vacina estavam profundamente afetivamente imersos na pesquisa, o que talvez não seja irrelevante inclusive para a obtenção dos resultados (turnos longos de trabalho sem descanso afetivamente motivados pela preocupação para com outros, por exemplo). Deixando de lado o contexto pandêmico em específico e considerando de modo formal, o comportamento para com algo objetivo traz consigo também um componente afetivo importante, algo explicitamente reconhecido por Heidegger e vinculado à própria noção de contemplação. Além disso, pesquisar algo ou observar vírus em um microscópio é também um modo de ser-com ou estar junto de outros, sejam eles colegas, outros pesquisadores, estudantes (inclusive como eventuais hospedeiros) e etc.

Além disso, outro componente da estrutura do ser-no-mundo é a dimensão social e de convívio ou, para usar uma expressão mais rigorosa, de co-existência para com outros. Contrariamente às tradicionais imagens de um sujeito isolado, entendido como ser-no-mundo o existente humano caracteriza-se por desde já estar relacionado a outros, por estar sempre não apenas junto a algo, mas também junto de ou *com* outros existentes. Naturalmente, co-existentes podem faltar facticamente, o que não significa que descrição da estrutura seja incorreta ou incompleta, mas que há diversos modos de ser-com ou estar junto de outros, dentre os quais a solidão é uma maneira especialmente notável. Contudo, tendo em vista diferenciar comportamentos intencionais que estão dirigidos para outros existentes, Heidegger emprega a expressão “solicitude” (*Fürsorge*) em lugar de ocupação. Portanto, rigorosamente considerado, não nos ocupamos de, por, com ou contra outros, mas somos solícitos (com, indiferentemente ou mesmo eventualmente somos contra outros). Conforme destacado anteriormente, na medida em que são momentos da mesma estrutura, tanto o ser-com quanto os existenciais de abertura trazem consigo uns aos outros, pois os comportamentos intencionais cotidianos caracterizam-se também por sua dimensão social (de início e na maioria das vezes *outros* nos ligam, e aceitar ou recusar a chamada é um modo de ser solícito para com alguém, e, para retomarmos o exemplo adicional, preparar silenciosamente um café também é um comportamento solícito, uma vez que a diligência em não fazer barulha busca precisamente preservar o descanso de outrem).

Neste ponto, cabe introduzir um par de distinções terminológicas e conceituais importantes para afastar potenciais confusões e obter um entendimento mais preciso e rigoroso da bateria de conceitos apresentada até aqui. Em primeiro lugar, a fenomenologia-hermenêutica da familiaridade cotidiana caracteriza-se por exhibir interpretativamente o ser de entes intramundanos, que são aqueles entes não-existentes com os quais lidamos de início e na maioria das vezes. Assim, “mundano” é um adjetivo que cabe apenas e somente para entes existentes, enquanto que “*intramundano*” diz respeito a entes não-existentes. Em outros termos, trata-se aqui de uma variação da distinção entre existenciais e categorias, pois a intramundicidade diz respeito a entes cujas determinações ontológicas são categoriais e a mundanidade do mundo diz respeito a determinações ontológicas existenciais. Adicionalmente, outro resultado importante da fenomenologia-hermenêutica da convivência ou co-existência cotidiana é a explicitação da normatividade que atravessa o ser-no-mundo, algo que em linhas gerais é apanhado

por Heidegger com a expressão “Impessoal” (*Das Mann*). Mais especificamente, a medianidade das maneiras cotidianas de ser-no-mundo expressa um caráter de normalidade, regularidade e padronização, algo que cumpre diversas funções importantes internamente ao programa da ontologia fundamental (algumas que serão exploradas adiante, quando da apresentação do modo de ser dos entes disponíveis e do modo de ser dos entes existentes). Detalhes à parte, neste ponto apenas cabe reconhecer que a fenomenologia-hermenêutica destaca a armação normativa que acompanha a estrutura do ser-no-mundo, e é um dos existenciais que, junto da compreensão, tonalidade afetiva, discurso e ser-com-lhe é constitutiva de modo articulado e total.

Agora bem, mas o que dizer de “mundo” na expressão “ser-no-mundo”? Oficialmente, Heidegger reconhece diversos conceitos de mundo em *Ser e Tempo* (§14). Mais especificamente, são reconhecidos quatro conceitos dispostos nos termos dos pares “ôntico/ontológico” e “categorial/existencial”. Naturalmente, um conceito categorial de mundo se apresenta como problemático, uma vez que existenciais são determinações por definição não-categoriais. Assim, o primeiro conceito de mundo, entendido como a totalidade das coisas, dos objetos, ou, para usar uma expressão cara à tradição neo-quineana, como o mobiliário do universo, é deslocado de sua centralidade em razão de ser de corte ôntico-categorial. Já o segundo conceito, também de corte categorial, consiste em uma especificação qualitativa da natureza dos itens admitidos em determinada esfera. Assim, por exemplo, diz-se do mundo da matemática que é composto por objetos matemáticos. Contudo, ainda que seja de corte ontológico, pois diz respeito ao *ser* dos entes admitidos internamente a determinado núcleo (“o mundo de” ou “o mundo dos...”), este conceito mantém-se em meio à divisão categorial, o que significa que sofre da mesma dificuldade de seu antecessor ôntico. Já o terceiro e o quarto conceitos de mundo são ambos de corte existencial, apenas diferindo em razão de o primeiro ser ôntico-existenciário e o segundo ser de corte ontológico-existencial. Entendido sob a primeira caracterização, mundo compreende a totalidade mais imediata e concreta de significações na qual estamos imersos e com a qual estamos desde já familiarizados, o nosso mundo circundante (*Umwelt*). Assim, na medida em que mundo designa o contexto histórico e social compartilhado a partir do qual chegamos a experimentar entes significativos, há variações ônticas importantes, que dizem respeito às especificidades das facticidades nas quais cada existente encontra-se lançado (por exemplo, o mundo circundante de um jovem agricultor familiar brasileiro é composto

por itens muito diversos daqueles que compõem o espaço de sentido de um jovem programador que vive em uma metrópole, digamos, São Paulo). De qualquer modo, em ambos os casos é característico dos existentes que eles tenham familiaridade com a totalidade de entes que povoa seu mundo circundante, isto é, em ambos os casos os entes são experimentados *significativamente como entes determinados*.⁶⁸

Por fim, o quarto e último conceito de mundo, o conceito ontológico-existencial, diz respeito à estrutura do terceiro conceito, isto é, este é o conceito que propriamente visa capturar a mundanidade do mundo enquanto tal. Este é um aspecto particularmente delicado e complexo da fenomenologia-hermenêutica, pois envolve algo o que poderia ser considerado como um movimento de ampliação do alcance das descrições interpretativas que passa da experiência em primeira pessoa mais imediata e situada para a estrutura suposta por esta experiência, algo que talvez pudesse ser caracterizado como um esforço de formalização. Considerando a diferenciação entre fenômeno em sentido vulgar e fenomenológico anteriormente introduzida, talvez se pudesse afirmar que com o quarto conceito o que se busca é a obtenção e a indicação formal do conceito fenomenológico de mundo, uma vez que com ele são visados não apenas entes, mas também ser e estruturas ontológicas. Seja como for, neste contexto o importante a se reconhecer é que a mundanidade do mundo consiste no tecido de articulação holística da significatividade para a qual o existente humano está desde já aberto e também com a qual no mais das vezes está familiarizado.

É importante elucidar rapidamente o qualificativo “no mais das vezes”, pois isso permite explicitar uma distinção importante para o programa da ontologia fundamental e que diz respeito às distintas maneiras de ser-no-mundo. Conforme apresentada até aqui, a estrutura do ser-no-mundo é descrita interpretativamente por recurso àquelas maneiras mais imediatas e recorrentes, aquelas que caem sob a noção metodológica de “cotidianidade mediana”. Contudo, este não é o único modo e há maneiras não-cotidianas de ser-no-mundo (o que também pode ser identificado com o reconhecimento do caráter provisório e introdutório da analítica da existência). Grosso modo, este par de

⁶⁸ Entendido como a estrutura de sustentação da tessitura de significações que compõe o horizonte da experiência, “mundo” pode ser lido como uma condição transcendental. Desde um ponto de vista ainda mais básico, a mundanidade diz respeito ao problema da transcendência, ao modo como os existentes têm abertura para ser. Uma das razões para ressaltar este vínculo entre mundanidade e transcendência diz respeito à posição basilar que a temporalidade ocupa junto à ontologia de *Ser e Tempo*, pois neste contexto ela consta como a condição de possibilidade de todo comportar-se em relação a, isto é, todas as maneiras de ser-no-mundo supõem algo assim como a temporalidade (§69).

modos alternativos de ser-no-mundo é espelhado na própria estrutura de *Ser e Tempo*, que conforme sua versão oficialmente publicada possui duas Divisões. Assim, a primeira Divisão consiste em uma fenomenologia hermenêutica da familiaridade cotidiana do ser-no-mundo. Deste movimento interpretativo resultam estruturas ontológicas explicitadas, os existenciais, que então são apresentados de modo unitário e articulado sob a estrutura do cuidado. Detalhes à parte, o importante neste contexto é reconhecer o papel que os fenômenos de ruptura, como a angústia, morte existencial e o chamado da consciência, ocupam junto à analítica da existência, e, assim, também em relação à ontologia fundamental, pois eles abrem espaço para explicitar a diferença entre a autenticidade (ou modo próprio) e a inautenticidade (modo impróprio).⁶⁹ Desse modo, pode-se caracterizar a fenomenologia-hermenêutica de *Ser e Tempo* como se desdobrando em dois momentos, como descrição interpretativa da familiaridade cotidiana e como apresentação de modos não-cotidianos de ser-no-mundo. Desde um ponto de vista meta-ontológico, ambos os momentos cumprem funções importantes, sobretudo no que diz respeito à explicitação da maneira de individuação própria de entes existentes, para a qual a morte existencial ocupa uma função decisiva. Contudo, neste ponto basta com que se tenha panoramicamente e em largos traços que *Ser e Tempo* parte de uma fenomenologia-hermenêutica da familiaridade e passa para a exibição interpretativa de modos não-cotidianos e não familiares de ser-no-mundo, que é o núcleo ou a armação ontológica central sobre a qual repousam os esforços filosóficos de Heidegger na segunda divisão.

Interessantemente, ainda que seja a constituição básica da existência e seja apresentado por Heidegger como a estrutura que condiciona e está na base de todo comportar-se intencionalmente em relação a algo enquanto algo (seja no modo familiar

⁶⁹ A diferenciação entre autenticidade (propriedade) e inautenticidade (impropriedade) certamente levanta questões importantes e difíceis. Com efeito, oferecer respostas exaustivas e sistemáticas para tais questões provavelmente demandaria um trabalho à parte. Contudo, neste estudo este par de conceitos é interpretativamente recebido junto ao marco conceitual do debate meta-ontológico entre monismo e pluralismo, especialmente como especificação das distintas maneiras de individuação existencial. É importante destacar isso tendo em vista os limites deste estudo, uma vez que a reconstrução ou reapresentação sistemática do conceito de autenticidade demandaria a introdução de uma série de outros conceitos que são particularmente complexos e difíceis, como o conceito de morte existencial, chamado da consciência, resolução, instante, situação e culpa. Independentemente da ausência reconstrutiva sistemática deste núcleo de noções particularmente difícil, a premissa que orienta os esforços deste estudo oferece vias de recepção que podem se mostrar oportunas, ainda que não sejam desdobradas em sua integralidade. Assim, por exemplo, a morte existencial será adiante apresentada junto ao problema geral da individuação existencial, do modo próprio a partir do qual indivíduos existentes podem obter suas próprias identidades. Adicionalmente, a resolução antecipadora pode ser vista neste contexto como o modo próprio por meio do qual a identidade existencial é sustentada, por contraste à maneira decaída de o fazer.

cotidiano seja quando do colapso existencial e da perda da vincularidade à significatividade), o fenômeno do mundo por vezes (ou mesmo na maioria das vezes) não foi reconhecido pela tradição. Em parte, esta negligência ou insuficiência hermenêutica se deve em razão da maneira como ser foi tradicionalmente compreendido, a saber, como subsistência (*Vorhandenheit*) e pode ser identificada em modelos que buscam elucidar a experiência humana movimentando-se nos estreitos limites abertos pelo par sujeito/objeto. Desse modo, além das descrições interpretativas que visam exibir indicativo-formalmente os momentos que constituem a estrutura do ser-no-mundo, consta também na agenda do programa da ontologia fundamental uma recepção crítica à história da ontologia e à maneira como conceitos fundamentais foram por ela articulados. Na próxima seção, o foco do estudo estará posto na assim chamada “destruição da história da ontologia”, com especial atenção para consequências que este movimento crítico tem para o debate meta-ontológico entre pluralismo e monismo.

2.3 A recepção crítica da tradição ontológica: a tarefa de destruição da história da ontologia

Conforme já antecipado, é bastante conhecido que na abertura de *Ser e Tempo* a questão do ser é apresentada por Heidegger como tendo caído no esquecimento. Mais especificamente, este esquecimento diz respeito à dimensão de problematicidade da questão, isto é, conforme legada pela tradição, a questão do ser não se apresenta no horizonte daquilo que seria um *problema*, o que significa que é preciso um movimento de retomada a partir do qual o espírito questionador seja reanimado, e a questão recolocada uma vez mais como algo digno de uma genuína investigação filosófica. Em parte, este esquecimento diz respeito à articulação dos três pre-juízos tradicionalmente vinculados ao conceito de ser, a saber, que é o conceito mais universal, que é indefinível e que é evidente, e que operaram, por assim dizer, como camadas para seu próprio encobrimento enquanto questão (KIRKLAND, in NELSON; RAFFOUL, p. 78, 2013). Assim, desde a perspectiva aberta por *Ser Tempo* em suas páginas iniciais, a história da ontologia poderia ser caracterizada em grande medida como a história de um longo e contínuo esquecimento, a saber, do esquecimento do ser enquanto problema ontológico.⁷⁰ Adicionalmente, se for entendido como tendência crescente e ratificada

⁷⁰ Uma maneira alternativa de destacar a ausência de problematicidade que o esquecimento do ser acareteou, é por meio do reconhecimento de posições ontológicas que assumem determinadas interpretações não apenas como não-problemáticas, mas mesmo como trivialmente verdadeiras ou óbvias.

reiteradamente no decurso da história da ontologia, então as posições mais atuais tendem a estar submetidas a um esquecimento ainda mais intenso do que as mais antigas, por terem se afastado progressivamente dos contextos filosóficos e experiências originárias e terem admitido em seu lugar determinadas interpretações como ponto de apoio para seus próprios desdobramentos. Naturalmente, se este de fato for o caso, então o diagnóstico crítico de Heidegger não atinge a tradição filosófica apenas retroativamente, isto é, aquela que veio *antes* de sua obra, mas também oferece um quadro conceitual que abre espaço para a recepção crítica prognóstica de ontologias posteriores a *Ser e Tempo*, igualmente comprometidas com interpretações problemáticas de ser. Nesse sentido, não seria irrazoável tomar a destruição da história da ontologia e seu espírito animador como base para uma recepção das concepções meta-ontológicas contemporâneas, como a de Inwagen. E isso ofereceria condições para a elaboração de algo assim como uma destruição da história da meta-ontologia.

Acessada desde uma perspectiva sutilmente distinta, esta história de esquecimento pode também ser posta nos termos de uma determinada compreensão renitente e dominante de ser que está na base e ratifica a obliteração de sua dimensão problemática, fechando de princípio o campo de investigação (afinal de contas, se se trata de algo evidente e de saída já compreendido, então por que haveria de se problematizar algo que além do mais é indefinível?).⁷¹ Ou seja, à história do

Assim, à história da ontologia como também à história de esquecimento, corresponde, por exemplo, uma interpretação específica da verdade que identifica o seu *locus* como sendo a proposição e sua natureza como correspondência ou *adequatio*. Naturalmente, este é um tema difícil e delicado, mas neste contexto basta com que seja reconhecido que assim como uma interpretação tácita dominante de ser operou internamente à história da ontologia auxiliando para a condução de seu esquecimento enquanto questão, assim também conceitos como verdade tiveram interpretações que foram historicamente se sedimentando ao ponto de se apresentarem quase como auto-evidentes. Contudo, quando criticamente visadas, estas interpretações mostram-se limitadas e assentadas em premissas ontológicas problemáticas, como a de que a verdade proposicional repousa, por assim dizer, nela mesma, e não na abertura *qua* desvelamento, que é reconhecida por Heidegger como estando na base e condicionando a verdade proposicional. Este movimento de recondução de posições interpretativas clássicas para premissas ontológicas inexplícitas e no mais das vezes problemáticas é clássico da fenomenologia-hermenêutica de *Ser e Tempo*, e pode também ser encontrado em outros textos do período da década fenomenológica, como *Introdução à Filosofia*, *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* e *Prolegômenos à história do conceito de tempo*, para mencionar apenas alguns. O importante a se ressaltar aqui é o contra-movimento de Heidegger, que não simplesmente aceita uma determinada interpretação de um conceito conforme historicamente legada, mas busca remontar às experiências de base a partir das quais foram forjados.

⁷¹ Neste ponto já é possível destacar uma primeira aproximação tímida com a posição meta-ontológica de Inwagen, uma vez que seu modo de caracterizar ser o destaca como de pouco interesse filosófico, e mesmo relativamente simples (o que se expressa em sua concepção estreita, *thin*, de ser). Ou seja, quanto à dimensão de problematidade de ser, apesar do seu movimento de segunda ordem, Inwagen parece alinhar-se à tradição, sobretudo por admitir algumas notas conceituais como básicas (a de que ser e existência são logicamente equivalentes, por exemplo) e de difícil elucidação, em razão mesmo de sua simplicidade.

esquecimento do ser como problema ontológico corresponde uma determinada concepção de seu sentido que circula homogeneamente no subterrâneo das diversas posições tradicionais, a despeito da sua heterogeneidade ontológico-categorial de superfície. Assim, desde a perspectiva de Heidegger, posições diferentes, inclusive mesmo divergentes ou antagônicas entre si, como a disputa entre realistas e antirrealistas, assumem em sua base uma compreensão específica e compartilhada de ser que no mais das vezes permanece internamente não-problematizada e que historicamente avançou junto às posições mais diversas.

Apresentado desde uma perspectiva de segunda ordem, o diagnóstico crítico de Heidegger em relação ao esquecimento do ser e a correspondente compreensão de seu sentido que ao menos implicitamente a acompanha pode ser posto nos termos de uma posição meta-ontológica que reconhece na diversidade das posições ontológicas tradicionais um compromisso comum de base. Mais especificamente, este compromisso tradicional consiste no reconhecimento de ser em termos substanciais ou em ontologias que se movimentam no horizonte de sentido de ser compreendido como subsistência, como *Vorhandenheit*. Acessada desde a perspectiva da diferença ontológica e em uma primeira aproximação, esta compreensão tradicional caracteriza-se pela admissão de que todos os entes são o que são em razão de se enquadrarem sob determinado padrão criterial que estabelece a auto-mesmidade não-relacional e a constância em diferentes pontos do tempo como um de seus traços básicos. Assim, a identidade dos entes como um todo foi tradicionalmente reconhecida sob o marco geral da categoria ontológica da substância, o que justificaria caracterizar a história do esquecimento do ser como a história do esquecimento da diversidade ontológica, uma vez que a este esquecimento corresponde uma determinada concepção ontológica de base de ser exclusivamente *qua Vorhandenheit*.⁷²

⁷² Naturalmente, considerando a complexidade e variedade das posições filosóficas historicamente legadas, afirmações desta magnitude são altamente difíceis de serem justificadas. No limite, cada uma e todas as posições filosóficas deveriam ser submetidas a um exame de explicitação do sentido de ser por elas subscrito, o que é virtualmente irrealizável à medida em que a cada dia novas concepções filosóficas emergem. Contudo, ainda que sem ter pretensões de exaustividade, uma maneira de contornar esta dificuldade é por meio do reconhecimento de traços comuns às posições filosóficas e que estejam atreladas a concepções específicas de ser *qua Vorhanden*, o que permitiria transitar entre diversas posições atribuindo indiretamente a mesma compreensão de ser de base. Desse modo, por exemplo, filosofias teórico-centradas partilham de compromissos relativos à hierarquização de comportamentos intencionais e maneiras de ser-no-mundo, em que raramente modos não teóricos de comportar-se em relação a são reconhecidos como legítimos ou ontologicamente relevantes. Adicionalmente, a estratégia de Heidegger consiste em destacar figuras históricas que tiveram e ainda têm muito peso e influência nas concepções filosóficas correntes, como é o caso de Aristóteles, Descartes e Kant, que nominalmente são

Considerada desde a perspectiva da destruição, a esta compreensão tradicional de ser em termos substanciais que privilegia a auto-mesmidade e a constância de entes como simplesmente dados correspondem comportamentos intencionais específicos que configuram as experiências originárias a partir das quais emergiram os conceitos ontológicos. Quer dizer, a partir de comportamentos intencionais específicos (ou maneiras determinadas de ser-no-mundo) enraizados em determinada situação hermenêutica se chegou à compreensão genérica de que o ente é propriamente aquilo que não muda, aquilo que persiste em meio à mudança e ao movimento, que o propriamente real é independente de contexto, e que assim caracterizado o ente é objetivamente real. Com efeito, de acordo com a recepção crítica de Heidegger, os conceitos tradicionais de realidade e existência envolvem todas estas notas características, isto é, tradicionalmente existir é interpretado como subsistir, e todos os entes existentes são reais à medida em que têm suas identidades fixas (ao menos quanto às suas propriedades essenciais ou determinações características).

De modo geral, esta posição se exemplifica particularmente bem no exemplo cartesiano do pedaço de cera, que a despeito da diversidade de figuras e de disposições conformativas que eventualmente possa assumir ao ser aquecido (cilíndrico, retangular, esférico, amorfo e etc), é reconhecido como sendo propriamente sempre extensão, algo essencialmente extenso e que admite diversas configurações (que podem ser mais ou menos geometricamente precisas). Adicionalmente, na medida em que considerado em si mesmo e sem relação a outros entes, a tendência interpretativa tradicional também associa à subsistência um modo não-relacional de individuação. Ou seja, junto ao esquecimento do ser enquanto problema corre em paralelo uma compreensão de seu sentido a partir da qual os entes são considerados como unidades discretas auto-contidas e não-relacionais, dispostas em um espaço homogêneo e das quais as determinações estáveis são as que propriamente os caracteriza enquanto tais. Naturalmente, um forte candidato histórico a satisfazer estas notas características gerais é o conceito de substância conforme tradicionalmente pensado em sua relação com atributos ou propriedades de estado identificadoras. Este compromisso ontológico é exemplarmente encontrado no célebre episódio em que Descartes descreve o comportamento de um pedaço de cera sob distintas condições (por exemplo, de temperatura). Adicionalmente,

mencionados em *Ser e Tempo*. Em conjunto, estes dois traços oferecem razões que ao menos parcialmente justificam a afirmação geral que atribui à tradição como um todo a concepção de ser que movimenta-se no horizonte de sentido de ser *qua* subsistência.

nas *Meditações Metafísicas* também podem ser identificados outros compromissos filosóficos que são relevantes para ilustrar parte do movimento crítico de Heidegger em relação à ontologia tradicional.

Considerado fenomenologicamente, o comportamento desde o qual a cera é considerada por Descartes está longe de ser pré-reflexivo e atemático (afinal de contas, dificilmente pôr-se a observar um pedaço de cera aquecido e suas modificações fenomênicas cai sob aqueles que são os comportamentos mais imediatos e recorrentes, que estão orientados para as suas funcionalidades prático-ocupacionais e sua articulação holística em totalidades, assim como o comportamento em relação ao telefone celular no mais das vezes é o de uso e visando suas funcionalidades, e não mensurar seu peso, tamanho e demais propriedades tradicionalmente identificadas como objetivas). Ao contrário, o comportamento de base tomado por Descartes orienta-se a partir de um contexto marcadamente teórico e contemplativo, em verdade, como se lê no título de de sua obra, *metafísico* e *meditativo*.⁷³ E esta é uma primeira indicação importante de uma determinada correlação tradicional entre compreensão de ser, comportamento intencional, projeção de sentido e identidade ontológica. Mais especificamente, consta aqui uma correlação específica entre comportamentos de um determinado tipo (teóricos [metafísicos] e reflexivos [meditativos]) e o sentido de ser dos seus correlatos intencionais (como *Vorhandenheit*).

Implicitamente, esta compreensão se move no interior de uma determinada projeção de sentido para a qual o presente ocupa a posição de destaque, isto é, entes desde este padrão criterial são compreendidos à luz de um modo específico do tempo, como coisas que nós encontramos como já repousando neutramente nelas mesmas, com identidade fixa previamente estabelecida e articulada em termos de propriedades de

⁷³ Ainda que já sugerido anteriormente, é importante ressaltar que a crítica de Heidegger não consiste em colocar integralmente em questão os *resultados* destes esforços como um todo, mas em examinar a extensão de sua adequação, especialmente no que diz respeito a seus limites. Basicamente, a dificuldade está em estender os resultados obtidos para a totalidade dos entes, inclusive e especialmente para os existentes humanos, e considerá-los todos como substância, seja pensante, seja extensa. Ou seja, ao partir de modos fundados de ser-no-mundo, os contextos epistêmicos, a interpretação cartesiana acaba por saltar por sobre os fenômenos mais imediatos e suas estruturas de ser, e, em seu lugar, admite apenas e somente aquilo que é acessível quando da adoção de maneiras teórico-centradas de comportamento intencional. Este movimento exemplifica bem a natureza da destruição, que não consiste em abandonar a tradição ou apresentar objeções irrefutáveis de modo que não se estude mais os filósofos do passado, mas em retornar aos textos e buscar identificar as condições existenciais e as experiências originárias que estão na base das concepções filosóficas. Desse modo, a destruição da história da ontologia consiste muito mais em uma recepção positiva do que negativa, ainda que este retorno interpretativo conduza as concepções clássicas aos seus limites de adequação.

estado identificadoras de substâncias autocontidas. Assim, aquilo que é propriamente real, o ser do ente, é tradicionalmente reconhecido como aquilo que nele permanece em meio à mudança (como a *extensio* em relação à cera) e que, por assim dizer, de algum modo está dado de antemão, isto é, os critérios de identidade tradicionalmente admitidos implicam compromisso com substâncias auto-suficientes e independentes, nos termos das quais entes são o que são. Em conjunto, estes traços perfazem parcialmente o núcleo do conceito de ser que paulatinamente se se sedimentou historicamente nas distintas interpretações que em conjunto formam a tradição ontológica criticamente designada por Heidegger como “metafísica da presença”.

Considerada desde a perspectiva da diferença ontológica, a posição historicamente dominante de ser implica que os entes em sua totalidade são homogeneamente interpretados como entes subsistentes, a despeito de sua variedade aparente. Ou seja, à totalidade daquilo que há corresponde a atribuição da *mesma* identidade ontológica, o que poderia ser apresentado desde um ponto de vista meta-ontológico como refletindo um compromisso monista de base a despeito das diferentes categorias ontológicas em que se o apresenta (como é o caso da *res extensa* e da *res cogitans*, que desde a avaliação crítica de Heidegger [no §21 de *Ser e Tempo*] são ambas compreendidas por Descartes nos termos da subsistência, o conceito ontológico que corta perto das juntas de ambas as *res*).⁷⁴ Assim, as posições ontológico-categoriais tradicionais mais aparentemente diversificadas são abertas meta-ontologicamente, desde o ponto de vista da destruição, como muito mais homogêneas do que heterogêneas entre si (*eidós, ousia, subjectum, essentia, res, cogito, mônada, sujeito, consciência, objeto* seriam todas expressões ontológico-categoriais diversas na superfície do compromisso de fundo com o mesmo modo de ser, a subsistência).

Destrutivamente conduzida, a identidade ontológica historicamente dominante é acessada à luz dos contextos e comportamentos intencionais tradicionalmente privilegiados e suas respectivas projeções de sentido, a saber, os comportamentos teóricos, reflexivos e tematizantes (que em paralelo à diversidade ontológico-categorial

⁷⁴ Ainda que as generalizações sempre envolvam riscos, não parece indefensável afirmar que desde a perspectiva de Heidegger a história da ontologia é a história do monismo multifacetado, que a partir de Platão e Aristóteles se apresenta sob as vestes ontológico-categoriais mais variadas e internamente às mais variadas posições que visam defendê-las. Interessantemente, reconhece-se que nas filosofias pré-socráticas da *physis* há compromissos ontológicos diversos dos tradicionais, em que a natureza não é tomada como a totalidade daquilo que está simplesmente dado e que pode ser quantificável, mas como agitação e força interna, com uma armação temporal internamente mais complexa (CARMAN, 1995).

interna às disputas também comportam variação histórica, como se identifica com o primado da intuição, da percepção e dos comportamentos enunciativos postos sob um conjunto específico de elementos analíticos, apenas para mencionar algumas das especificações históricas). Dito de modo mais cauteloso, dada a orientação reconstrutiva da destruição, a recepção crítica de Heidegger visa reencaminhar os conceitos ontológicos aos seus contextos intencionais de origem, apresentando, por assim dizer, suas respectivas certidões de nascimento (que teriam em comum a mesma maternidade, a teoria e os diversos comportamentos intencionais teórico-centrados (ESCUADERO, 2015; MCMANUS, 2012). E deste duplo movimento resulta uma consequência filosófica importante, a saber, o reconhecimento de que à identidade ontológica tradicionalmente privilegiada, a substância ou o ser determinado em termos substanciais, correspondem tipos de comportamentos intencionais igualmente historicamente privilegiados, os teórico-centrados.⁷⁵

Assim, a história da ontologia tradicional poderia ser também posta nos termos da história do domínio da categoria ontológica da substância e dos comportamentos intencionais teóricos a partir dos quais se a admite, como mais uma vez particularmente bem exemplificado por Descartes (a *res extensa* é o quantificável, aquilo que pode ser capturado adotando comportamentos intencionais teóricos específicos, os que descrevem a natureza em termos físico-matemáticos). Ou seja, a história da ontologia tradicional como a história do esquecimento do ser pode também ser apresentada como

⁷⁵ A apresentação da destruição da história da ontologia aqui esboçada não tem pretensões de exaustividade ou completude. Em caso contrário, seria natural que ela chegasse às raízes da concepção grega de ser, com especial importância para a de Aristóteles, dada a centralidade que esta concepção tem em *Ser e Tempo*. Contudo, o foco reconstrutivo desta seção é posto muito mais nos elementos que constituem o espírito do que naqueles que formam a letra deste importante movimento hermenêutico de Heidegger. Naturalmente, quando considerado no contexto da produção, a concepção de ser que acompanha tais comportamentos intencionais parece destoar bastante daquela que acompanha os comportamentos teórico-centrados. Contudo, ainda que os comportamentos sejam divergentes a concepção ontológica de base ainda continua alinhada, pois em ambos os casos a projeção de ser articula no horizonte daquilo que está dado como pronto, com sua identidade como que fechada e completa, como algo que é o que é antes de ser descoberto ou produzido (a produção de algo supõe a identidade de algo). Este ponto abre o problema delicado de tornar preciso o sentido de direção, se o que determina a concepção de ser são os comportamentos ou se é a concepção de ser que determina o tipo de comportamento. Seja qual for a linha de resposta adotada, contudo, a premissa procedimental importante assumida nesta seção é a de que há uma correlação entre uma determinada concepção de ser em termos substanciais e comportamentos e contextos intencionais, e que por meio da fenomenologia-hermenêutica seria possível passar de um para outro (por exemplo, com a interpretação dos comportamentos produtivos para a concepção de ser de base como *ousia*). Além disso, considerando que o alvo crítico deste estudo é a concepção meta-ontológica monista contemporânea, o delicado problema relativo aos diferentes tipos de comportamento intencional não precisa ser solucionado, uma vez que o alinhamento do monismo àquela que é a melhor teoria científica disponível permite situar este tipo de compromisso filosófico junto àquela exemplificado por Descartes, isto é, aqui encontra-se uma posição filosófica que privilegia comportamentos teóricos e é, portanto, teórico-centrada.

a história do privilégio da substância e como história da precedência de comportamentos temáticos, reflexivos e teóricos como aqueles que propriamente dão acesso àquilo que há. Globalmente, consta aqui a correlação de um sentido de ser em particular e o primado de modos específicos de ser-no-mundo, que inclusive constam, na arquitetônica de *Ser e Tempo*, como modulações existenciais de comportamentos mais básicos. Dentre outras, uma consequência filosoficamente importante deste impulso interpretativo dominante foi o de não reconhecer determinados núcleos fenomênicos e saltar por sobre determinados fenômenos, como é o caso em relação ao mundo e os entes intramundanos mais imediatamente acessíveis nos engajamentos imersivos não-temáticos constitutivos da cotidianidade, que de acordo com Heidegger não são adequadamente caracterizados em termos de substâncias extensas dispostas em um espaço homogêneo ou substâncias pensantes reflexivamente autocentradas e que estão às voltas com suas representações. Nesse sentido, pode-se identificar uma função positiva na destruição, pois ao demarcar os limites de alcance e de adequação interpretativa das posições tradicionais, Heidegger reconhece e, por assim dizer, põe em liberdade fenômenos injustificadamente negligenciados, que então são articulados nos termos dos compromissos da ontologia fundamental. Um exemplo notável disso, e que cumpre uma função meta-ontológica importante neste estudo e contexto, é exatamente a ausência da ontologia de entes disponíveis em meio às *res extensa* cartesianas, algo que Heidegger busca retificar com sua fenomenologia-hermenêutica das maneiras cotidianas de ser-no-mundo e a projeção de sentido que as acompanha (a do sentido de ser como disponibilidade, *Zuhandenheit*).

Em outros termos, a história da ontologia tradicional é em grande medida o resultante da concessão de prioridade, quando não de exclusividade, para as maneiras teóricas de ser-no-mundo e sua respectiva projeção de sentido, que podem mesmo implicar a distorção ou ocultamento desta própria estrutura (chegando mesmo àquilo que Heidegger considera em *Ser e Tempo* uma espécie de suicídio, o ceticismo em relação ao mundo externo). Quer dizer, em adotando comportamentos teóricos internos à tematização físico-matemática da natureza como aqueles que dão propriamente acesso ao ser do ente, Descartes conclui que o propriamente ente é a extensão, o quantificável e matematizável que corresponde à descrição interpretativa decorrente da tematização físico-matemática e alinhada aos critérios de identidade e condições de existência a partir dos quais se movimenta. Àquilo que a adoção deste modelo e dos padrões

critérios nele incluídos dá acesso reconhece-se exclusivamente como o propriamente real e existente (na acepção tradicional de “existir”), o ser do ente. Naturalmente, disto resulta um conceito de realidade que se estende para a totalidade daquilo que há, determinando todos os entes em termos de substâncias que existem independentemente e que são caracterizadas por propriedades de estados identificadoras (que então podem ser capturadas via descrições físico-matemáticas).⁷⁶

Diante desta caracterização genérica, cabem inicialmente duas perguntas: 1. Em que medida as cinco teses de Inwagen sobre o ser podem ser alocadas junto à tradição ontológica? e, 2., Qual a posição deste conceito tradicional de ser junto à fenomenologia-hermenêutica do ser-no-mundo? Em relação à primeira pergunta, ao menos em uma primeira aproximação e parcialmente são identificáveis alguns compromissos comuns de Inwagen com a tradição que são particularmente importantes. Pontualmente, o corte naturalista que radica no alinhamento da ontologia àqueles compromissos ontológicos extraídos da melhor ciência disponível (neste caso em específico a física) parece alinhar-se particularmente bem com o primado de comportamentos teóricos e a projeção de sentido que os condiciona.

Assim, dado o compromisso naturalista *à la* Inwagen, a resposta àquilo que é propriamente ente é extraída em consonância com teorias da melhor ciência disponível, o que não-raramente implica em eliminar entes que não satisfazem os critérios de identidade impostos pela ciência em questão. Pontualmente, isso se exemplifica em um tipo de eliminativismo relativamente a um domínio de entes putativos (que poderia ser admitido fora, mas não dentro dos salões oficiais da ontologia ou do *ontological room*, para usar a conhecida expressão de Inwagen), que decorre do não reconhecimento da dignidade ontológica para artefatos (algo análogo à postura de Descartes frente à cera, que provavelmente consideraria propriamente ente apenas a extensão). Na medida em que artefatos são reconhecidos por Heidegger como aqueles entes não-humanos que

⁷⁶ Uma consequência filosoficamente importante desta orientação de base é a crença de que tudo aquilo que há pode ser matematizável. Em relação a este ponto, a posição que Heidegger sustentou na década fenomenológica é a de recusar esta crença, apresentando especificamente os seus limites em relação aos entes vivos (*Problemas Fundamentais da Metafísica*). Desde um ponto de vista meta-ontológico, a posição heideggeriana poderia ser apresentada nos termos de que ao menos em relação a um modo de ser, há limitações quanto ao alcance da matemática e da quantificação. Contudo, tanto os avanços em genética e bio-engenharia quanto os avanços em relação a modelos matemáticos, por exemplo, com a inclusão de sistemas dinâmicos por contraste a estáticos, oferecem recursos adicionais em favor da crença e dificuldades para a posição de Heidegger. Para uma apresentação do problema do alcance da matemática desde a perspectiva de Heidegger, ver Reis (REIS, 2017b).

povoam o espaço de sentido no interior do qual o existente mantém-se de início e na maioria das vezes, o mundo circundante e suas respectivas lidas fluídas e habilidosas, este traço eliminativista de Inwagen demarca uma posição ontológica antagônica àquela assumida em *Ser e Tempo*. Em verdade, talvez não seja despropositado estender para Inwagen as considerações que Heidegger faz acerca do salto cartesiano por sobre o fenômeno do mundo e dos entes intramundanos, conforme seu confronto crítico-comparativo de seu conceito hermenêutico de mundo *versus* a concepção cartesiana (§21-23 de *Ser e Tempo*).

Este antagonismo pode também ser destacado tomando por base a maneira como ambos entendem a relação entre ontologia e ciência, pois em certo sentido e até certo ponto consta aqui uma importante inversão. Enquanto que o naturalismo de Inwagen implica admitir que não há ruptura entre ontologia e ciência, e que aquela deve orientar-se a partir dos compromissos implicados nas melhores expressões desta, por exemplo, em consonância com as teorias físicas mais atuais e os compromissos ontológicos desde elas extraídos, o esforço interpretativo de Heidegger vai na direção oposta e busca não trazer para a ontologia os compromissos extraídos de alguma ciência em particular, mas identificar a dimensão ontológica tácita ou expressamente operante em qualquer prática científica. Mais especificamente, esta identificação consiste na explicitação de conceitos fundamentais que demarcam a identidade do domínio de referência de uma determinada ciência, que são postos em questão em contextos de crises internas, para usar a terminologia de *Ser e Tempo*, ou de rupturas de paradigmas, mas que operam não-problematicamente em contextos de normalidade, para usar expressões de Kuhn. Desse modo, a tarefa da ontologia fundamental é de ordem meta-ontológica, pois consiste em explicitar interpretativamente a diversidade de compromissos ontológicos internos aos conceitos fundamentais que orientam a variedade de práticas científicas, e não adotar um deles em particular como a medida para a demarcação da identidade de todos os entes. Assim, enquanto Inwagen busca alinhar explicitamente a ontologia aos compromissos ontológicos implicados por aquilo que julga como a melhor teoria científica, Heidegger busca elucidar os compromissos ontológicos implicados na diversidade de práticas científicas, o que inclusive poderia ser visto como razão

adicional e complementar para o reconhecimento da correspondente diversidade ontológica.⁷⁷

Adicionalmente, o caráter de inatividade de ser e de existência, expresso na primeira das teses, também parece se alinhar particularmente bem à ontologia da subsistência, que tende a considerar a identidade dos entes, aquilo que faz com que eles sejam o que são, estaticamente (como algo que esteja, por assim dizer, pronto e acabado). Ou seja, os critérios de identidade com os quais Inwagen busca determinar o que são os entes, entendidos como distinguidos em razão de suas respectivas naturezas, não parecem incompatíveis com aqueles tradicionalmente admitidos pela ontologia da subsistência. E isso nos conduz para a segunda pergunta, que é exatamente acerca do modo como Heidegger maneja a subsistência internamente ao programa da ontologia fundamental, uma vez que esta categoria ontológica ou modo de ser não é excluído, mas realocado junto a um marco conceitual mais complexo no qual são reconhecidas também outros. Contudo, antes de apresentar propriamente o modo de ser da subsistência conforme entendido em *Ser e Tempo*, é importante dar um passo atrás e explicitar a orientação interpretativa que conduz os esforços desse estudo, tomando rapidamente para o centro da atenção reconstrutiva o conceito de modos de ser.

2.4 O conceito de modos de ser em *Ser e Tempo*

Conforme já brevemente antecipado, na literatura especializada há muitas e variadas interpretações dos modos de ser. De maneira geral, contudo, estas interpretações avançam mais na direção de elucidar modos específicos de ser e sua relação com outros do que na de oferecer uma caracterização geral que abarque todos

⁷⁷ Ainda que o contraste entre teórico e prático seja posto em questão por Heidegger em *Ser e Tempo* (2009, p. 372), neste contexto esta distinção cumpre um papel expositivo importante na medida em que usualmente se diz de compromissos ontológicos que eles são extraídos de teorias. Contudo, considerando o contraste entre o conceito lógico e o existencial de ciência, esta maneira de apresentar compromissos ontológicos tenderia a ser problematizada, uma vez que destacaria a ciência como um todo de proposições verdadeiras dispostas em relações de fundamentação (o que não é por si incorreto, mas está exposto ao risco de ser tomado como suficiente, isto é, como se tais proposições *subsistissem* por si mesmas). Desde a perspectiva de Heidegger, as ciências, assim como a própria ontologia, deve ser vista a partir da estrutura do ser-no-mundo, e a tarefa consiste em exibir as suas condições existenciais de possibilidade. Ou seja, as ciências designam também um conjunto de práticas, que são maneiras específicas de ser-no-mundo. Este ponto terá relevância a seguir, quando da consideração de conceitos que compõem o núcleo existencial de *Ser e Tempo*, como o de morte, que foram vinculados por Haugeland (HAUGELAND, 2013) ao problema ontológico tomando como caso exemplar o colapso da projeção de sentido interno à prática científica.

eles.⁷⁸ Assim, por exemplo, pode-se facilmente encontrar muitos trabalhos cujo foco está posto na hermenêutica ontológica da vida conforme apresentada em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, em que consta e elucidação do modo de ser de entes vivos (REIS, 2010; REIS, 2018). Além disso, também é bastante abundante a literatura que se concentra em discutir a relação entre os diferentes modos de ser, sobretudo no que diz respeito à complexa posição de Heidegger acerca do primado da disponibilidade frente ao modo de ser subsistência (CERBONE, 1999; GOLOB, 2015; WEBERMAN, 2010). Ainda que todo este esforço interpretativo ofereça lições importantes quanto à correta apreensão dos diferentes modos de ser, poucos deles o fazem desde uma perspectiva de segunda ordem na qual se visa o conceito mesmo de modos de ser em geral. Ao menos em parte, talvez esta lacuna interpretativa se deva não apenas à dificuldade nela envolvida, mas também à ausência de um contexto teórico no qual ela se apresente como central. Naturalmente, considerando que o recente giro meta-ontológico trouxe a ontologia fundamental para o centro do debate contemporâneo entre pluralismo e monismo, este movimento também traz consigo a premência da tarefa de oferecer, ainda que em linhas gerais, algo assim como uma noção abrangente de modos de ser que capture em seu interior a variedade de sentidos nos termos dos quais ser é articulado.

Em princípio, cabe recordar que Heidegger menciona em *Ser e Tempo* cinco sentidos de ser, a saber, a existência (*Existenz*), a disponibilidade (*Zuhandenheit*), a subsistência (*Vorhandenheit*), a vida (*Leben*) e a consistência (*Bestant*). É importante ter este quadro presente por duas razões principais: primeiro, porque isso permite destacar o caráter programático da ontologia fundamental, uma vez que embora mencionado neste contexto, o modo de ser da vida não é elucidado em *Ser e Tempo*, mas no curso sobre os conceitos fundamentais da metafísica, que é posterior à publicação da obra; segundo, porque relembrar os modos de ser mencionados por Heidegger permite

⁷⁸ Naturalmente, há exceções a isso e é possível encontrar trabalhos cujo escopo interpretativo é a noção de modos de ser em geral (como exemplificado pelos trabalhos de McDaniel). Contudo, comparativamente aos trabalhos que estão concentrados em modos de ser específicos e suas relações e contrastes, há poucos estudos voltados para o problema de determinar em geral o que Heidegger entende por modos de ser. Uma importante exceção alternativa que merece ser mencionada aqui é o trabalho de Kelly (2016), que busca apresentar modos de ser desde uma perspectiva realista e implicando compromisso com a designação de distritos que incluem classes de entes naturais. Desde esta perspectiva, modos de ser são interpretados como conceitos universais que são responsáveis por conceitualizar corretamente cada distrito em específico. Desta recepção interpretativa, este último aspecto, relativo ao condicionamento da correta conceitualização ao modo de ser como normativamente por ele implicado, é defendido neste estudo, pois as maneiras de fenomenalização implicam vias de acesso específicas que estipulam as maneiras adequadas de conceitualizar a experiência. Contudo, aceitar esta qualificação não exige o alinhamento ao realismo, e me parece consistente defender esta posição junto da tese constitucional da intencionalidade.

ressaltar os limites deste trabalho, que não tem pretensões de exaustividade e estará restrito à apresentação dos modos de ser elucidados em *Ser e Tempo*, a saber, a existência, a disponibilidade e a subsistência. Assim, tanto o modo de ser da vida quanto o modo de ser da consistência *não* serão o foco da apresentação aqui ensaiada. Este ponto é de importância não apenas para a correta caracterização do escopo deste estudo, mas, como se verá logo mais adiante, também é relevante para avaliar os seus limites justificacionais, especialmente relativamente à hipótese interpretativa que busca vincular tempo e ser em termos de modos e conceitos de tempo com modos de ser específicos. Dando um passo atrás e apresentando em termos interrogativos, em que consiste mais exatamente esta noção de modos de ser? Quais são as notas características por meio das quais podemos obter algo assim como uma noção geral de modos de ser? E o que dizer em relação à maneira vacilante ou cambaleante de ora se referir a modos, ora se referir a sentidos de ser? Há razões que justificam e há algum ganho em se distinguir sentido e modo de ser?

Naturalmente, estas são questões que abrem um campo delicado de problemas, e este estudo não tem tanto pretensões de fechar qualquer um deles, mas muito mais de colocá-los explicitamente e, na medida do possível, ampliar a compreensão do seu significado. No que diz respeito à última questão, embora muitas vezes empregados como sinônimos e apenas substituídos para fins de ganhos expositivos, neste estudo reconhece-se uma diferença importante entre sentido e modo de ser. Em linhas gerais, esta diferença reflete a natureza metodologicamente complexa da própria ontologia fundamental, uma vez que demarcada tanto por componentes hermenêuticos quanto por componentes fenomenológicos. Mais especificamente, a distinção entre sentido e modo de ser remonta à dupla caracterização por meio da qual Heidegger introduz ser, e que possui os dois momentos internamente articulados da determinação de algo enquanto algo e como aquilo que já é compreendido, de um ou outro modo. Assim, sentido de ser diz respeito prioritariamente à projeção compreensiva por meio da qual os entes são articulados em um horizonte de compreensibilidade, isto é, trata-se da armação formal no interior da qual algo obtém determinada identidade. Alternativa e complementarmente, modo de ser diz respeito prioritariamente às condições de acesso e às maneiras de doação por meio das quais os entes se apresentam e são experimentados como entes determinados. Contudo, na medida em que a experiência em primeira pessoa inclui tanto a projeção compreensiva de sentido quanto o acesso às respectivas

maneiras de doação dos entes, esta é uma distinção similar àquela estabelecida em relação à estrutura do ser-no-mundo, que se estabelece apenas para fins analíticos. Naturalmente, na medida em que os compromissos metodológicos da ontologia fundamental são reunidos sob a expressão composta “fenomenologia-hermenêutica”, tanto a projeção de sentido quanto as condições de doação e acesso a entes constam internamente ao programa de *Ser e Tempo*.

Contudo, ainda que ofereça elementos para tornar mais precisos os momentos constituintes na tarefa de recolocação concreta da questão do ser, esta diferenciação ainda deixa em aberto uma caracterização geral da noção. Tendo em vista contornar esta dificuldade, neste estudo assume-se que modos ou sentidos de ser são padrões irreduzíveis que envolvem uma tríade de condicionantes ontológicos, a saber, modos de ser condicionam as maneiras específicas de individuação, de fenomenalização e de determinação por características ou caracterização respectiva de entes. Assim, a depender sob qual projeção de sentido o ente é articulado e a partir de qual modo de ser é acessível, haverá condicionantes relativamente à sua maneira específica de individuação, que, por exemplo, pode ser relacional ou não-relacional. Adicionalmente, também haverá implicações quanto ao modo por meio do qual o ente é adequadamente caracterizável e a maneira específica por meio da qual recebe determinações, que, por exemplo, pode ser por meio de propriedades de estado ou por meio de características de habilidade. Por fim, as maneiras de acesso também são condicionadas a partir do modo de ser, pois há entes que se fenomenalizam em condições ótimas quando do seu manuseio e uso irrefletidos, enquanto que outros, ao contrário, se apresentam propriamente quando de sua tematização expressa ou quando da quebra da fluidez ocupacional típica do engajamento familiar cotidiano. De posse desta caracterização genérica dos modos de ser como a tríade de condicionantes ontológicos estamos em melhores condições de apresentar o compromisso do pluralismo hermenêutico de Heidegger com três sentidos irreduzíveis de ser, a subsistência, a disponibilidade, e a existência.

3. O pluralismo ontológico em Ser e Tempo: meta-ontologia e ontologia fundamental

3.1 A ontologia fundamental como meta-ontologia: critérios de identidade e condições de individuação

Conforme introduzido ao início deste estudo, o recente giro meta-ontológico trouxe para o centro da reflexão filosófica a própria ontologia, suas principais questões e os compromissos metodológicos que estabelecem as vias de justificação para as linhas de respostas oferecidas. Naturalmente, é de se esperar que à diversidade de compromissos metodológicos correspondam também diversas linhas de justificação. Assim, por exemplo, a meta-ontologia de corte neo-quianiano busca justificar as afirmações ontológicas por meio de dois principais compromissos, a saber, o alinhamento naturalista aos compromissos ontológicos extraídos da melhor ciência disponível, e, além disso, a paráfrase das posições de sentenças das línguas naturais em formalizações da lógica de primeira ordem. Na medida em que constituem o núcleo de compromissos metodológicos expressamente assumidos pela posição contrária à tese da diversidade de modos, examiná-los criticamente pode ser uma maneira de inicialmente colocar em questão o próprio monismo ontológico. Parcialmente, este exame já foi empreendido anteriormente no contexto da explicitação da relação entre ontologia e ciência, que em certa medida e até certo ponto assumem orientações opostas. Mais especificamente, esta inversão é identificada no esforço do monismo neo-quineano de estender para a totalidade daquilo que há os critérios de compromissos ontológicos internos a uma ciência em particular, enquanto que desde a orientação pluralista de Heidegger o que se busca é explicitar os conceitos fundamentais que estão na base das diversas práticas científicas e que determinam a natureza do domínio de referência por elas tematizado.⁷⁹

⁷⁹ Conforme já mencionado anteriormente, outra via de contenção do monismo de Inwagen pode ser encontrada justamente em seu compromisso naturalista. Mais especificamente, trata-se de examinar a pertinência do *critério* de compromisso ontológico, que não precisa implicar fisicalismo. Assim, embora se possa dizer de Dupré (1993, 2012) e Floridi (2010, 2011) que ambos situam suas posições ontológicas em um quadro amplamente demarcado e definido por ciências específicas, o primeiro tomando a biologia e o segundo tomando as *e-sciences* como horizonte de orientação e solo de sustentação, em ambos os casos esta orientação geral não implica reduativismo, eliminativismo ou mesmo fisicalismo. De outro lado, a posição de Heidegger não é simplesmente a de distinguir ou mesmo contrapor ciência e ontologia, pois há casos em que a articulação entre ambas faz-se necessário (como no caso da ontologia da vida, para a qual a biologia é determinante ao oferecer recursos conceituais para a melhor apreensão dos fenômenos), mas a de examinar cuidadosamente os compromissos ontológicos tacitamente operantes em determinada prática científica que delimitam o seu campo e determinam a identidade do seu domínio de referência.

Além disso, Heidegger admite a possibilidade de um conflito de base em que há disputas quanto a quais são os conceitos fundamentais que adequadamente cumprem esta função meta-ontológica central, a de oferecer os critérios de identidade daqueles entes que são tematizados pela ciência em questão. Em verdade, Heidegger chega mesmo a afirmar que o grau de cientificidade se mede exatamente por recurso à capacidade das diversas ciências sofrerem crises em seus fundamentos (HEIDEGGER, 2009, p. 30). E esta maneira de elucidar a relação entre ciência e ontologia oferece dificuldades importantes para o monismo, uma vez que caso os compromissos ontológicos de uma determinada teoria sejam internos a conceitos fundamentais, então se houver disputa acerca de qual é exatamente o conceito base por meio do qual se determina a identidade dos entes tematizados, os próprios compromissos ontológicos estarão sob ameaça. Quer dizer, o conceito de crise apresenta dificuldades para as ontologias que buscam se alinhar àquelas que são as melhores ciências disponíveis, pois mesmo internamente a uma determinada ciência há mudanças relativas à maneira como a identidade dos entes por ela tematizados é determinada.

Detalhes à parte, este ponto demarca com suficiente nitidez uma diferença importante entre a orientação meta-ontológica monista e a pluralista aqui defendida. Contudo, o caráter de fundamentalidade da ontologia de Heidegger possui ainda um estrato mais básico e que diz respeito não aos compromissos ontológicos assumidos nas ciências, mas sim relativamente às próprias ontologias e a maneira como ser é por elas articulado. Sob este aspecto, dizer da ontologia fundamental que ela assume uma perspectiva meta-ontológica de segunda ordem é próximo a um pleonasma, uma vez que parte do programa ontológico de *Ser e Tempo* consiste precisamente em explicitar, analogamente ao que é feito no caso das ciências, o modo como conceitos ontológicos fundamentais são compreendidos por posições ontológicas específicas. Este ponto pode ser lido na conhecida formulação de Heidegger acerca do risco de uma eventual cegueira interna à própria ontologia:

Toda ontologia, por rica e solidamente articulado que seja o sistema de categorias do qual dispõe, é no fundo cega e contrária a sua finalidade mais própria se não tem aclarado primeiro suficientemente o sentido do ser e não tem compreendido esta aclaração como sua tarefa fundamental (p. 32, 2009)

Desse modo, as próprias ontologias movimentam-se a partir de determinada compreensão e projeção de sentido de ser, e é uma tarefa fundamental a de explicitar e elucidar a natureza desta projeção. Adicionalmente, esta passagem pode ser lida como complementação e aclaração de parte daquilo que constitui a tarefa da destruição da história da ontologia, que consiste precisamente em reconduzir os conceitos ontológicos fundamentais para seus contextos intencionais e experiência originárias. E na medida em que um dos resultados da destruição é o de exibir o compromisso comum de base das diversas ontologias e seus sistemas de categorias com a projeção de ser no horizonte do sentido da subsistência, esta passagem abre espaço para finalmente apresentar como Heidegger articula o modo de ser dos entes subsistentes. O que significa, portanto, compreender ser como ser subsistente? Desde quais contextos intencionais temos abertura para o ente compreendido como subsistente? Quais são os critérios de identidade internos a este sentido de ser? E o que dizer acerca da maneira como entes se individualam *qua* entes subsistentes?

3.2 O modo de ser da *Vorhandenheit*: fenomenalização, caracterização respectiva e individuação

A apresentação genérica da noção de modo de ser como a unidade articulada da tríade de condicionamentos ontológicos sob os quais os entes são postos *qua* entes subsistentes oferece o caminho interpretativo que esta seção tomará. Mais especificamente, o esforço consiste em exibir as maneiras específicas por meio das quais entes subsistentes se fenomenalizam, as maneiras respectivas por meio das quais recebem determinações e sua distinta maneira de individuação. Ainda que não tenha sido previamente mencionado, o enquadramento do ente *qua* subsistente nesta tríade de condicionantes cumpre uma função adicional, a saber, a de contornar uma importante dificuldade e oferecer unidade para um conceito que de outro modo é bastante complexo. Com efeito, esta dificuldade é expressamente reconhecida na literatura especializada de múltiplas maneiras e em diversas direções, sendo provavelmente o testemunho mais eloquente disso o reconhecimento de 37 expressões para traduzir os diversos significados do termo “*vorhanden*” (MCMANUS, 2012). Desse modo, ao explicitar o significado da expressão, chega-se à abundante caracterização de *vorhanden* como 1. presença; 2. coisa; 3. mera coisa; 4. objeto; 5. substância; 6. natureza; 7. o objetivo; 8. realidade; 9. o material; 10. o temático; 11. um mero *que!*; 12. coisas que

não são *zuhanden*; 13. uma coisa com propriedades; 14. o isolável/o descontextualizado; 15. um ‘que’ como oposto a um ‘quem’; 16. como ‘trazido à tona’ pelos fenômenos da ruptura e do colapso da lida fluída; 17. como revelado pela atitude teórica; 18. como revelado no conhecimento; 19. como revelado no puro contemplar; 20. como revelado pela intuição; 21. como revelado no puro olhar ou fitar fixamente; 22. como revelado pela ciência natural; 23. como revelado pela matemática; 24. como revelado pela interpretação; 25. como revelado pelas asserções/afirmações, sentenças/proposições, juízos ou atitudes proposicionais; 26. como revelado pelo “atravessar da *zuhanden*” (*going through*); 27. como revelado pelo prescindir da lida com a *Zuhanden*; 28. como revelado pela ‘devificação’; 29. como revelado pela desmundanização; 30. como revelado pela angústia; 31. como o ininteligível; 32. como o estranho; 33. o diante da mão (*present-at-hand*); 34. o ocorrente (*the occurrent*); 35. a presença objetiva (*objective presence*); 36. o existente (*the extant*).⁸⁰

Naturalmente, diante de um conceito tão polissêmico não é uma tarefa simples encontrar algo assim como um princípio de unidade ou uma apresentação ampla e ao mesmo tempo consistente. Com efeito, como o leitor há de notar, são tantos os significados que aparentemente está faltando um deles, pois inicialmente foram mencionados 37, mas apenas apresentou-se 36 significados. Contudo, precisamente o 37º significado apresentado é auxiliar como ponto de apoio inicial para esta tarefa, pois ele diz respeito ao modo como Heidegger recebe as interpretações historicamente legadas de ser. Mais precisamente, “*Vorhandenheit*” é apresentado nesta última acepção como um conceito de diagnóstico, que demarca precisamente o caráter de esquecimento da questão do ser que atravessa a tradição (MCMANUS, 2012, p. 195). Ou seja, inicialmente pode-se entender por uma espécie de conceito de segunda ordem que cumpre uma função metodológica decisiva internamente ao programa da ontologia fundamental, uma vez que por *Vorhandenheit* designa-se também o modo como ser foi compreendido historicamente nas mais diversas ontologias tradicionais.

Em outro contexto e desde uma perspectiva sutilmente distinta, o conceito de *Vorhandenheit* qua diagnóstico pode ser lido em um dos traços característicos por meio

⁸⁰ As quatro últimas expressões são postas em parênteses no original em razão de que são apresentadas como as traduções inglesas mais frequentemente empregadas pela literatura especializada. Em razão disso, se poderia argumentar que na verdade não são 37 significados diferentes, mas no máximo 33, pois os últimos quatro são traduções. Contudo, o importante é ter presente a complexidade deste conceito, que quando visto com maior cuidado está muito longe de ser simples.

dos quais Sasha Golob o apresenta (GOLOB, 2014). Assim, de acordo com Golob o conceito de *Vorhandenheit* pode ser entendido do seguinte modo: ⁸¹

Subsistência¹: Uma substância ou em sentido cartesiano, kantiano ou leibniziano

Subsistência²: Um ente individuado por referência às suas propriedades espaço-temporais e causais

Subsistência³: Um ente que é na medida em que excisado (*cut off from*) da rede holística de relações instrumentais, sociais e outras que definem o conceito heideggeriano de mundo.

Deixando momentaneamente de lado detalhes importantes da abordagem de Golob e considerando panoramicamente esta complexa caracterização inicial como um todo, é notório que com este conceito Heidegger nos impõe significativas dificuldades. Contudo, é possível enquadrar os múltiplos significados e as diferentes caracterizações de *Vorhandenheit* à luz da tríade de condicionamentos anteriormente mencionada, pois muitos dos significados dizem respeito à maneira de individuação, ao modo de determinação ou mesmo à maneira de fenomenalização de entes compreendidos nestes termos. De especial importância neste contexto, contudo, é o papel que os comportamentos enunciativos e tematizantes ocupam na elucidação do modo de ser de entes subsistentes, pois por meio deles é possível a um só tempo corrigir uma ampla recepção interpretativa equivocada e também evitar uma potencial consequência danosa para a ontologia fundamental.

Ainda que não tenham sido destacados com a merecida atenção no contexto da apresentação da fenomenologia-hermenêutica do ser-no-mundo, Heidegger não apenas reconhece que há comportamentos intencionais enunciativos, mas também destaca a sua relevância ontológica. Dentre outros, um aspecto particularmente relevante dos

⁸¹ É importante explicitar que esta é uma espécie de simplificação, pois a posição de Golob é consideravelmente mais complexa e inclui também um elemento intencional proposicional/linguístico e um elemento metodológico ou relativo a método de análise da linguagem. Em parte, a complexidade de sua posição se justifica em razão de que seu propósito é examinar a relação entre a intencionalidade proposicional e o modo de ser da *Vorhandenheit* e também a relação deste tipo de intencionalidade com outros que não são de corte proposicional. Detalhes à parte, também é visível em Golob o quão complexa é a noção de subsistência, e como ela está aberta a diversas linhas de recepção e pode ser vinculada a diferentes problemas.

comportamentos enunciativos é precisamente o de dar acesso ao modo de ser de entes subsistentes. Ou seja, Heidegger reconhece que há correlatos de maneiras determinadas de ser-no-mundo (comportamentos enunciativos) cuja identidade ontológica é a de ser subsistente. Contudo, neste ponto radica um ponto delicado e que conduziu diversas recepções de Heidegger a interpretá-lo de modo equivocado.⁸² Grosso modo, o equívoco desta linha de recepção consiste em atribuir a Heidegger o compromisso de que toda e qualquer enunciação ou todo e qualquer comportamento enunciativo tem como seu referente ou correlato um ente projetado no horizonte de sentido da subsistência.

Mais especificamente, esta linha interpretativa repousa em uma interpretação não-caridosa daquela que ficou conhecida, para empregar a expressão de Joseph Shear, como a passagem influente (GA 2, p. 157/8), pois Heidegger afirma que ao passar da lida para com algo disponível e tomar o item utensiliar como referente de uma determinada asserção, “a estrutura do “enquanto” experimenta uma modificação”, e que esta modificação implica um nivelamento da estrutura conforme originariamente aberta e articulada pela compreensão e interpretação circunspectiva. Deste nivelamento trazido à tona pela enunciação abre-se a possibilidade de que sejam destacadas propriedades de algo, isto é, o dizer algo sobre algo, como modo de articular a estrutura do enquanto, permite selecionar aspectos que são expressos enunciativamente e que podem ser retirados de seus contextos e de suas totalidades funcionais. Embora o exemplo clássico de Heidegger seja o martelo, pode-se pensar em um alternativo, como “o celular está sem bateria”. De acordo com Heidegger, esta nivelção é um privilégio do enunciado (HEIDEGGER, 2009, p. 176-7).

Tendo em vista demarcar as duas maneiras de a estrutura do enquanto ser aberta e articulada, Heidegger distingue terminologicamente ambas. Assim, o enquanto hermenêutico, aberto compreensiva e articulado interpretativamente é apresentado como a estrutura mais básica e que consta na base de todo e qualquer estar junto a...ou todo comportamento intencional. Em sendo modificada pela enunciação, a estrutura é

⁸² Em relação ao histórico de recepções de *Ser e Tempo* que buscam vincular os comportamentos enunciativos exclusivamente com o modo de ser da subsistência, ver o excelente artigo de Joseph Shear (SCHEAR, 2007). Além de apresentar uma espécie de cartografia das diferentes tentativas de estabelecer este vínculo, Shear introduz outro ponto importante, a saber, o de que não há inconsistência entre comportamentos enunciativos e modos de ser alternativos ao da subsistência. Dentre outras, uma consequência meta-ontológica importante deste reconhecimento radica na admissão de que a diversidade ontológica não está fechada aos comportamentos enunciativos.

caracterizada como apofântico-mostrativa, pois ao dizer algo de algo também comunica algo mostrando de modo determinado algo. Ou seja, à luz da fenomenologia-hermenêutica de *Ser e Tempo*, o enunciado é formalmente caracterizado nos termos de uma estrutura tripartite na qual constam os momentos do apresentar, do determinar e do comunicar algo. Contudo, também se reconhece neste contexto que o enunciado *não* abre pela primeira vez algo que está fechado de saída, mas ele supõe o aí o círculo de manifestabilidade aberto pelos existenciais que o constituem (compreensão, tonalidade afetiva e discurso), isto é, é a partir da abertura pré-ontológica para ser que são possíveis comportamentos enunciativos. Desse modo, pode-se inferir que todo afirmar algo de algo é um modo particular, especificamente apofântico-mostrativo, de articular a estrutura originária do enquanto-hermenêutico, do algo *como* algo, aberta pela compreensão de ser (incluindo a compreensão pré-ontológica).

Deixando de lado detalhes da fenomenologia-hermenêutica do enunciado como comportamento intencional que apresenta, determina e comunica algo, o ponto importante aqui diz respeito ao alcance ou ao escopo da relação entre enunciado e subsistência. Caso se interprete a passagem influente como endossando a tese de que o escopo dos enunciados é constituído apenas e tão-somente por entes subsistentes, então o programa da ontologia fundamental como um todo fica sob ameaça. A razão para tal é relativamente simples, pois se todo e qualquer comportamento enunciativo têm como seu referente um ente projetado no sentido de ser da subsistência, então a própria analítica da existência *enquanto* analítica da existência fica impedida de princípio, uma vez que os referentes dos enunciados de *Ser e Tempo* teriam de ter o modo de ser da subsistência. Naturalmente, este problema de autorreferência não se apresenta caso se admita que o escopo dos comportamentos enunciativos não seja restrito a entes subsistentes. Assim, uma saída para esta dificuldade é alocar junto aos comportamentos enunciativos a tese da variedade de modos, e admitir que independente do sentido de ser nos termos dos quais seja compreendido, qualquer ente pode constar como referente de enunciados.⁸³

⁸³ Não restringir os referentes de enunciados e o modo de ser dos correlatos de comportamentos enunciativos a entes subsistentes tem uma implicação alética também, uma vez que os enunciados, ainda que não sejam o *locus* originário, têm valor de verdade. Naturalmente, esta dimensão alética traz consigo também maneiras de justificar a pertinência ou correção dos enunciados, que pode variar significativamente a depender do sentido de ser dos seus referentes. Assim, por exemplo, é de se esperar que enunciados ontológico-existenciais sejam justificados por meio de expedientes distintos daqueles que cumprem esta função para enunciados ontológico-categoriais.

Contudo, ainda que nem sempre, em alguns comportamentos enunciativos os entes se apresentam como entes subsistentes, e isso é uma razão suficiente para justificar parcialmente a hipótese interpretativa anteriormente apresentada. Ou seja, *uma* das vias de acesso a entes *qua* entes subsistentes é encontrada nos contextos intencionais no interior dos quais o existente humano assume comportamentos enunciativos. Além disso, da fenomenologia do enunciado se extrai que um de seus três momentos é o de determinar algo, pois dizer algo de algo significa atribuir determinações àquilo de que se enuncia. Assim, por esta via também é possível destacar o modo como entes subsistentes estão determinados, pois o privilégio do enunciado apresenta como uma de suas possibilidades determinativas a atribuição de propriedades. Desde uma perspectiva distinta, pode-se identificar na fenomenologia do enunciado o reconhecimento de que por meio de comportamentos enunciativos são predicadas propriedades de entes, isto é, a maneira respectiva de determinação de entes subsistentes é por características de estado, que são capturadas enunciativamente por meio de predicação.

Contudo, tanto na listagem de McManus quanto na tripla caracterização de Golob pode-se ler duas outras vias de acesso a entes subsistentes. A primeira delas, sem dúvida particularmente curiosa para leitores não familiarizados com a fenomenologia-hermenêutica do ser-no-mundo, diz respeito aos colapsos utensiliares e existenciais. No primeiro caso, o ente disponível, por exemplo, quando quebra, apresenta-se não mais como um item funcional interno a uma rede holística de finalidades, mas sim como base material, como algo bruto simplesmente aí. À luz desta interpretação, o ente subsistente como que emerge desde a não-funcionalidade ou desde a *indisponibilidade* de um determinado utensílio. No segundo caso, na medida em que a totalidade de significatividade está sempre auto-referida e ancorada em projeções auto-compreensivas por meio das quais o existente determina a si mesmo, isto é, na medida em que a significatividade está vinculada ao em virtude-de em relação ao qual o existente identifica-se, quando do colapso existencial cai por terra também a vincularidade à significatividade, deixando em aberto o ente como pura subsistência, como simplesmente aí. Assim, as condições de acesso ao modo de ser da subsistência são de diferentes tipos, incluindo pelo menos os comportamentos enunciativos, a indisponibilidade de itens utensiliares em contextos de uso e, por fim, também o colapso existencial.

Naturalmente, a projeção de sentido que acompanha os comportamentos intencionais é mais ampla e não está restrita àquela específica de entes subsistentes. Este ponto pode ser destacado com o reconhecimento do caráter pré-ontológico da compreensão que orienta os comportamentos cotidianos, sejam eles solícitos ou ocupacionais. Quer dizer, não é fenomenologicamente adequado supor que nas lidas cotidianas o existente humano de início e na maioria das vezes tome os seus correlatos como *Vorhandenheit*, ainda que *eventualmente* ele possa fazê-lo. Assim, a tese da variedade ontológica encontra um solo fértil para o seu enraizamento, os comportamentos ocupacionais cotidianos em que entes não são de início e na maioria das vezes visados como meras coisas portadoras de propriedades e que se individualizam por suas propriedades espaço-temporais e causais. É para este contexto que a próxima seção estará voltada. Contudo, antes de passar para a apresentação do próximo modo de ser, será rapidamente esboçada uma linha interpretativa que busca explorar um dos compromissos mais básicos da fenomenologia-hermenêutica, a saber, a de que é no tempo que é encontrado o horizonte de toda compreensão de ser.

3.2.1 O conceito de temporalidade correspondente: o tempo vulgar

É bastante conhecido que Heidegger estabelece uma tripla distinção conceitual em relação à temporalidade. Mais especificamente, são apresentados os conceitos de tempo vulgar ou comum, tempo do mundo e de temporalidade originária. Considerando que o tempo é o horizonte de toda compreensão de ser, e considerando que à luz da destruição da história da ontologia o conceito de ser é destacado como tendo sido tradicionalmente articulado tomando um modo do tempo para o qual o presente ocupa posição central, é bastante tentador buscar no conceito de tempo vulgar a armação temporal no interior da qual a *Vorhandenheit* é articulada. Naturalmente, ainda que seja tentador, este movimento interpretativo não é sem dificuldades, pois seria preciso justificar isso em duas frentes: apelando para a experiência em primeira pessoa e também buscando passagens em que Heidegger se compromete com esta linha interpretativa. Na literatura especializada, contudo, há fontes que buscam apresentar o vínculo entre entes compreendidos *qua* subsistentes e o tempo comum (Blattner em *Heidegger's Temporal Idealism*). Em linhas gerais, esta recepção interpretativa reconhece que os critérios de identidade compatíveis com uma ontologia da subsistência encontram no conceito de tempo vulgar e suas notas, como a assignificatividade, não-relacionalidade, irreversibilidade e unidirecionalidade, o seu solo de sustentação. Ainda

que este ponto mereça uma apresentação mais robusta, não é irrazoável identificar no horizonte de sentido da *Vorhandanden* uma articulação entre tempo e ser em termos de tempo vulgar.

Já em relação à outra linha de justificação, a que vincula temporalidade com experiência em primeira pessoa, pode-se identificar nela uma herança transcendental clássica. Com efeito, Kant reconhece que o tempo é a forma pura da sensibilidade em geral, de modo que todas as representações são dispostas temporalmente. Mais especificamente, e aqui radica um dos problemas mais complexos e obscuros de toda a *Crítica*, a vinculação entre sensibilidade e entendimento encontra no tempo o *locus* de sua execução, e é apresentada por Kant nos termos da doutrina transcendental do esquematismo. Assim, às categorias ou aos conceitos puros do entendimento, como a categoria de substância, corresponde uma determinada articulação temporal na experiência em que o múltiplo é disposto em determinadas relações que permitem, por exemplo, identificar algo como sendo o mesmo, isto é, possibilitam atribuir e aplicar critérios de identidade. Em última instância, portanto, os critérios de identidade para algo remontam ao tempo e às determinações temporais esquematizadas. Naturalmente, uma dificuldade importante desta linha interpretativa diz respeito à posição da doutrina do esquematismo junto ao programa da ontologia fundamental. Contudo, ainda que não seja aqui apresentada sistemática e exaustivamente neste estudo, esta linha de recepção fica em aberto para desdobramentos ulteriores.

3.3 O modo de ser da *Zuhandenheit*: fenomenalização, caracterização respectiva e individuação

Ainda que povoem nosso entorno mais imediato e estejam efetiva ou virtualmente em todos os espaços nos quais desempenhamos nossas mais variadas atividades, para algumas propostas ontológicas os artefatos não constam como componentes legítimos da esfera daquilo que há. Com efeito, naquilo que se poderia denominar de “metafísica analítica”, muitas perspectivas caracterizam-se por seu eliminativismo quanto a toda sorte de itens que não sejam aqueles estritamente reconhecidos por teorias científicas. Desse modo, por alinhar restritivamente aquilo que se admite como existindo com os compromissos ontológicos implicados nas teorias científicas, muitos ontólogos recusam incluir, por exemplo, cadeiras e sofás como itens genuinamente existentes (no sentido tradicional de existência). Um exemplo de uma

posição de corte eliminativista é o já mencionado monismo de Inwagen, pois desde sua perspectiva apenas são admissíveis entes simples, as unidades mínimas da matéria ou partículas, e não entes compostos.⁸⁴ E disso resulta uma imagem algo curiosa acerca daquilo que há, uma vez que as partículas atomizadas são reconhecidas como propriamente existentes, mas não os objetos que elas compõem em ornamentos determinados (como *chair-like*, para usar uma expressão de Inwagen). Assim, se a ontologia for caracterizada como o esforço de apresentar o mobiliário do universo, então, desde a perspectiva de Inwagen, teremos a curiosa imagem de uma ontologia na qual não constam móveis (como cadeiras e sofás) e nem quaisquer outros objetos que não sejam redutíveis às suas unidades simples.

Naturalmente, esta é uma posição não apenas divergente, mas mesmo antagônica ao impulso filosófico que encontramos em *Ser e Tempo*, pois ali não apenas é conferida dignidade ontológica para entes artefatuais, como também é concedida uma posição de relativo destaque. Mais especificamente, à luz do programa da ontologia fundamental, artefatos ou utensílios ocupam a posição que permite exibir e elucidar um modo irreduzível de ser, o modo de ser de entes disponíveis (*Zuhandenheit*). Assim, contrariamente ao impulso eliminativista que caracteriza o monismo ontológico, desde a perspectiva pluralista aqui defendida há espaço para a admissão e inclusão de itens artefatuais na esfera daquilo que há. Como já anteriormente esboçado, este espaço de inclusão é mais concretamente identificado na fenomenologia-hermenêutica das maneiras cotidianas de se-no-mundo.

Ao descrever interpretativamente os comportamentos intencionais mais imediatos e recorrentes, Heidegger busca obter as condições ótimas de acesso àquele ente que nós mesmos somos. Em parte, este cuidado metodológico se justifica em razão das sucessivas interpretações historicamente legadas e que tendem a considerar o existente humano como sujeito isolado envolto com suas representações, o que

⁸⁴ Na literatura especializada encontram-se diversas razões para a não-inclusão de artefatos na esfera daquilo que há. Outra via eliminativista enraiza-se no *dictum* de Alexandre anteriormente mencionado, pois os poderes causais que um determinado artefato tem são reconhecidos como dependentes da sua materialidade. Assim, martelos não existem propriamente, mas apenas e somente o estofamento material do qual é feito. Interessantemente, Inwagen abre uma exceção importante para entes vivos, que segundo ele não são adequadamente capturados em termos de unidades simples de matéria arranjadas de algum modo (VAN INWAGEN, 1990). Esta concessão pode ser lida como admitindo a irreduzibilidade de uma ontologia da vida, o que curiosamente permitiria uma aproximação com a hermenêutica ontológica da vida de Heidegger. Na medida em que o foco deste trabalho não inclui o modo de ser de entes vivos, este é um ponto que permanece em aberto para trabalhos ulteriores.

caracteriza uma desfiguração ou distorção fenomenológica do modo como nos apresentamos e experimentamos a nós mesmos e ao nosso entorno significativo. Contudo, um aspecto especialmente importante deste retorno à cotidianidade não foi devidamente destacado anteriormente, e ele diz respeito precisamente à maneira como temos acesso a um modo de ser irredutível àquele tradicionalmente reconhecido, o modo de ser de entes subsistentes. Ou seja, há ao menos um duplo resultado meta-ontológico relevante neste retorno para a cotidianidade, pois além de oferecer descrições interpretativas não-desfigurativas do ente que nós mesmos somos, também são exibidos o ser e as estruturas de ser de entes não-humanos que não são adequadamente capturados como subsistência.

Considerados desde uma perspectiva fenomenológico-hermenêutica enraizada na cotidianidade, os entes utensiliares se apresentam como itens com funções determinadas que constam nos comportamentos intencionais não-temáticos mais imediatos e regulares. Este é um aspecto importante na medida em que as condições de fenomenalização de entes deste modo de ser em certo sentido são antagônicas a algumas daquelas reconhecidas para entes subsistentes, como o puro contemplar ou o mero intuir algo. Mais especificamente, o contexto de fenomenalização ótima de itens disponíveis encontra-se nos contextos de vida fluída em que as ocupações seguem sem interrupções (HEIDEGGER, 2009, p. 91). Naturalmente, estas ocupações são dirigidas e em verdade dizem respeito a um modo específico de estar voltado para... e estar junto a..., o que sugere a presença de elementos perceptuais ou algum modo de abertura. Com efeito, a oposição ou contraste entre as vias perceptuais de acesso ao ente subsistente, como o mero contemplar que isola o contemplado (ou a intuição em sentido cartesiano), não implicam no abandono de toda e qualquer percepção, pois as vidas cotidianas, ainda que no mais das vezes pré-reflexivas e não-temáticas, possuem seu modo próprio de orientação perceptual. Longe de se apresentar como inábil em meio às totalidades funcionais que nos cercam, cotidianamente percorremos com bastante fluência a rede de utensílios que nos rodeia e compõe nosso mundo circundante. E isto é possibilitado em parte por um modo próprio de percepção do ambiente pragmático cotidiano, o que no curso *Prolegômenos à História do Conceito de Tempo* Heidegger denomina de “percepção natural” e que em *Ser e Tempo* é denominado como circunvisão (*Umsich*).⁸⁵

⁸⁵ Ainda que a visão ocupe posição central tanto em *Ser e Tempo* de modo geral quanto em relação à orientação das maneiras cotidianas de ser-no-mundo, é importante ressaltar que este tipo de percepção

Desse modo, o acesso e a experiência para entes projetados no sentido de ser da disponibilidade é em parte resultante de uma percepção que se caracteriza não por isolar itens uns em relação aos outros tomando-os como substâncias auto-contidas portadoras de propriedades, mas, ao contrário, por percorrer a rede de funcionalidades holística que oferece coesão para os cenários práticos que configuram nosso mundo circundante.

Este traço de remissão holística entre a diversidade de utensílios que povoa nosso mundo circundante é apresentado por Heidegger na famosa passagem de *Ser e Tempo* na qual afirma que “em rigor, isolamento, um utensílio não é”. (HEIDEGGER, 2009, p. 90). Lida neste contexto, esta passagem demarca um traço importante de entes utensiliares e que diz respeito a seu ser, a saber, que ao ser do utensílio corresponde algo assim como o não-isolamento. Formulado em termos positivos, este traço diz respeito à relacionalidade intrínseca ao modo de ser de entes disponíveis. Com efeito, Heidegger reconhece múltiplas direções nas quais a relacionalidade essencial de entes *qua* disponíveis se estende: a remissão ao material do qual é feito; a remissão a outros utensílios; à finalidade particular por meio da qual é determinada a identidade do item em questão; a outros usuários; à identidade prática auto-interpretativa que projeta o item internamente à totalidade funcional da qual faz parte.

Como anteriormente mencionado no contexto de apresentação do ser-no-mundo, neste ponto é visível a unidade articulada daquela estrutura, pois a elucidação da estrutura de ser de um ente utensiliar conduz não apenas para aquilo que se entende por mundanidade do mundo (o todo no qual a significatividade é articulada), mas também ao momento que diz respeito à co-existência, ao ser-com. Assim, por exemplo, em geral utensílios são feitos tendo em vista um usuário médio, de modo que em princípio possa ter sua funcionalidade operante para o que se considera ser um usuário ordinário (assim como martelos, os telefones celulares em geral são feitos tendo em vista um usuário mediano, o que também atesta, desde uma perspectiva distinta, a dimensão impessoal da cotidianidade). Naturalmente, este traço de normalidade e de tipificação não está

não está restrito àquilo que nos é fenomenicamente acessível pelos olhos, como as cores. Com efeito, trata-se de uma noção de percepção ampla e inclusiva, e que designa a competência direcional que os existentes no mais das vezes têm em relação a seu mundo que lhe é mais familiar e próximo. Assim, mesmo alguém desprovido de visão é altamente bem-orientado em meio à totalidade que constitui seu mundo circundante e com a qual possui familiaridade, e conduz seu engajamento ocupacional orientando-se perceptivamente, ainda que sem percepção visual. Em razão disso, talvez seja preferível apresentar esta orientação circunvisiva em termos de uma percepção natural, pois não traz consigo o aparente compromisso com um modo exclusivo da percepção.

desassociado e também remete à armação normativa que sustenta a padronização e medianidade cotidianas, ao Impessoal (*Das Mann*). E este é um aspecto central para introduzir uma linha de justificação adicional para a inclusão de utensílios na esfera daquilo que há, além de tornar mais precisos os critérios de identidade por meio dos quais os itens utensiliares são caracterizados.

Aquilo que caracteriza o que um utensílio em particular é não é a cadeia carbônica que o compõe, mas sim a cadeia de remissões funcionais no interior do qual é disposto. Mais especificamente, a função, o seu ser-para... (*Um-zu*) é o que apresenta a identidade de algo *qua* disponível. Exatamente em razão deste traço funcional, há abordagens que consideram itens utensiliares como ontologicamente não-legítimos, pois as funcionalidades seriam decorrentes de estados mentais subjetivos (como propósitos e desejos de usuários). Contudo, esta linha de eliminativismo orienta-se a partir do modelo sujeito/objeto e assume uma premissa problemática, a saber, a de que para que algo seja reconhecido como existindo este item em questão deve subsistir por si mesmo. Dito de outro modo, na recusa da inclusão de artefatos em razão de que aquilo que os caracteriza são as suas funções internas às práticas humanas, consta o reconhecimento tácito de que apenas e somente aquilo que é objetivamente dado, como a materialidade, tem direito e acesso aos salões oficiais da ontologia. Naturalmente, na medida em que os comportamentos intencionais são apresentados por Heidegger a partir do reconhecimento da estrutura do ser-no-mundo, e na medida em que esta estrutura não é redutível ao par sujeito/objeto, a linha de defesa para a aceitação da irreducibilidade e não-eliminabilidade de utensílios é encontrada nos existenciais que a compõe.

Considerada desde a estrutura do ser-no-mundo, a funcionalidade de um item utensiliar particular não é inicialmente elucidada por recurso a estados mentais subjetivos, mas nos termos dos quais encontra seus usos típicos. Ou seja, há uma tipificação das finalidades que não é individualmente determinada, mas socialmente constituída em práticas padronizadas. Caso alguém empregue um utensílio de modo desviante daquele contemplado internamente às tipificações socialmente estabelecidas, este comportamento provavelmente se destacará e será reprimido. Desse modo, os padrões criteriosos por meio dos quais são fixadas as identidades de entes disponíveis não são simplesmente impostos subjetivamente à maneira de volições voluntaristas, mas encontram seu solo de enraizamento na normatividade social que sustenta a tipificação

das práticas compartilhadas.⁸⁶ Com efeito, na medida em que o seu ser-para... é o que propriamente caracteriza o que um determinado utensílio é, é possível destacar e especificar a sua identidade observando o tipo de prática a ele responsiva (conforme apresentado por Robert Brandom em *Tales of the Mighty Dead*). Em síntese, isso significa que os critérios de identidade para itens utensiliares não são definidos individualmente por um sujeito isolado, mas são socialmente estabelecidos e compartilhados por práticas tipificadas que estão expostas à normatividade. E com a mudança de orientação interpretativa que passa do par sujeito/objeto para a fenomenologia-hermenêutica do ser-no-mundo, é possível alocar estes critérios e, assim, não eliminar injustificadamente entes que são aqueles com os quais no mais das vezes nos encontramos envolvidos (ao menos não em razão de que as funcionalidades constitutivas são dependentes de intencionalidade ou outros “estados mentais”, uma vez que no mais das vezes essa objeção é levantada a partir de diversas suposições ontologicamente problemáticas).

Neste ponto, é possível entrar no difícil problema acerca da relação entre os dois modos de ser até aqui apresentados. Com efeito, este problema também diz respeito à uma estratégia eliminativista que visa reduzir o ente disponível à sua base materialidade. Em linhas gerais, a estratégia argumentativa consiste em considerar a relação de dependência de um determinado utensílio à sua base material, para assim conduzir à sua eliminação. Esta estratégia é reconhecida pelo próprio Heidegger e consta como uma pergunta que acompanha o reconhecimento de que a materialidade é suposta pelo item utensiliar foco de sua descrição interpretativa. Como o clássico exemplo de Heidegger é o martelo, a pergunta que se coloca é se a materialidade não seria mais básica e, em o sendo, se isso seria razão para reconhecer apenas e somente o modo de ser da subsistência material (HEIDEGGER, 2009, p. 120).

⁸⁶ Esta linha de defesa é inspirada no pragmatismo normativista de Robert Brandom (BRANDOM, 2002). De maneira geral, a posição interpretativa de Brandom oferece muitos recursos conceituais para a justificativa da inclusão de entes utensiliares na esfera daquilo que há. Mais especificamente, o seu esforço em enraizar os critérios de identidade internamente às performances responsivas às práticas tipificadas oferece boas razões para que muitos dos ataques à dignidade ontológica de artefatos percam tração. Em parte, isso ocorre em razão de se tomar um sujeito isolado não-agencial como ponto de partida, o que deixaria margem para aceitação das funcionalidades utensiliares como resultantes de vontades individuais não-relacionais. Contudo, partindo das práticas estabelecidas e das performances a elas responsivas, Brandom encontra uma via alternativa para justificar a inclusão de entes artefactuais como ontologicamente legítimos, além de também fornecer algo assim como o horizonte de seus critérios de identidade. Contudo, desde uma perspectiva interna à fenomenologia-hermenêutica de *Ser e Tempo*, o pragmatismo normativista se apresenta como problemático à medida em que é pouco sensível à perspectiva em primeira pessoa, algo que é especialmente importante para os temas da segunda Divisão.

Ainda que não desdobre mais detidamente este ponto em *Ser e Tempo*, uma estratégia defensiva encontrada na literatura especializada se movimenta a partir da distinção entre composição e constituição (CERBONE, 1999). Em linhas gerais, esta estratégia insiste no caráter de irredutibilidade de entes disponíveis à sua base material e no reconhecimento de que há uma diferença numérica entre ente subsistente e disponível. Assim, ao dizer de um determinado item que ele é um martelo, se está incluindo um item numericamente distinto à sua base material, pois o que constitui o martelo *qua* martelo é a posição funcional, o seu ser-para..., que ocupa junto à tessitura utensiliar da qual faz parte (uma oficina, por exemplo). Em outros termos, a posição pluralista de Heidegger pode ser apresentada como reconhecendo a dependência ôntica de um utensílio em relação a uma determinada base material, mas sem admitir com isso a sua redutibilidade ontológica. Desse modo, ainda que seja onticamente-dependente de alguma materialidade específica, a identidade do utensílio enquanto tal (o seu ser-para...) é ontologicamente não-redutível.

De posse deste conjunto de considerações é possível justificar a inclusão de itens utensiliares e o modo de ser da disponibilidade como ontologicamente legítimos, avançando em uma direção contrária à do monismo eliminativista. Desse modo, uma vez reconhecidos dois modos irredutíveis de ser, o de entes *qua* subsistentes e o de entes *qua* disponíveis, se está em posição de justificar a caracterização do programa da ontologia fundamental como de corte pluralista. Além disso, dada a natureza relacional de utensílios e dado o enraizamento dos seus critérios de identidade nas práticas tipificadas socialmente compartilhadas, certamente haveria algo faltando caso não fosse dado um passo adicional, a saber, a elucidação do modo de ser daqueles entes que são caracterizados por compreender ser e empregar habilmente toda sorte de utensílios que compõem o seu entorno. E é precisamente a apresentação do modo de ser da existência (entendida agora como específica e restritivamente designando nosso modo de ser) que concentrará os esforços na próxima seção. Contudo, considerando que modos de ser são acessíveis compreensivamente, e que todo compreender encontra na temporalidade o seu horizonte, antes de passar para o próximo modo de ser será explorada uma via de elucidação que visa explicitar, ainda que apenas em uma primeira aproximação e muito brevemente, a relação entre tempo e ser.

3.3.1 O conceito de temporalidade correspondente: o tempo do mundo

Analogamente ao movimento interpretativo anterior, em que se buscou vincular tempo e ser tomando como orientação um conceito específico de tempo com um sentido de ser em específico, nesta seção também se assume este compromisso. Desse modo, as linhas de justificação da tese da diversidade conduzem cada vez mais para o centro da própria existência humana, uma vez que ser é compreensivamente acessado e experimentado em primeira pessoa. No caso específico do sentido de ser de entes disponíveis, a hipótese interpretativa aqui esboçada consiste em reconhecer no tempo do mundo a sua base e seu horizonte de enraizamento.

Em linhas gerais, o tempo do mundo é apresentado por Heidegger por meio de quatro notas características básicas, a saber, a *databilidade* (*Datierbarkeit*), *distenção* (*Gespanntheit*), *significância* (*Bedeutsamkeit*) e *publicidade* (*Öffentlichkeit*). Em conjunto, estes traços perfazem o conceito de tempo do mundo, que é o tempo conforme experimentado na cotidianidade e as mais diversas lidas que a constituem. Uma das consequências importantes de se adotar este núcleo conceitual é que os agoras que constituem a experiência cotidiana são agoras qualificados, com conteúdo e significância. Ou seja, ainda que seja um curso de agoras, o tempo do mundo não é um fluxo de agoras assignificativos e não-qualitativos, mas demarcados por datações, por determinada durabilidade, por serem significativos e publicamente acessíveis.

Naturalmente, uma questão que se abre de imediato é a questão acerca das condições de individuação e de perduração dos agoras, que não são homogêneos à maneira do que seriam caso fossem identificados com segundos, mas são submetidos à significância e databilidade, isto é, às práticas no interior das quais estão imersas. Ainda que estes sejam critérios pouco simples e relativamente difusos e indeterminados, ao menos se comparados à precisão matemática dos agoras pontuais do tempo vulgar, a dimensão social e normativa constitutiva das práticas oferece condições suficientes para que sejam determinados os agoras nos termos de ações específicas: agora, hora de estudar, hora do jantar, hora de dormir... De especial importância aqui consta o reconhecimento de que a experiência cotidiana do tempo é uma experiência de tempo qualificada, em que a sucessão dos agoras é articulada internamente às práticas (o que, desde uma perspectiva mais genérica, poderia sugerir que o ser-no-mundo estabelece os contornos gerais no interior dos quais o agora do tempo do mundo obtém suas especificações qualitativas, isto é, aqui já seria visível que há uma dependência

explicativa do agora do tempo do mundo em relação à estrutura do ser-no-mundo, ou seja, uma dependência de um modo do tempo relativamente à existência).

Desse modo, as lidas com entes disponíveis se desdobram não apenas espacialmente, no sentido de se caracterizarem por ações que se desenrolam internamente a totalidades e contextos pragmáticos bem delimitados e organizados de maneiras específicas (em zonas e regiões), como a sala de aula ou a oficina, mas também supõem a projeção de sentido internamente ao horizonte do tempo do mundo. Caso o pluralismo ontológico de corte hermenêutico tenha pretensões de se alinhar ao espírito que mobiliza os esforços de Heidegger em *Ser e Tempo*, então é neste conjunto de determinações temporais que em última instância buscará articular o sentido de ser da disponibilidade.

3.4 O modo de ser da *Existenz*: fenomenalização, caracterização respectiva e individuação

É difícil superestimar o grau de importância concedido em *Ser e Tempo* para a analítica da existência. Com efeito, conforme anteriormente apresentado, a própria elaboração da questão do ser ou do problema ontológico a supõe, isto é, a ontologia fundamental repousa em grande medida sobre as bases da analítica da existência, e os resultados desde ela obtidos são decisivos para a delimitação das pretensões de exclusividade do monismo. Contudo, além de cumprir uma função tática já apresentada anteriormente, a de oferecer recursos para a correta demarcação da legitimidade do alcance da ontologia da subsistência, que não apreende adequadamente a totalidade dos entes em seu ser, e também para o alargamento daquilo que é ontologicamente admissível com a inclusão do sentido de ser da disponibilidade, ela também cumpre a função de exibir um modo de ser irredutível, seja à maneira tradicional de interpretar ser como subsistência, seja à maneira de interpretá-lo como disponibilidade.

Naturalmente, a centralidade da analítica da existência também significa a imposição de dificuldades reconstitutivas de princípio, uma vez que ambas as Divisões que compõem *Ser e Tempo* estão, ao menos em grande medida, dedicadas à sua elaboração. Assim, uma reconstrução exaustiva mereceria um estudo completo à parte, dada a sua riqueza e complexidade. Contudo, considerando que o objetivo geral desta seção consiste em apresentar e justificar o modo de ser da existência no contexto do debate meta-ontológico entre monismo e pluralismo, não será preciso considerar a

analítica em todos os seus elementos. Mais especificamente, o recorte reconstrutivo estará orientado para aqueles elementos que dizem respeito à tríplice caracterização da noção de modo de ser, isto é, o foco estará posto nos elementos da analítica da existência que sejam mais diretamente ligados à fenomenalização, determinação característica e individuação existenciais.

Tomando a diferença ontológica por base, é possível introduzir algumas diferenciações conceituais importantes, uma vez que “*Dasein*” ou “ser-aí” é uma expressão que designa um ente dentre outros tantos. Contudo, não se trata aqui de qualquer ente, mas daquele caracterizado pelo primado ôntico-ontológico, por compreender ser e movimentar-se sempre no horizonte aberto pela compreensão. Desse modo, o existente humano é caracterizado por ter abertura para os diversos sentidos de ser por meio dos quais os entes são compreensivamente articulados *como* entes determinados, incluindo a si próprio. Esta última qualificação é de especial importância neste contexto, uma vez que a compreensão que o existente tem de seu próprio ser conduz a investigação para uma direção muito particular, e por vezes mesmo difícil de vincular com temas clássicos da ontologia, que diz respeito ao núcleo considerado propriamente existencialista de *Ser e Tempo* (como a angústia, a morte e o chamado da consciência).⁸⁷ Deixando momentaneamente de lado esta inflexão, cabe aqui ressaltar que o resultado da analítica é a exibição interpretativa de ser e das estruturas ontológicas que adequadamente apanham o ente que nós mesmos somos. Terminologicamente, estas estruturas, os existenciais, anteriormente foram contrastadas com aquelas que pertencem a entes que nós não somos, por sua vez caracterizadas como categoriais.

Dentre os existenciais já previamente apresentados, cabe salientar aqueles que compõem o aí do ser-aí, isto é, os existenciais de abertura, pois eles permitem obter uma primeira indicação da maneira como a existência pode ser elucidada. Assim, a compreensão de ser, entendida como projeção em possibilidades, quando considerada do existente para consigo mesmo, significa a projeção auto-compreensiva em possibilidades *existenciais*. Este é um ponto delicado e que diz respeito à complexa

⁸⁷ Em seu artigo sobre verdade e finitude, Jhon Hauland (HAUGELAND, 2013) apresenta uma estratégia de leitura de acordo com a qual é tarefa do intérprete de *Ser e Tempo* vincular todo e qualquer tema ou conceito, por mais distanciado que seja à primeira vista, com o problema acerca do sentido do ser. É precisamente isso que ele busca empreender ao vincular o tema da morte existencial com o da verdade, e o que, muito mais modestamente, este estudo busca ao apresentar a relevância da morte existencial como oferecendo as condições de possibilidade para a individuação existencial autêntica.

doutrina das modalidades de *Ser e Tempo*, que acompanha a tese da variedade de modos e também pode ser uma linha alternativa para sua apresentação e justificação (como exemplificado em *Aspectos da Modalidade*). Contudo, o importante neste contexto é manter viva a caracterização do existente humano como ser-no-mundo, uma vez que a projeção em possibilidades diz respeito precisamente às maneiras por meio das quais o existente humano busca determinar a si mesmo e responder a pergunta acerca de quem ele é. Ou seja, a identidade existencial não é algo que está dado de antemão como pronta e fechada, mas é algo que é obtido por meio deste movimento auto-compreensivo a partir do qual o existente se lança em possibilidades de ser. Formalmente, este aspecto de indeterminação e não-fechamento de princípio são indicados pela caracterização de que a essência do *Dasein* consiste na existência (HEIDEGGER, 2009, p. 63). Adicionalmente, o ser de cada existente humano está sempre em jogo e a cargo de cada um, que de uma ou outra maneira conduz a si próprio. Em uma formulação alternativa, pode-se dizer que à medida em que existe ou em existindo, o *Dasein* pode chegar a ser quem ele é, isto é, a identidade do existente está a cargo dele próprio à medida em que ele conduz projetivamente sua própria existência para esta ou para aquela direção.

Naturalmente, esta projeção auto-compreensiva também traz consigo no mais das vezes um caráter não-temático e é de corte pré-ontológica, uma vez que se expressa e se enraíza nas competências e nas habilidades por meio das quais o existente humano busca conduzir seu próprio ser. Desde esta perspectiva, portanto, existir é em grande medida se lançar em possibilidades existenciais por meio das quais são oferecidas diversas linhas de resposta para a questão da identidade existencial, de quem alguém busca ser. Contudo, enquanto ser-no-mundo, além de o existente humano se projetar compreensivamente em possibilidades existenciais, ele também está afetivamente exposto àquilo que lhe cerca. Dito com um vocabulário mais interno a *Ser e Tempo*, enquanto ser-no-mundo o existente humano é lançado, jogado em meio à totalidade de significações com as quais de início e na maioria das vezes possui familiaridade. É tendo em vista capturar esta complexa e intrincada dinâmica entre facticidade e existencialidade, entre estar-lançado-em e estar-projetivamente-voltado-para possibilidades..., que Heidegger caracteriza o *Dasein* como projeto-jogado.

Conforme anteriormente visto, esta dimensão da existência humana, o ser-lançado-em, é aberta pela via dos afetos ou das tonalidades afetivas, pois o mundo e os entes intramundanos se apresentam sempre como já tendo alguma carga ou valência

hedônica. O que afetos particulares mostram relativamente a entes específicos, como o caráter ameaçador de uma arma, as tonalidades afetivas fundamentais mostram ou desvelam relativamente à própria estrutura do ser-no-mundo, que é aberta por meio delas. Com efeito, internamente à dinâmica conceitual da analítica da existência de *Ser e Tempo*, há uma tonalidade afetiva fundamental de especial importância, pois permite ter acesso ao ser do existente humano como totalidade articulada (o que é capturado e expresso pela estrutura do cuidado). Ainda que rigorosamente conste na primeira Divisão (§29), a fenomenologia da angústia cumpre uma função importante para demarcar a mudança da situação hermenêutica adotada para a descrição interpretativa do ser-no-mundo conforme inicialmente apresentada. Mais especificamente, a relevância desta função é a de superar a provisoriedade que acompanha a fenomenologia-hermenêutica da cotidianidade, e exibir dimensões da existência humana que tendem a permanecer fechadas ou encobertas, como a finitude e negatividade estrutural que pertencem ao ser do existente.

Conforme anteriormente visto, o movimento interpretativo inicial de Heidegger toma como base fenomênica de apoio as maneiras cotidianas de ser-no-mundo. É a partir da descrição e interpretação dos comportamentos intencionais mais imediatos e regulares que inicialmente são expostas as determinações existenciais por meio das quais o ser do existente é apresentado. E esta é uma primeira indicação importante acerca do modo como o existente humano se fenomenaliza, a saber, nos termos das identidades práticas ou possibilidades existenciais com as quais de início e na maioria das vezes se vincula. Sob este aspecto, as condições de fenomenalização existenciais se aproximam daquelas relativas a entes disponíveis, pois é no contexto das práticas e dos comportamentos intencionais cotidianos em que se tem acesso à maneira de ser dos entes caracterizados por encontrarem sua essência no existir. Dito de modo mais cauteloso, dentre as condições de acesso aos entes caracterizados pela estrutura do ser-no-mundo encontra-se a maneira cotidiana na qual a pergunta pelo quem é articulada. Naturalmente, esta articulação não consiste apenas ou mesmo prioritariamente em atitudes proposicionais acerca de si mesmo, como a de crer que se é tal e tal, mas no engajamento ocupacional e solícito com o mundo circundante, o que permite reconhecer que cotidianamente o existente humano é aquilo que ele faz.

Contudo, Heidegger reconhece na angústia a experiência fundamental do colapso da significatividade e quebra da vincularidade às significações que compõem o

mundo circundante. Detalhes à parte, é a partir da descrição do fenômeno da angústia que é obtida a situação hermenêutica para obter uma visão de conjunto unitária e articulada da existência humana, que Heidegger apresenta com a estrutura do cuidado (como-estar-a-frente-de-si-estando-já-em-meio-ao-ente-intramundano)(HEIDEGGER, 2009, p. 210).

Antes de destacar cada um dos momentos do cuidado, contudo, cabe ressaltar um dos traços reveladores da angústia, pois enquanto assomado ou tomado por esta tonalidade afetiva o existente retrai-se de sua imersão e absorção cotidianas e encontra-se como puro *solus ipse* (HEIDEGGER, 2009, p. 206). Em outras palavras, a angústia abre a possibilidade de o existente humano escapar da tendência de absorção que caracteriza o envolvimento cotidiano conforme conduzido ou ditado pelo Impessoal. Adicionalmente, esta experiência extrema também abre a possibilidade de o existente neutralizar as demandas normativas e, assim, obter a margem de manobra para sair do modo inautêntico de ser-no-mundo e rearticular autenticamente ou propriamente a totalidade de significações, incluindo aquelas por meio das quais determina a si mesmo. Esta modulação existencial da maneira inautêntica para a maneira autêntica de ser-no-mundo também é importante para compreender com maior precisão o significado da individuação existencial.

Ainda que seja tentador tomar cotidianidade e inautenticidade como sinônimas, a relação não é tão simples e há boas razões para diferenciá-las. É importante reconhecer isto, pois não é porque alguém se movimenta nos termos das maneiras cotidianas de ser-no-mundo que se está inautêntica ou impropriamente no mundo (talvez seja uma condição necessária, mas não suficiente). Com efeito, autenticidade e inautenticidade caracterizam o modo como o existente se relaciona consigo mesmo e com seu ser, tomando-o para si e reconhecendo-se como a unidade de responsabilização ou relegando-o à impessoalidade constitutiva da cotidianidade. Ou seja, desde esta perspectiva a diferenciação entre as modulações diz respeito à direção em que a responsabilidade é disposta, sendo em um caso posta por sobre os próprios ombros e ficando a cargo de si e, noutro, relegando-a a outrem. Assim, desde a perspectiva aqui esboçada, tanto autenticidade quanto inautenticidade designam a relação compreensiva auto-interpretativa que o existente tem para consigo, o que abre a individuação existencial como de dupla natureza, como individuação imprópria e como individuação

própria. Em certo sentido, a individuação própria ou autêntica é obtida a contrapelo da tendência cotidiana de obtenção da identidade, como luta e empenho a favor de si.⁸⁸

Com efeito, o caráter impessoal da sociabilidade do ser-no-mundo e a tendência existencial de abertura em termos de queda impõem dificuldades consideráveis para a saída da inautenticidade. De certo modo e até certo ponto, é mais fácil ou ao menos mais cômodo permanecer no nível da inautenticidade, uma vez que a responsabilização acerca de si mesmo é transferida para outras fontes que não a si mesmo. Esta é parcialmente uma das razões que justificam o caráter cinzento e desconfortável de experiências extremas como aquelas descritas pela fenomenologia da angústia e da morte existencial, pois elas neutralizam as vias mais imediatas e cômodas de conduzir a própria existência. Contudo, na medida em que são possibilidades de ser-no-mundo, tanto angústia quanto a morte existencial têm um poder revelador importante acerca de quem nós somos, elas trazem à tona dimensões de nosso ser que tendem a no mais das vezes permanecer ocultas.

Dentre estas dimensões, uma de especial importância para a correta caracterização ontológica da existência é a finitude e a negatividade estrutural que atravessam o ser do *Dasein* de uma ponta à outra. Este é também um ponto bastante sensível e delicado que mereceria um estudo integral à parte, mas neste contexto basta com que se reconheça o contraste que há entre um ente caracterizado pela negatividade e finitude, como o existente humano, e um que não tem estas características, como um ente subsistente. Mais especificamente, este contraste permite exibir a fragilidade ontológica que caracteriza a identidade existencial, que, conforme a formulação inicial de Heidegger, sempre está em jogo para o próprio *Dasein*. Isso significa que o quem da existência está exposto ao colapso e ao desmoronamento, o que contrasta fortemente com a identidade substancial que caracteriza entes subsistentes. E desde o ponto de vista das determinações ou da determinidade que caracteriza cada um dos modos de ser, isto

⁸⁸ Um exemplo em que são visíveis as dificuldades envolvidas na individuação autêntica ou própria pode ser encontrado nos contextos em que alguém adota maneiras de ser que são desviantes daquilo que é socialmente articulado publicamente pelo impessoal como aceitável. Assim, em sociedades conservadoras, alguém que tem uma orientação sexual não alinhada à normatividade vigente encontra dificuldades de várias ordens para expor e manter sua própria identidade, uma vez que a própria expressão desta identidade é, aos olhos impessoais, inadequada. Embora estas dificuldades possam ser de ordem legal, como no caso do casamento civil e na adoção de crianças por parte de casais homossexuais, no mais das vezes a pressão social é muito mais silenciosa e difusa. Em qualquer caso, assumir uma identidade que seja desviante daquelas legitimadas pelo impessoal impõe dificuldades existenciais importantes, e que permitem ilustrar e exibir dinâmicas ontológicas da existência humana.

é assim porque no caso da subsistência as determinações são características de estado ou propriedades, e no caso da existência humana são apenas e somente possibilidades de ser ou, para empregar a conhecida expressão de Blattner, características de habilidade, que a qualquer momento podem colapsar e perder vincularidade. Em termos mais tradicionais, um dos pontos em questão aqui diz respeito às condições de perduração da identidade existencial, que contrariamente ao modo de ser da subsistência não são fixas e estáticas, mas altamente dinâmicas e volúveis. É precisamente esta fragilidade que o conceito de morte existencial busca explicitar, e na medida em que diz respeito à estrutura e ao modo de ser da existência, aqui encontra-se uma razão para justificar a sua inclusão em meio ao programa da ontologia fundamental.

Assim, como fechamento sintético desta seção, cabe destacar a tríade de condicionantes implicados na projeção de sentido de entes *qua* existentes. No que diz respeito ao seu modo de fenomenalização, inicialmente o existente se apresenta e é acessível em meio ao mundo circundante junto ao qual persegue sua identidade, o que envolve toda sorte de ocupações e comportamentos solícitos para com outros. Além disso, estes comportamentos intencionais têm em sua base a projeção em possibilidades existenciais, o que permite qualificar as determinações existenciais como maneiras ou habilidades de ser-no-mundo. Por fim, reconhecendo a finitude e a negatividade estruturais que atravessam a estrutura do cuidado, os fenômenos de ruptura, como angústia e morte existencial, apresentam a possibilidade de um tipo particular de individuação existencial, aquela que se caracteriza em termos de uma apropriação autêntica de si mesmo e um modo próprio de buscar responder a pergunta sobre quem se é. E na medida em que na base do modo de ser da existência consta a projeção auto-compreensiva do próprio ser em possibilidades, este traço básico da compreensão abre espaço para explorar a dimensão temporal da existência, o horizonte transcendental em que os sentidos de ser são articulados.

3.4.1 O conceito de temporalidade correspondente: a temporalidade originária

Nesta última seção, o esforço interpretativo consiste em apresentar o vínculo entre tempo e ser. Mais especificamente, o objetivo aqui estabelecido é esboçar em linhas gerais a relação entre o modo de ser da existência e a temporalidade originária. Contudo, considerando a complexidade da doutrina heideggeriana da temporalidade, esta é uma tarefa que em grande medida permanece em aberto, uma vez que aqui radicam problemas muito difíceis (por exemplo, o problema da derivação entre os

diferentes modos do tempo, se e em que medida esta derivação justifica-se e, por fim, se é razoável admitir uma noção não-sequencial de temporalidade).

De maneira geral, a interpretação da existência humana empreendida por Heidegger culmina na explicitação da dimensão temporal das estruturas existenciais reconhecidas inicialmente com a fenomenologia-hermenêutica das maneiras cotidianas de ser-no-mundo. Assim, compreensão, afetividade, discurso, queda, cotidianidade, apenas para mencionar alguns existenciais, são reinterpretados à luz do tempo. Naturalmente, na medida em que constituem um modo de ser específico e irreduzível, estas determinações existenciais são interpretadas por recurso a um modo do tempo distinto daquele por meio do qual são reconhecidas as condições de individuação e critérios de identidade para entes subsistentes (e também para entes disponíveis). Ou seja, caso estas estruturas sejam visadas a partir de um conceito vulgar ou comum de tempo, então se estará incorrendo em uma variação da transgressão hermenêutica, o que coloca sob suspensão os resultados desde aí obtidos. Tendo em vista contornar esta dificuldade e oferecer uma interpretação estritamente existencial da existência, Heidegger lança-mão de um conceito específico de tempo, a conhecida temporalidade originária. Para os propósitos deste estudo, este é um ponto importante na medida em que alinhado ao reconhecimento de diversos modos de ser consta também o reconhecimento de diversos modos da temporalidade se temporalizar. Desde um ponto de vista meta-ontológico, não é irrazoável pensar, portanto, que a elucidação do modo de ser da existência tendo por base um conceito comum de tempo conduzirá a dificuldades significativas, uma vez que tenderá a esquematizar a existência em termos substanciais. Talvez esta seja uma maneira alternativa de destacar as razões do porquê tradicionalmente o existente ter sido interpretado como coisa subsistente (*res cogitans*, por exemplo), a saber, porque a interpretação se movimenta a partir de um conceito de tempo impróprio para capturar o modo de ser da existência.

Ainda que uma reconstrução integral da doutrina da temporalidade originária não seja empreendida neste contexto, uma vez que acarreta dificuldades incontornáveis dada a sua complexidade, o reconhecimento de que algo assim como o antecipar-se a si seja constitutivo da projeção, e que a projeção é a estrutura existencial constante em todo compreender, já oferece uma pista importante. De um lado, caso seja assumido que o tempo é uma sucessão de agoras não-relacionais sucessivos e que se desdobram unidirecionalmente, algo assim como a projeção em possibilidades torna-se

ininteligível, uma vez que isso supõe um direcionamento de si para o futuro de modo a estar conectado com o o passado, ou, mais precisamente, ter-sido. Quer dizer, estar-projetivamente-a-frente-de-si é um modo de articular a existência que supõe um horizonte temporal mais complexo do que aquele aberto pelos estreitos limites de um agora pontual, discreto e estático. Além disso, na medida em que as ekstases formam uma totalidade articulada e abrem os horizontes para a transcendência, todo comportamento intencional humano pode ser acessado a partir do enfoque temporal. Uma maneira de identificar isto é por meio do reconhecimento do modo como se está de início e na maioria das vezes em-meio-a ou junto-de, isto é, nas lidas ocupacionais e solícitas nas quais nos engajamos sistematicamente. O encontro significativo com algo, seja ele o mais simples que for, como a simples ação de atender ou recusar uma chamada (ou, para manter mais próximo o exemplo de Heidegger, martelar algo) supõe as estruturas temporais apresentadas na doutrina da temporalidade originária. Assim, as ekstases, e a abertura horizontal por elas possibilitadas, oferecem o campo hermenêutico sobre o qual a compreensão de ser pode movimentar-se, o que implica, por transitividade, que assim como os comportamentos intencionais são condicionados em sua base pela compreensão do sentido de ser dos seus correlatos, assim também são temporalmente condicionados, pois compreender ser é projetar sentido em horizontes ekstaticamente abertos.

. Considerações finais

O percurso de pensamento percorrido neste estudo partiu da introdução do debate meta-ontológico contemporâneo entre monismo e pluralismo ontológico. Neste debate, ambas as posições inicialmente se apresentam em termos quantificacionais, e a tese da variedade de modos de ser e de existir é defendida com o reconhecimento de diferentes quantificadores existenciais que capturam os respectivos sentidos de ser. Ainda que a atribuição de McDaniel de um compromisso em *Ser e Tempo* com o pluralismo ontológico não seja incorreta, as razões que a justificam não são suficientemente apresentadas por seu pluralismo quantificacional. Naturalmente, considerando o peso decisivo que Heidegger confere para os elementos metodológicos de seu programa ontológico, encontrar as vias de justificação corretas para o compromisso com a tese da diversidade é igualmente decisivo. Assim, em grande medida o esforço deste estudo consiste não apenas em apresentar o pluralismo, mas também e, sobretudo, em oferecer uma maneira de justificá-lo de modo mais preciso à luz dos compromissos metodológicos internos à fenomenologia-hermenêutica.

Assim, a apresentação dos diversos modos de ser e a justificação do compromisso de Heidegger com o pluralismo implica em elucidar a natureza da compreensão de ser que está na base e é aquilo que dá acesso à diversidade ontológica. Naturalmente, dada a maneira como Heidegger apresenta a compreensão, isso conduz para a exibição e interpretação dos comportamentos intencionais que estão dirigidos para entes qualificados, isto é, os correlatos ônticos dos comportamentos intencionais são compreensivamente projetados em diversos sentidos de ser a partir dos quais obtêm suas respectivas identidades. De aí a necessidade de exibir os contextos e os comportamentos intencionais, pois por meio de sua interpretação são elucidados os diversos sentidos de ser compreendidos.

Como é bastante conhecido, o programa da ontologia fundamental reconhece outros sentidos de ser além daqueles que aqui foram apresentados. Assim, para tomar um de especial relevância meta-ontológica, a vida também consta internamente ao programa como um modo de ser irreduzível a partir do qual os entes são compreendidos. Isso significa que entes vivos não são adequadamente elucidados ontologicamente por recurso a alguma estratégia reduitiva, por exemplo, tratando-os como entes subsistentes com propriedades biológicas. Detalhes à parte, é importante reconhecer este modo de

ser em particular na medida em que ele oferece desafios e direções para o pluralismo hermenêutico. Em relação à direção, poderíamos nos perguntar em que medida a apresentação de modos de ser como unidades de sentido que articulam a tríade de condicionantes por meio das quais entes se individualizam, se determinam e se fenomenalizam oferece uma via adequada para a elucidação da vida. Este direcionamento é sugerido na própria maneira como Heidegger busca elucidar o modo de ser da vida, que envolve uma série de aproximações contrastivas com outros modos de ser, sobretudo com os aqui apresentados. Assim, fica em aberto um caminho para reflexões posteriores que visem alocar o modo de ser da vida junto à tese da diversidade ontológica. Complementarmente, o caminho aberto pela recepção meta-ontológica pluralista também oferece vias de interpretação a se explorar, por exemplo, em relação aos fenômenos intermediários. De que modo os diferentes modos de ser se articulam? Em que medida o reconhecimento da irredutibilidade dos diferentes modos de ser é consistente com a admissão de fenômenos cujas estruturas de ser não são simples, mas envolvem a articulação de diferentes sentidos?

Em relação ao problema da irredutibilidade, abre-se aqui também a dificuldade adicional relativa à hipótese interpretativa esboçada neste estudo. Conforme apresentado anteriormente, o compromisso com a tese da diversidade ontológica em termos fenomenológico-hermenêuticos conduz as linhas de justificação cada vez mais para o centro da existência humana. Especificamente, reconhece-se na compreensão e na projeção compreensiva de sentido a base de sustentação e o *locus* de elucidação para os diversos modos de ser. E isso conduz para a pergunta acerca da posição que a temporalidade ocupa junto aos diversos sentidos de ser e sua articulação compreensiva. À luz da hipótese interpretativa assumida neste estudo, à diversidade ontológica correspondem armações temporais específicas, exemplarmente apresentadas com os três conceitos de tempo reconhecidos por Heidegger em *Ser e Tempo*. Assim, caso se admita que na base da compreensão do sentido de ser é preciso que também se encontre um horizonte temporal, pois a temporalidade é o horizonte transcendental de toda compreensão de ser, então não parece despropositado correlacionar os diferentes conceitos de tempo aos diferentes sentidos de ser. Conforme sugerido neste estudo, à projeção de sentido em termos subsistentes corresponde a armação temporal capturada pelo conceito vulgar de tempo, enquanto que às demais projeções da disponibilidade e

da existência correspondem, respectivamente, o tempo do mundo e a temporalidade originária.

Desde um ponto de vista esquemático e estrutural, esta hipótese interpretativa apresenta-se como elegantemente convidativa, uma vez que são apresentados três modos de ser e três conceitos correspondentes de tempo. Contudo, esta simetria também apresenta problemas, pois como há pouco mencionado, há outros sentidos de ser. E isto abre a difícil pergunta acerca das armações temporais dos demais sentidos de ser, como a vida. Assim, teria a vida uma temporalidade própria e irreduzível às demais armações temporais? Se sim, qual? Adicionalmente, esta aparente simetria também abre um problema interno aos modos de ser aqui apresentados, pois em *Ser e Tempo* Heidegger segue uma estratégia expositiva dos diferentes modos e conceitos de tempo que apela para o reconhecimento da derivação de estruturas mais simples em relação às mais complexas. De que modo, portanto, a derivação do tempo vulgar a partir da temporalidade originária oferece desafios e caminhos de continuidade para o pluralismo hermenêutico? Caso as linhas de justificação fenomenológico-hermenêuticas conduzam a diversidade de sentidos de ser para o centro da temporalidade, em que medida esta condução não implicaria um compromisso de fundo com a univocidade de ser, uma vez que todas as armações temporais remontam para a temporalidade originária?

Referências bibliográficas

- ALLISON, H. **Kant's Transcendental Idealismo: an interpretation and defense.** Michigan: Yale University Press, 2004.
- BAKER, L. R. The ontology of artifacts. **Philosophical Explorations**, v. 7, n. 2, p. 99–111, 2004.
- BAKER, L. R. **The Metaphysics of Everyday Life: an essay in practical realism.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- BERNSTEIN, S.; GOLDSCHIMIDT, T. (EDS.). **Non-Being: New Essays on the Metaphysics of non-existence.** First ed. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- BERTO, F.; PLEBANI, M. **Ontology and Meta-ontology A contemporary Guide.** London: Bloomsbury, 2015.
- BLATTNER, W. D. **Heidegger's Temporal Idealism.** New York: Cambridge University Press, 1999.
- BLATTNER, W. D. **Heidegger's Being and Time.** New York: Continuum, 2006.
- BORGES, J. L. **Otras Inquisiciones.** [s.l.] ebookelo, 1952.
- BRANDOM, R. B. **Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality.** Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- CAMERON, R. P. Critical study of Kris McDaniel's the fragmentation of being. **Res Philosophica**, v. 95, n. 4, p. 785–795, 2018.
- CAMPBELL, J. K.; O'ROURKE, M.; SLATER, M. H. **Carving nature at its joints: Natural kinds in metaphysics and science.** London: MIT Press, 2011.
- CAPLAN, B. Ontological Superpluralism. **Philosophical Perspectives**, v. 25, p. 533–542, 2011.
- CARMAN, T. Heidegger's Concept of Presence. **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**, v. 38, p. 431–453, 1995.
- CARMAN, T. **Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time.** New York: Cambridge University Press, 2003.

- CASATI, F. The recent engagement between analytic philosophy and Heideggerian thought: Logic and language. **Philosophy Compass**, v. 15, n. 2, p. 1–14, 2020.
- CASATI, F. **Heidegger and the Contradiction of Being: An Analytic Interpretation of the Late Heidegger**. New York: Routledge, 2022.
- CERBONE, D. Composition and Constitution: Heidegger's Hammer. **Philosophical Topics**, v. 27, n. 2, p. 309–329, 1999.
- CHALMERS, D.; MANLEY, D.; WASSERMAN, R. (EDS.). **Metametaphysics new essays on the foundations of ontology**. New York: Oxford University Press, 2009.
- CHRISTENSEN, C. B. What are the categories in Sein und Zeit? Brandom on heidegger on Zuhandenheit. **European Journal of Philosophy**, v. 15, n. 2, p. 159–185, 2007.
- CROWELL, S. Is There a Phenomenological Research Program? **Synthese**, v. 131, n. 3, p. 419–444, 2002a.
- CROWELL, S. G. Heidegger's phenomenological decade. **Man and World**, v. 28, p. 435–448, 1995.
- CROWELL, S. G. **Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: paths toward Transcendental Phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- CROWELL, S. G. Does the Husserl / Heidegger Feud Rest on a Mistake? An Essay on Psychological and Transcendental Phenomenology. p. 123–140, 2002b.
- CROWELL, S. G. **Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger**. New York: Cambridge University Press, 2013.
- DOS REIS, R. R. Lagarteando: Problemas ontológicos e semânticos na hermenêutica da natureza viva de Heidegger. **Filosofia Unisinos**, v. 11, n. 3, p. 225–243, 2010.
- DRAKE, D. What is a mind? Ontological Pluralism versus Ontological Monism. **Mind**, 1926.
- DREYFUS, H. L. **Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time, Division I**. Massachusetts: MIT Press, 1995.

DUPRÉ, J. **The Disorder of Thinks: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

DUPRÉ, J. **Processes of Life: essays in the philosophy of biology**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

DUPRÉ, J.; NICHOLSON, D. (EDS.). **Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

ESCUADERO, J. A. **Heidegger and the Emergence of the Question of Being**. New York: Bloomsbury, 2015.

FLORIDI, L. **Information: A Very Short Introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

FLORIDI, L. **The Philosophy of Information**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

FRANSEN, M. et al. (EDS.). **Artefact Kinds: Ontology of Human-Made World**. Dordrecht: Springer, 2014.

GOLOB, S. **Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity**. New York: Cambridge University Press, 2014.

GOLOB, S. Heidegger on assertion, method and metaphysics. **European Journal of Philosophy**, v. 23, n. 4, p. 878–908, 2015.

GUIGNON, C. **Heidegger and the Problem of Knowledge**. [s.l.] Hackett Publishing Company, 1983.

HAUGELAND, J. **Dasein Disclosed John Haugeland's Heidegger**. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

HEIDEGGER, M. **History of the Concept of Time: Prolegomena**. Indiana: Indiana University Press, 1985.

HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. Santiago Editorial Trotta. 2009

HEIDEGGER, M. **The Fundamental Concepts of Metaphysics**. Indiana: Indiana University Press, 1995.

HEIDEGGER, M. **Logic: The Question of Truth**. Indiana: Indiana University Press,

2010.

HEIDEGGER, M.; HERRMANN, F.-W. VON. **Einführung in die phänomenologische Forschung** Gesamtausgabe II Abteilung, Vorlesungen 1919-1944 / Martin Heidegger, 1994.

HIRSCH, E. Physical-Object Ontology , Verbal Disputes , and Common Sense. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. LXX, n. 1, 2005.

HOUKES, W. N.; MEIJERS, A. W. M. The ontology of artefacts: The hard problem. **Studies in History and Philosophy of Science Part A**, v. 37, n. 1, p. 118–131, 2006.

INWAGEN, P. VAN. Meta-Ontology. **Erkenntnis**, p. 233–250, 1998.

INWAGEN, P. VAN. **Existence Essays in Ontology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

JAVIER-CASTELLANOS, A. QUANTIFIER VARIANCE , ONTOLOGICAL PLURALISM AND IDEAL LANGUAGES. **The Philosophical Quarterly**, v. 69, n. 275, p. 277–293, 2019.

KELLER, P.; WEBERMAN, D. Heidegger and the source(s) of intelligibility. **Continental Philosophy Review**, v. 31, n. 4, p. 369–386, 1998.

KELLY, H. D. Heidegger the Metaphysician: Modes-of-Being and Grundbegriffe. **European Journal of Philosophy**, v. 24, n. 3, p. 670–693, 2016.

LEWIS, D. New work for a theory of universals. **Australian Journal of Philosophy**, v. 61, n. 4, p. 343–377, 1983.

LEWIS, D. **On the Plurality of Worlds**. [s.l.] Wiley-Blackwell, 2001.

LEWIS, D.; LEWIS, S. Holes. **Australian Journal of Philosophy**, v. 48, n. 2, 1970.

MCDANIEL, KRIS. A return to the analogy of being. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 81, n. 3, p. 688–717, 2010a.

MCDANIEL, K. Being and almost nothingness. **Nous**, v. 44, n. 4, p. 628–649, 2010b.

MCDANIEL, K. Heidegger's Metaphysics of Material Beings. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 87, n. 2, p. 332–357, 2013a.

MCDANIEL, K. Existence and Number. **Analytic Philosophy**, v. 54, n. 2, p. 209–228, 2013b.

MCDANIEL, K. Heidegger and the “There is” of Being. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. XCIII, p. 2015, 2016.

MCDANIEL, K. **The Fragmentation of Being**. First ed. [s.l.] Oxford, 2017.

MCDONALD, C. **Varieties of Things**. MA: Blackwell Publishing, 2005.

MCMANUS, D. **Heidegger and the Measure of Truth**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

MCMANUS, D. Ontological pluralism and the being and time project. **Journal of the History of Philosophy**, v. 51, n. 4, p. 651–673, 2013.

MEINCKE, A. S.; DUPRÉ, J. (EDS.). **Biological Identity: Perspectives From Metaphysics and The Philosophy of Biology**. New York: Routledge, 2021.

MERRICKS, T. The Only Way To Be. **Nous**, v. 53, n. 3, p. 593–612, 2019.

MICHELS, B. DE P. **O Problema da Fonte da Inteligibilidade na Ontologia Hermenêutica de Martin Heidegger**. [s.l.] Universidade Federal de Santa Maria, 2014.

MILLER, H. B. Not the only game in town: zoöepistemology and ontological pluralism. **Synthese**, v. 92, p. 25–37, 1992.

NELSON, E.; RAFFOUL, F. (EDS.). **The Bloomsbury companion to Heidegger**. London: Bloomsbury, 2013. v. 52

OKRENT, M. **Heidegger’s Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics**. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

PLEBANI, M. Mathematical platonism meets ontological pluralism? **Inquiry (United Kingdom)**, n. July, p. 1–19, 2017.

QUINE, W. VAN O. On What There Is. **The Review of Metaphysics**, v. 2, n. 5, p. 21–38, 1948.

REIS, R. R. DOS. Heidegger : origem e finitude do tempo. **Dois Pontos:**, v. 99, p. 99–

127, 2004.

REIS, R. R. DOS. Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger – parte I. **Natureza Humana**, v. 12, n. 1, p. 9–54, 2010.

REIS, R. R. DOS. **Aspectos da Modalidade . A Noção de Possibilidade na Fenomenologia**. Primeira ed. Rio de Janeiro: [s.n.].

REIS, R. R. DOS. Quantificação Existencial e o Problema da Necessidade Manifesta no Pluralismo Ontológico de Ser e Tempo de Martin Heidegger. **Revista portuguesa de filosofia**, n. May, p. 1021–1034, 2017a.

REIS, R. R. DOS. HEIDEGGER E OS LIMITES DA NO CONHECIMENTO DOS ORGANISMOS VIVOS HEIDEGGER AND THE LIMITS OF MATHEMATICAL DETERMINATION. p. 691–710, 2017b.

REIS, R. R. DOS. Illness and Generality. **Analytica**, v. 22, p. 174–191, 2018.

REIS, R. R. DOS. Ways of being and expressivity. **Estudios de Filosofía**, n. 61, p. 11–33, 2020.

RETTLER, B. Ways of thinking about ways of being. **Analysis**, p. 1–12, 2020.

SCHEAR, J. K. Judgment and Ontology in Heidegger 's Phenomenology. **New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Research**, v. 7, p. 127–158, 2007.

SIDER, T. **Writing the Book of the World**. New York: Oxford University Press, 2011.

SIMMONS, B. Ontological Pluralism and the Generic Conception of Being. **Erkenntnis**, 2020.

SOLODKOFF, T. VON. Paraphrase Strategies in Metaphysics. **Philosophy Compass**, v. 8, p. 570–582, 2014.

SORENSEN, R. **Seeing Dark Things**. New York: Oxford University Press, 2008.

SPENCER, J. Ways of Being. **Philosophy Compass**, v. 12, p. 910–918, 2012.

SZATKOWSKI, M. (ED.). **Quo Vadis. Metaphysics? Essays in Honor of Peter van Inwagen**. first ed. Berlin: De Gruyter, 2019.

TAHKO, T. E. **An Introduction to Metametaphysics**. First ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

TEPLEY, J. Properties of being in Heidegger's being and time. **International Journal of Philosophical Studies**, v. 22, n. 3, p. 461–481, 2014.

TONNER, P. **Heidegger, Metaphysics and the Univocity of Being**. New York: Continuum, 2010.

TURNER, J. Ontological Pluralism. **The Journal of Philosophy**, v. 107, n. 1, 2010.

TURNER, J. Logic and Ontological Pluralism. n. October 2009, p. 419–448, 2012.

TURNER, J. Recent Work on Ontological Pluralism. In: BLISS, R.; MILLER, J. T. M. (Eds.). . **The Routledge Handbook to Metametaphysics**. First ed. [s.l.] Routledge, 2020.

VAN INWAGEN, P. **Material beings**. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

WEBERMAN, D. Heidegger and the Disclosive Character of the Emotions. v. XXX, 1996.

WEBERMAN, D. Heidegger's Relationalism. **British Journal for the History of Philosophy HE**, v. 9, n. 1, p. 109–122, 2010.

WHITTLE, B. Ontological Pluralism and Notational Variance. In: BENNETT, K.; ZIMMERMAN, D. W. (Eds.). . **Oxford Studies in Metaphysics Volume 12**. [s.l.] Oxford, 2021. p. 304.

WRATHALL, M. A. (ED.). **The cambridge heidegger lexicon**. First ed. New York: Cambridge University Press, 2021.