



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

**TOTALIDADE EXISTENCIAL E MUNDO COMO
TOTALIDADE: O CONCEITO DE TOTALIDADE NA
ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE MARTIN
HEIDEGGER**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Juliana Mezzomo Flores

SANTA MARIA, RS, BRASIL

2009

**TOTALIDADE EXISTENCIAL E MUNDO COMO
TOTALIDADE: O CONCEITO DE TOTALIDADE NA
ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE MARTIN HEIDEGGER**

por

Juliana Mezzomo Flores

Trabalho apresentado ao Curso de Mestrado do programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofias Continental e Analítica, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**

Orientador: Prof. Róbson Ramos dos Reis

Santa Maria, RS, Brasil

2009

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Pós-Graduação em Filosofia**

A comissão examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**TOTALIDADE EXISTENCIAL E MUNDO COMO TOTALIDADE: O
CONCEITO DE TOTALIDADE NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE
MARTIN HEIDEGGER**

elaborada por
JULIANA MEZZOMO FLORES

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Fernando Antonio Soares Fragozo (UFRJ)

Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFSM)

Santa Maria, 26 de março de 2009.

Para Sérgio Schultz

AGRADECIMENTOS

À UFSM, pelos 9 anos de formação.

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

Ao CNPQ, pelo financiamento da pesquisa de iniciação científica em Heidegger.

À Coordenação e Secretaria do Departamento e da Pós-Graduação em Filosofia da
UFSM.

Aos membros da banca de defesa, pelas valiosas sugestões e comentários.

Aos professores do Depto. de Filosofia da UFSM: Hans Christian Klotz, Marcelo Fabri e Ronai Pires da Rocha, cujos exemplos são um estímulo continuado ao estudo filosófico.

Ao professor Frank Thomas Sautter, pela ajuda com a mereologia e, na graduação, no primeiro contato com a Lógica.

Ao professor Abel Lassalle Casanave, pelas lições de filosofia e de conduta acadêmica.

Aos colegas no estudo de Heidegger, pelas dúvidas compartilhadas, discussões, questionamentos e (eventuais) risadas: Ademar Pires Goulart Júnior, Adel de Almeida Vanny, André Ramalho da Silveira, Cristina Dias Costa, Fernando Delavy, Hélia Soares de Freitas, Marcelo José Soares, Rafael Padilha e Thiago Carreira Alves do Nascimento. Em especial, agradeço a Ronaldo Palma Guerche, primeiro colega a enfrentar juntamente comigo o estudo, por vezes desanimador para os iniciantes, de *Ser e Tempo*.

Aos colegas de mestrado: Cláudio Reichert, Fabrício Pires Fortes e Juliele Sievers.

Aos meus familiares e amigos.

Ao professor Róbson, por todas as etapas.

“O todo sem a parte não é todo,
A parte sem o todo não é parte,
Mas se a parte o faz todo, sendo parte,
Não se diga que é parte, sendo todo”.
- Gregório de Matos

“A libertação ante a tradição é a apropriação sempre renovada
de suas forças uma vez mais reconhecidas”.
- Martin Heidegger, em *Os conceitos Fundamentais da
Metafísica: mundo, finitude, solidão*

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

TOTALIDADE EXISTENCIAL E MUNDO COMO TOTALIDADE: O CONCEITO DE TOTALIDADE NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE MARTIN HEIDEGGER

AUTORA: JULIANA MEZZOMO FLORES

ORIENTADOR: RÓBSON RAMOS DOS REIS

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 26 de março de 2009.

O presente trabalho possui como objetivo central investigar a abordagem de Martin Heidegger ao conceito de totalidade. Para tanto, circunscreveremos nossa interpretação ao período de 1927 a 1930, concentrando-nos nas obras *Ser e Tempo*, *Que é metafísica?* e *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Partiremos da reconstrução do uso do conceito de totalidade em *Ser e Tempo*, buscando evidenciar a presença da teoria sobre todos e partes apresentada na *3ª Investigação Lógica* de E. Husserl. Argumentaremos que a influência da mereologia husserliana se dá em dois grandes âmbitos do questionamento ontológico heideggeriano: a) na estruturação da analítica do *ser-aí* e b) na formulação do problema acerca da totalidade possível para o ente humano concebido como existência. Posteriormente o conceito será examinado nos escritos *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão* e em *Que é metafísica?*, tendo como foco a elucidação da noção de “ente na totalidade”. Por fim, abordaremos o conceito de totalidade em *Ser e Tempo* e nos *Conceitos Fundamentais* sob um ponto de vista específico: os problemas vinculados ao conceito de mundo nas obras de 1927 e 1929.

Palavras-chave: Heidegger; totalidade; mereologia; existência; mundo.

ABSTRACT

Master Thesis
Postgraduate Program in Philosophy
Federal University of Santa Maria

**EXISTENTIAL TOTALITY AND WORLD AS TOTALITY: THE
CONCEPT OF TOTALITY IN MARTIN HEIDEGGER'S FUNDAMENTAL
ONTOLOGY**

AUTHOR: JULIANA MEZZOMO FLORES

ADVISOR: RÓBSON RAMOS DOS REIS

Date and place of the defense: Santa Maria, March 26, 2009.

The attendant work advances as a central goal the inquiry into Martin Heidegger's approach to the concept of totality. In this purpose we bound this interpretation within the period from 1927 to 1930, focusing on the works *Being and Time*, *What is Metaphysics?* and *The Fundamental Concepts of Metaphysics: world, finitude and solitude*. Starting with the reconstruction of the concept of totality in *Being and Time*, we seek to make clear the bearing of the theory about parts and wholes in the E. Husserl's 3^o Logical Investigations. We shall argue that the influence of husserlian mereology takes place within two wide ranges of the heideggerian ontological inquiry: a) in the structuring of the analytic of "being there" and b) the problem formulation concerning the possible totality for human entity conceived as existence. Subsequently, this concept will be examined in writings such as *The Fundamental Concepts of Metaphysics* and *What is Metaphysics?*, having as focus the elucidation of the notion of "being as a whole". Finally, we will approach the concept of totality in *Being and Time* and *The Fundamental Concepts* under a specific viewpoint: the problems linked to the concept of world in the works from 1927 and 1929.

Key-words: Heidegger, totality, mereology, existence, world.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1. O CONCEITO DE TOTALIDADE EM SER E TEMPO E A MEREOLOGIA HUSSERLIANA.....	6
1.1. O projeto de uma ontologia fundamental	7
1.1.1. O propósito e o método da investigação	7
1.1.2. O ser-aí como existência e ser-no-mundo	10
1.2 A mereologia das Investigações Lógicas.....	13
1.3 Totalidade em <i>Ser e Tempo</i> : do categorial ao existencial.....	20
1.3.1 A pergunta pela totalidade do ser-aí	20
1.3.1.1 Totalidade e a analítica do ser-aí	24
1.3.1.2 Totalidade, existência e propriedade.....	28
2 DA METONTOLOGIA AO MUNDO COMO ABERTURA DO ENTE NA TOTALIDADE.....	37
2.1 A lógica filosófica e o projeto de uma Metontologia.....	39
2.2 <i>Que é metafísica? Nada e o ente no todo</i>	44
2.3 Os conceitos fundamentais da metafísica revisitados	53
2.3.1 A preleção	53
2.3.2 A metafísica dos organismos	58
2.3.3 Abertura pré-lógica e formação de mundo	59

2.4	Ente na totalidade e formação de mundo	61
2.4.1	Totalidade e abertura	63
3	SIGNIFICATIVIDADE E ABERTURA DO ENTE NA TOTALIDADE: O CONCEITO DE MUNDO EM SER E TEMPO E NOS CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA METAFÍSICA.....	71
3.1	A mundanidade do mundo em ST	73
3.2	A mereologia na descrição do mundo como totalidade	77
3.2.1	Totalidade significativa: momentos, pedaços?	78
3.3	O ponto de partida da pergunta pelo mundo: os modos deficientes do utensílio e o tédio.....	84
3.3.1.	A determinação mundana do utensílio	84
3.3.2	O tédio e as perguntas metafísicas.....	87
3.4	Significatividade e ente na totalidade: possível analogia?	90
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	103

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, tornou-se um lugar-comum inevitável para os estudiosos da obra de Heidegger ressaltar o novo patamar interpretativo alcançado com a publicação (e as traduções) das Obras Completas (*Gesamtausgabe*) do filósofo. A intensa produção acadêmica heideggeriana, antes restrita aos alunos e ouvintes de suas preleções, teve o material compilado em um impressionante número de 102 volumes. Se considerarmos que o número de obras publicadas por Heidegger em vida equivale a uma parte ínfima dos volumes previstos no plano de publicação da *Gesamtausgabe*, temos um aumento considerável na quantidade de material disponível para pesquisa. Evidentemente, não se trata apenas de nova situação em termos quantitativos. O lançamento dos escritos de Heidegger exhibe o retrato de um profundo desenvolvimento de temas que apareceriam apenas de modo condensado nos escritos publicados, sobretudo no livro considerado como um marco de sua carreira (e na filosofia do século XX), o livro *Ser e Tempo* de 1927.

A *Gesamtausgabe* contribui com o estudo sistemático da obra de Heidegger, visto que propicia aos intérpretes a identificação e problematização de temas recorrentes em sua filosofia – para além da sempre mencionada “questão do ser”. Todavia, não se trata somente de um avanço em termos sistemáticos ou históricos, ou de um ganho em complexidade e em rigor para as teses interpretativas acerca da filosofia heideggeriana. Também entra em questão o reconhecimento da proficuidade dos escritos de Heidegger para o debate contemporâneo de problemas filosóficos. A leitura da *Gesamtausgabe* fornece argumentos para minar a acusação de que Heidegger foi um filósofo que se dedicou exclusivamente ao problema ontológico e, de modo mais grave, que desprezou explicitamente outras questões e disciplinas filosóficas.

Sobretudo, a leitura de preleções, cartas, comentários, entre outros, pode ser utilizada como argumento para atenuar a grande acusação filosófica que pesa contra Heidegger: a de ser um filósofo incompreensível, sem a preocupação com rigor conceitual e dado a formulações que, quanto mais teimam em soar místicas, mais parecem vazias, ambíguas ou simplesmente confusas. Um exemplo importante pode ser conferido nas preleções que circundam *Ser e Tempo*, onde a analítica

existencial apresentada em 1927 é minuciosamente desenvolvida por Heidegger, bem como a exploração do vínculo entre os problemas apresentados e questões indispensáveis da tradição filosófica. Neste sentido, Heidegger continua sendo o filósofo que procurou colocar a “questão do ser”, mas também é um autor cuja leitura pode *atualmente* nos dizer coisas relevantes (e inteligíveis) sobre a Lógica, as ciências, a Epistemologia, a intencionalidade, a linguagem, a natureza, o método filosófico, os animais, a ética, dentre tantos outros temas.

Dentre estes temas, destaca-se o desenvolvimento dos problemas vinculados ao conceito central para a presente dissertação: o conceito de *totalidade*. Com efeito, as elaborações acerca do conceito de totalidade possuem uma longa e destacada tradição na história da filosofia. Pode-se citar desde Platão até Tomás de Aquino, passando por Kant até os problemas colocados pela filosofia de Hegel¹. Nem mesmo as reações críticas à filosofia hegeliana no final do século XIX e no início do século XX pareceram destituir a importância da noção. Referindo-se à relevância adquirida pelo conceito de totalidade nos campos da Física, Química, Biologia e Sociologia, o filósofo Moritz Schlick, em 1935, faz a seguinte afirmação: “‘Totalidade’ quase se transformou em uma palavra mágica da qual se espera a libertação de todas as dificuldades” (Schlick, 1938, p.1). No caso da filosofia, a abordagem da noção proposta por Schlick vincula-se à concepção da filosofia como análise lógica da linguagem. Neste contexto, o tratamento do conceito de totalidade (e de parte) tem como tarefas principais a fixação da gramática lógica e a análise do sentido das sentenças em que estes termos ocorrem.

A abordagem de Heidegger ao conceito de totalidade certamente não pode ser classificada como pertencendo à tradição da análise lógica da linguagem, como é o caso de Schlick. Porém, a pertinência de suas considerações sobre a noção a alguma tradição filosófica não pode ser precisada tão nitidamente. Uma razão persuasiva para justificar tal dificuldade é a de que o filósofo não elaborou uma teoria ou mesmo teceu considerações extensas sobre o conceito de totalidade. Heidegger formulou problemas centrais para sua filosofia em torno do conceito de totalidade, porém, na maioria das vezes, reservou para a noção comentários esparsos ou de natureza apenas indicativa.

Assim sendo, a investigação acerca do conceito de totalidade na obra

¹ Para uma história do conceito de totalidade na filosofia, ver o *Historisches Worterbuch* (Ritter, 1974).

heideggeriana será realizada tendo em vista duas questões principais: qual o tratamento do conceito de totalidade na história da filosofia é relevante para as concepções heideggerianas e quais os problemas desenvolvidos pelo filósofo estão estreitamente vinculados ao conceito de totalidade. A circunscrição da temática será realizada a partir do estudo de três obras de Heidegger: *Ser e Tempo*, *Que é metafísica?* e *Os conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*, compreendendo o período dos anos de 1927 a 1930. A curta delimitação temporal, não obstante, apanha um período de importantes mudanças nas concepções heideggerianas, as quais têm início após a publicação de *Ser e Tempo*.

Os dois eixos investigativos indicados acima serão desenvolvidos em três capítulos. No primeiro capítulo, intitulado *O conceito de totalidade em Ser e Tempo e a mereologia husserliana*, examinaremos o conceito de totalidade em *Ser e Tempo*, buscando evidenciar e qualificar a presença da teoria sobre todos e partes apresentada na 3ª das *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl. Argumentaremos que a influência da mereologia husserliana se dá em dois grandes âmbitos do questionamento ontológico heideggeriano: a) na estruturação da analítica do ser-aí e b) na formulação do problema acerca da possível totalização para o ente humano concebido como existência. Para tanto, caracterizaremos brevemente o projeto ontológico de *Ser e Tempo* e a teoria proposta na 3ª *Investigação*. Posteriormente, reconstruiremos a elucidação da estrutura ser-no-mundo e as exigências metodológicas a ela vinculadas. Por fim, enfocaremos a interpretação heideggeriana da passagem do modo ser impróprio para o modo de ser próprio, tendo como foco o problema acerca da definição do conceito de totalidade em termos existenciais. Destaca-se neste capítulo a vinculação do conceito de totalidade aos conceitos centrais de *Ser e Tempo*, como os conceitos de existência, de ser-no-mundo, de analítica existencial, de ser-para-a-morte e de temporalidade.

No segundo capítulo, denominado *Da Metontologia ao mundo como abertura do ente na totalidade*, enfocaremos a análise do conceito de totalidade no período após a publicação de *Ser e Tempo*. Iniciaremos apontando as modificações do projeto da ontologia fundamental de *Ser e Tempo* a partir da demanda heideggeriana, na preleção de 1928 *As fundações metafísicas da Lógica*, por uma nova investigação denominada de *Metontologia*. A caracterização da Metontologia salientará que o conceito de totalidade passa a ter uma importância central a partir de 1928, uma vez que Heidegger coloca como tarefa fundamental da Metontologia a

investigação da noção de *ente na totalidade*. Embora a noção não tenha sido desenvolvida na preleção, bem como o projeto da Metontologia não tenha sido levado a cabo, identifica-se um desenvolvimento da noção de ente na totalidade em obras posteriores como *Que é metafísica?* e *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Neste sentido, buscaremos elucidar a noção de ente na totalidade a partir do exame das duas obras. Na abordagem heideggeriana ao conceito de totalidade após *Ser e Tempo*, sobressai-se a vinculação com a investigação ontológica de conceitos-chave, como os conceitos de mundo e de nada.

No último capítulo, intitulado *Significatividade e abertura do ente na totalidade: O conceito de mundo em Ser e Tempo e nos Conceitos Fundamentais da Metafísica*, concluiremos a interpretação proposta buscando abordar o conceito de totalidade na obra heideggeriana sob um ponto de vista determinado: os problemas vinculados ao conceito de mundo nas obras de 1927 e 1929/30. Para tal fim, adotaremos uma análise comparativa entre as formulações nas duas obras levando em consideração três eixos temáticos. Em primeiro lugar, discutiremos o uso da mereologia husserliana para a determinação do conceito de mundo. Em segundo lugar, avaliaremos o ponto de partida metodológico das duas investigações. Em terceiro lugar, examinaremos as noções de mundo apresentadas em *Ser e Tempo* e nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*: significatividade e abertura do ente na totalidade, respectivamente. Como tarefa preliminar, reconstruiremos o conceito de mundo em *Ser e Tempo*. Nas *Considerações Finais*, retomaremos os comentários sobre o procedimento e os resultados obtidos, além de indicar os problemas para um desenvolvimento futuro da temática apresentada.

Para finalizar e passar aos capítulos, registraremos algumas considerações metodológicas. A utilização de *Ser e Tempo* terá como base a tradução feita por Márcia Sá Cavalcante Schuback, publicada em edição revisada pela Editora Vozes no ano de 2006. Não obstante, trabalharemos com a tradução alternativa de alguns termos, a saber: “discurso” substituindo “fala” [para o termo alemão “*Rede*”], “cuidado” ao invés de “cura” [para “*Sorge*”], “conformidade” e não “conjuntura” [para “*Bewandtnis*”], “disponível” e “disponibilidade” ao invés de “manual” e “manualidade” [para “*zuhanden*” e “*Zuhandenheit*”], “subsistência” ao invés de “ser simplesmente dado” [para “*Vorhandenheit*”], “utensílio” em substituição a “instrumento” [para “*Zeug*”], “tonalidade afetiva” ao invés de “humor” [para “*Stimmung*”]. No caso das

citações, manteremos os termos da tradução original, indicando entre parênteses a opção alternativa adotada. Na tradução do termo *Dasein* para “ser-aí” e não para “presença”, o fizemos tendo como base os argumentos de Casanova (Casanova, 2006, p.11-12).

1. O CONCEITO DE TOTALIDADE EM SER E TEMPO E A MERELOGIA HUSSERLIANA

O presente capítulo tem como propósito central apresentar a abordagem de Martin Heidegger ao conceito de totalidade em *Ser e Tempo* (ST). A partir do escrutínio de passagens da obra, procuraremos evidenciar **que e como** o uso das noções de todo e partes são feitas em concordância com a teoria mereológica de Husserl na terceira das *Investigações Lógicas* (1901). Para tanto, como parte preparatória, apresentaremos as linhas gerais do projeto da ontologia fundamental em ST, bem como caracterizaremos a elucidação proposta por Husserl aos conceitos de todo e parte na terceira *Investigação*. Com base nas reconstruções indicadas, argumentaremos que a influência da mereologia se dá em dois grandes âmbitos do questionamento ontológico heideggeriano: a) na estruturação da analítica do ser-aí e b) na formulação do problema acerca da possível totalização para o ente humano concebido como existência¹.

Não obstante, a argumentação em torno da recepção heideggeriana da mereologia de Husserl enfrenta uma dificuldade de princípio: Heidegger não efetua uma exposição detalhada ou oferece elaborações construtivas acerca do conceito de totalidade. Ou seja, não há um desenvolvimento da noção que apontasse para considerações de caráter mereológico em ST. Ademais, bem como acontece com outros conceitos-chave da fenomenologia, ao longo de ST temos apenas uma breve

¹ Neste sentido, a investigação aqui proposta não seria possível sem as formulações de Øverenget (Øverenget 1996; 1998). Os escritos de Øverenget apresentam uma tentativa sofisticada e original de inserção no intrincado debate sobre a recepção heideggeriana da fenomenologia de Husserl. Grosso modo, tal debate contempla como variantes, por um lado, uma abordagem que enfatiza a ruptura proporcionada pela fenomenologia hermenêutica perante a fenomenologia husserliana (Dreyfus, 1991; Stein, 1988; Carman, 2003) e, por outro, o destaque para as formulações de Husserl como as bases iniciais da ontologia proposta por Heidegger (realizada por Crowell, 2006; Kisiel, 2002, 1993; Moran 2000; Stapleton, 1983, entre outros). Øverenget inova ao eleger a *mereologia* como elemento crucial para a abordagem da relação entre Husserl e Heidegger, procurando localizar nas passagens de ST as referências à 3ª *Investigação*, bem como demonstrar em que medida as noções de todo e partes são centrais para a analítica existencial. Em grande medida seguiremos as indicações trazidas pelo autor, embora a proposta de classificar a influência da mereologia nos dois grandes planos indicados decorra de nossa leitura, tanto de Øverenget quanto de ST.

menção à 3ª *Investigação*, e ainda de modo a ressaltar o caráter propedêutico das formulações husserianas². Por outro lado, um breve mapeamento evidencia a efetiva utilização de conceitos presentes na mereologia das *Investigações*. Assim, embora Heidegger utilize os conceitos de todo e partes para elucidar noções fundamentais da obra obedecendo à terminologia da teoria husserliana, não há um exame efetivo destas.

Neste sentido, a dificuldade delineada aponta para uma tarefa interpretativa que não concerne apenas à localização precisa dos termos utilizados por Husserl ao longo de ST. Central é demonstrar que o uso está em conexão com os resultados trazidos na 3ª *Investigação*, bem como qualificar a importância da teoria para a analítica existencial proposta em ST. Deste modo, a argumentação terá como pilares o cotejo e posterior análise de passagens importantes da obra, de modo a evidenciar como Heidegger ao longo de ST efetivamente apropria-se das premissas fundamentais da mereologia husserliana.

1.1. O projeto de uma ontologia fundamental

1.1.1. O propósito e o método da investigação

O intuito principal de Heidegger em *Ser e tempo* (1927) é a elaboração da pergunta pelo sentido do ser em geral. Além do objetivo do tratado, bastante difundido na literatura filosófica é o modo como Heidegger realiza tal empreendimento a partir da articulação de dois eixos investigativos: a elaboração de uma analítica existencial e a destruição da história da filosofia. Com a consideração de que o ente humano é um ente privilegiado na pergunta sobre o ser – pois ao

² Tal dificuldade ocorre não apenas com a mereologia, mas com conceitos importantes da fenomenologia husserliana, como intuição categorial, ego transcendental, representação, etc. Embora Heidegger dedique-se a examinar alguns conceitos centrais da fenomenologia em preleções em torno da publicação de ST, como no caso dos *Prolegômenos à história do conceito de tempo* (Heidegger, 1992, p. 27-128), muitas noções têm espaço em ST apenas a partir de notas marginais. Um exemplo importante é o conceito de intencionalidade, que ganhou um extenso exame na preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (Heidegger, 2000), mas apenas breves menções em ST. A referência escassa ao conceito de intencionalidade em ST é comentada detalhadamente por Moran (Moran, 2000).

existir já se relaciona tanto com seu ser quanto com o ser dos demais entes – a realização da analítica busca expor conceitualmente as estruturas (os existenciais) que unificadas mostram-se determinantes em todos os modos de ser deste ente. Já a destruição apresenta-se como a concepção heideggeriana da incorporação da história da filosofia no exame da historicidade do problema do ser. Deste modo, a tradição conceitual elaborada para tratar da pergunta pelo ser (e pelo tempo) deve ser submetida a um exame de seus pressupostos ontológicos, tendo como guia as premissas que caracterizam historicidade própria do ser-aí³.

Apresentada de modo esquemático, a hipótese delineada na introdução de ST é a de que o tempo é a perspectiva na qual o ser-aí compreende e interpreta ser, o tempo é o sentido do ser do ser-aí. Na medida em que a temporalidade constitui o sentido do ser do ser-aí e se à constituição do ser deste ente pertence a compreensão de ser, então a compreensão somente pode ser possível tendo como base a temporalidade. Se esta hipótese for comprovada, abrir-se-ia a possibilidade da demonstração da tese de que o **tempo** é o horizonte a partir do qual **ser** se faz compreensível.

Com a designação de que se trata de realizar uma analítica da existência humana, torna-se central o problema acerca do modo adequado de acesso ao ente visado. O estabelecimento do campo temático a ser investigado traz consigo a necessidade da discussão em torno das questões sobre o método a ser utilizado na investigação. Neste sentido, o campo temático da analítica – a cotidianidade mediana do ser-aí – é inquirido a partir do que Heidegger determina como método fenomenológico-hermenêutico. O “parágrafo metodológico” de ST corresponde a um duplo movimento: primeiramente uma caracterização formal, a partir do estabelecimento dos significados dos dois conceitos componentes do termo (fenômeno e logos) e em segundo lugar a desformalização da noção de fenômeno, com a posterior fixação da referência da expressão resultante da composição (Heidegger, 2006, p.67).

Grosso modo, o método fenomenológico-hermenêutico consiste na operação interpretativa de apresentação de algo sob a forma de *fenômeno*. Tal procedimento

³ Para observar a relação entre a historicidade do problema do ser e a historicidade do ser-aí no âmbito das tarefas da destruição da história da filosofia, conferir o §6 de ST.

incorporaria centralmente a exigência da exibição conceitual⁴ do que está velado perante o que está desvelado nos entes, a saber, seu *sentido e fundamento*. Sentido e fundamento constituem o marco estruturante que torna possível o manifestar-se dos entes, o **ser** dos entes. Assim, a assunção da diferença entre os *entes* e as condições da inteligibilidade dos entes *como entes*, a diferença entre ser e ente, constitui-se como o premissa central no desdobramento da ontologia fundamental⁵. O ente a ser interpretado como **ser-aí** apresenta-se como a dimensão do ser humano que não apenas lida com entes, mas que, ao fazê-lo, vincula-se compreensivamente com as condições do aparecimento e inteligibilidade destes – o ser-ai é ente que possui compreensão de ser⁶.

Por conseguinte, a filosofia como fenomenologia é a ciência do ser, e tem como tarefa retirar os encobrimentos que impedem o fenomenalizar-se dos entes, a consideração do ente em seu ser. O conceito de encobrimento vincula-se diretamente à concepção de hermenêutica elaborada por Heidegger em meados dos anos 20 (Heidegger, 1999b). Neste contexto as operações hermenêuticas deixam de ter relevância apenas como técnicas interpretativas de textos, de fenômenos lingüísticos e de artefatos histórico-culturais, ou mesmo como modelo epistemológico para as Ciências Humanas⁷, e passam a definir ontologicamente a condição existencial do ser humano. A própria existência acontece hermeneuticamente, e o conceito de compreensão é localizado primordialmente no nível cotidiano (prático-operativo) e social da relação do ser-aí com outros entes e consigo mesmo.

Não obstante, o empenho compreensivo no mundo cotidiano, conquanto seja a condição para lidar com os entes, envolve estruturalmente a possibilidade da má compreensão e do encobrimento nivelador de seus diferentes modos de ser. Com

⁴ Neste sentido, Heidegger reivindica que a exibição do ser dos entes precisa valer-se de um instrumental conceitual próprio (cf. §1 de ST). A concepção dos conceitos filosóficos como *indicações formais* na filosofia heideggeriana possui um tratamento sistemático em autores como Dahlstrom (Dahlstrom, 1994) e Streeter (Streeter, 1997).

⁵ Aqui, tomamos premissa básica a interpretação do conceito de ser em ST de Robert Brandom (Brandom, 1992).

⁶ Para fins da reconstrução esquemática de ST, apresentamos a noção de ser-aí sem a discussão detalhada das implicações da definição de ser-aí como uma dimensão do ser humano. Não obstante, o debate em torno da “semântica” da noção de ser-aí (*Dasein*) ocupa um papel importante na recepção de ST. Para uma problematização da noção de *Dasein*, ver Martin (Martin, 2006) & Carman (Carman, 2003).

⁷ Sobre a história da hermenêutica ver Jean Grondin (Grondin, 2001) e Schnädelbach, (Schnädelbach, 1991, p. 139-172).

efeito, os encobrimentos radicam-se não em insuficiências do aparato cognitivo humano, mas dizem respeito às próprias condições nas quais a compreensão se estabelece e se explicita, sobretudo no seu vínculo necessário com a tradição de compreensões e interpretações já ocorridas⁸. Neste sentido, os encobrimentos com os quais se ocupa a fenomenologia envolvem centralmente o velamento do problema do ser, seja nas elaborações conceituais na história da filosofia, seja em relação à tendência apresentada em nível existencial pelo ser-aí de se auto-compreender desconsiderando constantemente seu modo próprio de ser.

1.1.2. O ser-aí como existência e ser-no-mundo

Para dar início à analítica da existência, Heidegger estabelece como condição ontológica mais geral a respeito do ser-aí o *factum* de que neste ente o seu ser está sempre em jogo. Que o ser do ser-aí esteja sempre em jogo indica que o que cada um é não está definido de antemão, não vem determinado em cada caso, por exemplo, pela posse de um conjunto de propriedades fixas submetidas à modificações acidentais. A relação do ser-aí com seu ser não é um traço contingente ou neutro, mas apresenta-se como um comportamento estruturante deste ente. Não obstante, a relação para consigo mesmo é definitiva do ser-aí não tem caráter primariamente reflexivo, mas é sobretudo permeada pela relação com os objetos, utensílios, com a natureza e com os outros entes que também são ser-aí.

A partir da indicação de que o ser do ser-aí está sempre em jogo, abre-se caminho para a caracterização deste como *existência*. Na ontologia heideggeriana, a existência marca a determinação ontológica própria dos entes humanos (assim como para Kierkegaard), e distancia-se do sentido tradicional de existência como perceptibilidade ou efetividade⁹. Antes de tudo, existência não qualifica uma

⁸ Para uma descrição sobre a compreensão, bem como de suas relações com a interpretação, cf. §32 de ST.

⁹ Na preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia* Heidegger interpreta desconstrutivamente o par conceitual essência/existência na filosofia medieval como os conceitos que interpelam o ente a partir das perguntas o que é (essência) e se é (existência). Um dos principais resultados críticos desta interpretação é o da afirmação de que o ser-aí possui um modo de ser que

propriedade do ser-aí, mas o *modo* como este possui propriedades. Neste sentido, o ser-aí é determinado por propriedades apenas como possibilidades. A característica ontológica mais geral das possibilidades que dão identidade ao ser-aí é sua não efetividade, ou seja, as possibilidades existenciais somente determinam o ser-aí enquanto este se projeta nelas e não ganham consistência efetiva, não se atualizam. Existir significa **estar em, projetar-se em** possibilidades, o que corresponde a uma relação compreensiva e vincula-se fundamentalmente a um poder-fazer, um poder-desempenhar, um poder lidar com o ser dos entes¹⁰.

Do mesmo modo que a noção de existência, o par conceitual autenticidade/inautenticidade (ou propriedade/impropriedade) qualifica não os tipos de possibilidades em que o ser-aí se lança, mas o modo como este pode estar em possibilidades. Assim, o ser-aí pode estar em possibilidades de uma maneira autêntica ou inautêntica. A primeira parte da analítica contempla a interpretação do modo de ser cotidiano inautêntico do ser-aí, conduzida principalmente pelas análises do impessoal e do fenômeno da decadência. De acordo com Heidegger, o impessoal não deve ser concebido como algo subsistente ou como uma espécie de sujeito universal, muito menos o gênero do ser-aí ou uma propriedade essencial do existente humano. Desta forma, como resposta à pergunta pelo *quem* da cotidianidade mediana Heidegger oferece a descrição das características ontológicas do impessoal: afastamento, medianidade, nivelamento e desencargo de ser (Heidegger, 2006, 184-85).

O si-mesmo do existente disperso no impessoal é um modo de ser no qual este ente encontra-se absorvido pelo empenho no mundo das ocupações cotidianas. As possibilidades de ser do ser-aí, assim como sua interpretação acerca dos outros e dos demais entes intramundanos, se encontram primeiramente já disponibilizadas e normatizadas pela publicidade do impessoal, que uniformiza as operações compreensivas e interpretativas na cotidianidade. O manuseio de utensílios, por exemplo, é estabelecido publicamente. O uso adequado do utensílio para a satisfação das finalidades para as quais foi projetado é definido impessoalmente,

não poder ser compreendido a partir do sentido tradicional destas duas categorias.

10 A interpretação das possibilidades como capacidades encontra um debate profícuo em obras de autores como Okrent (Okrent, 1988) e Blattner (Blattner, 1999).

não dependendo de um uso singular. Do mesmo modo, o utensílio deve poder ser utilizado por todos os que praticam uma ação com a mesma finalidade.

O modo de ser impróprio é o modo de ser da cotidianidade mediana do ser-aí, caracterizado **sobretudo** pela dispersão no impessoal¹¹. Por sua vez, estar disperso no mundo das ocupações impessoalmente definido faz parte da constituição básica do ser-aí e é denominado de decaída. A decaída é caracterizada em termos gerais como uma tendência do ser-aí e empenhar-se de forma impessoal no mundo das ocupações e preocupações cotidianas. Tal situação incide diretamente na auto-interpretação do ser-aí, uma vez que o que leva, ao tomar como parâmetro o modo de ser de outros entes com os quais lida, a desconsiderar seu modo próprio de ser como existência (Heidegger, 2006, p.240).

Na interpretação do fenômeno da decaída, Heidegger procura ressaltar que esta não pode ser concebida como uma queda de um estado original ou como a corrupção da natureza humana, ou ainda como uma propriedade negativa da existência que possa vir a ser superada por estágios mais desenvolvidos da cultura. Com a apresentação da decaída como um traço que pertence à constituição ontológica do ser-aí, Heidegger delinea a descrição do modo de ser impróprio: “Impropriedade também não diz não mais ser e estar no mundo. Ao contrário, constitui justamente um modo especial de ser-no-mundo em que é totalmente absorvido pelo ‘mundo’ e pelos outros no impessoal” (Heidegger, 2006, p.241).

A pergunta pelo modo de ser do ser-aí na cotidianidade mediana apresenta uma das direções de análise da estrutura ser-no-mundo, a qual articula as definições do ser-aí como existência e modos próprio/impróprio de ser. Heidegger insiste que ser-no-mundo deve ser concebido como uma totalidade, embora o procedimento seja o de identificar e analisar cada momento estrutural que a compõe. (Heidegger, 2006, p.75). Os três momentos pertencentes à estrutura ser-no-mundo são: o **mundo**, o **ente** que é no mundo e o modo de pertinência, de abertura para o mundo, o **ser-em**. Resumidamente, da consideração de cada momento obtém-se os seguintes existenciais: a significatividade (no caso do mundo), o ser-com outros (relativo ao ente que é ser-no-mundo) e as tonalidades afetivas, a compreensão e o discurso (relativos ao ser-em). Desta forma, ser-no-mundo é relacionar-se com os

¹¹ Como bem atenta Steven Crowell, o impessoalidade não pode ser meramente descrita como análoga à impropriedade. (Crowell, 2006, p.126-127).

utensílios, com outros entes que também são ser-aí e consigo mesmo a partir da abertura proporcionada pelas tonalidades afetivas e a compreensão, articuladas discursivamente.

Os resultados da análise da estrutura ser-no-mundo possibilitam uma primeira delimitação do ser do ser-aí como **cuidado**. Dada a exigência de que a estrutura ser-no-mundo deva ser determinada como uma totalidade, temos no conceito de cuidado o ponto de partida para a confirmação desta perspectiva unificadora. De acordo com Heidegger, o cuidado como ser do ser-aí é formalmente definido como o “anteceder-se a si mesmo por já ser junto aos entes que vêm ao encontro dentro do mundo” (Heidegger, 2006, p.257). Além disso, completa o plano de exposição das estruturas do ser do ser-aí a exigência de que a interpretação seja retomada a partir de demonstração destas como modos da temporalidade – cujo conceito é elaborado de forma a distinguir-se da determinação do tempo encontrada na história da filosofia, nomeadamente em Aristóteles.

A partir da breve apresentação do projeto de ST, passaremos à reconstrução da 3ª *Investigação Lógica* de Husserl. A caracterização da 3ª *Investigação* será acompanhada de uma descrição sumária do propósito da obra husserliana, bem como do contexto de discussão sobre a distinção ente conteúdos independentes e não-independentes no campo da psicologia descritiva da consciência. Destacar-se-á a classificação dos tipos de partes em pedaços e momentos, além dos tipos de totalidades e dos problemas advindos da concepção da ontologia sobre os todos e partes como o desdobramento de uma *ontologia formal*.

1.2A mereologia das Investigações Lógicas

Sob um ponto de vista geral, as *Investigações Lógicas* (IL) de Husserl apresentam um complexo conjunto de estudos sobre as estruturas formais e legalidades que constituem as operações epistêmico-veritativas no campo da consciência intencional. Assim, a fenomenologia caracteriza-se como uma ciência que tem por propósito examinar os elementos que perfazem os fundamentos das demais ciências. A obra divide-se em 6 investigações, sendo precedidas pelos *Prolegômenos para uma Lógica Pura*, nos quais Husserl procura qualificar a

concepção da lógica por meio da tematização crítica da interpretação dos princípios lógicos a partir da psicologia¹² (Husserl, 2001, p.11-13).

No §67 dos Prolegômenos, temos a caracterização das tarefas a serem desdobradas ao longo das *Investigações*, dentre as quais se encontra a de explicitar as categorias puras do significado e as categorias puras dos objetos, bem como as leis que governam a vinculação entre estas. As categorias puras são definidas por Husserl como os *conceitos primitivos* que estão na base das teorias científicas, sejam quais forem suas particularizações temáticas. No caso das categorias puras do significado temos as noções de *proposição, conceito, verdade, etc.*; com as categorias puras objetivas entram em questão as noções de *objeto, pluralidade, número, relação, unidade, conexão, etc.* (Husserl, 2001, p. 153).

A 3ª *Investigação Lógica*, denominada *Sobre a teoria dos todos e das partes* insere-se no desenvolvimento do campo de problemas vinculado ao tratamento das categorias puras dos objetos. Como uma teoria sobre todos e partes, pode ser também designada como um estudo de **mereologia**. De origem etimológica na palavra grega *meros* (parte), o termo foi utilizado pela primeira vez em 1916 por Stanislaw Lesniewski (Imaguire, 2007; Varzi, 2006). Contudo, as formulações husserlianas são comumente consideradas como as primeiras em termos mereológicos em filosofia, sobretudo por tratar-se da tentativa de desenvolvimento sistemático de uma teoria formal sobre todos e partes¹³.

Com efeito, Husserl ressalta já na introdução da 3ª *Investigação* que esta é de importância capital no conjunto da obra. Assim, embora muitas vezes vista como um apêndice ou um parêntese na descrição propriamente fenomenológica das outras investigações¹⁴, a mereologia é central para a elucidação de noções fundamentais das IL¹⁵ como, por exemplo, na análise proposta na 4ª *Investigação* sobre

¹² Para um estudo minucioso dos Prolegômenos, ver Rosado-Haddock (Rosado-Haddock, 2000).

¹³ Imaguire (Imaguire, 2007, p.315) é um dos autores que, embora reconhecendo o caráter contemporaneamente pioneiro da 3ª *Investigação*, procura ressaltar que Aristóteles foi o primeiro grande mereólogo da tradição, seguido na modernidade por Leibniz. Neste sentido, a mereologia estaria presente na obra dos autores clássicos e seria um erro histórico atribuir originalidade a Husserl. Para fins do presente trabalho nos limitamos a apontar tal problema, sem avançar numa discussão detalhada de diversas questões que o envolvem, como, por exemplo, o estabelecimento e adequação de critérios comparativos para a classificação de uma teoria como mereológica.

¹⁴ Scherér (Schéerer, 1969, p. 200) aponta para esta possível interpretação do papel da 3ª *Investigação* no conjunto das IL.

¹⁵ A literatura atual sobre as *Investigações* tende a concentrar esforços em salientar qualificadamente a importância filosófica da 3ª *Investigação* para o conjunto da obra husserliana (cf. Drummond, 2003; Willard, 2007), não tendo apenas como propósito sua interpretação para linguagens formalizadas,

significados independentes e não independentes, bem como nas investigações seguintes sobre a estrutura dos atos da consciência intencional.

Husserl inicia a 3ª *Investigação* distinguindo entre objetos simples e compostos, de acordo com o critério de possuírem ou não partes. Os objetos simples são caracterizados como não decomponíveis em uma pluralidade de partes, são objetos onde não se podem distinguir ao menos duas partes. Fenomenologicamente, a noção de parte é definida num sentido amplo como o que pode ser discernido perceptivamente num objeto e expresso como um atributo por meio de um predicado¹⁶. Contudo, nem todo predicado que está por um atributo é uma parte: Husserl estabelece que o predicado necessita ser 'real', ou seja, precisa ter relação com, ser constitutivo do objeto. Deste modo, predicados como 'existente', 'algo', entre outros, não são predicados reais, conquanto que predicados como 'redondo' e 'vermelho' o são (Husserl, 2001, p. 5). Com a investigação sobre os tipos de partes, temos o trânsito para o exame das noções de *conteúdos independentes e não-independentes*, com base na distinção proposta no campo de psicologia descritiva por Carl Stumpf.

A distinção entre conteúdos independentes e não-independentes feita por Stumpf insere-se num importante debate¹⁷ em torno do status ontológico das chamadas "qualidades de forma", as *Gestaltqualitäten*, que contempla, entre outros, von Ehrenfels e Meinong. A premissa básica em discussão é a de que nos atos perceptivos algumas totalidades sensíveis são apreendidas juntamente com certas unidades organizacionais, certas formas, que conservariam um caráter ideal. Neste sentido, a distinção entre os dois campos traz a necessidade de conceitualização das relações estabelecidas entre os mesmos. Para von Ehrenfels as qualidades de forma seriam dados sensoriais de ordem superior percebidas imediatamente e que não modificariam os dados sensoriais que lhe servem de base. Já Meinong introduz na discussão a noção de *produção*, uma vez que considera que os dados sensoriais de base, embora sejam indispensáveis para o aparecimento dos dados superiores, não são suficientes para determiná-los, sendo necessária uma atividade mental

como no caso de Fine (Fine, 1995); Smith (Smith, 1982; 1998) e Simons (Simons, 1992).

¹⁶ Scherér classifica a definição fenomenológica de parte como apresentando uma complementação entre uma análise perceptiva e lógica da expressão (Scherér, 1969, p.202)

¹⁷ Faremos a contextualização de tal discussão a partir das indicações reconstitutivas de Scherér (Scherér, 1969, p.203-207) e Smith (Simons, 1992)

particular. Contudo, Meinong interpretaria a relação entre as qualidades de forma e os dados sensíveis como de subsistência (*Bestand*) da primeira em relação à segunda, promovendo uma interpretação psicológica das idealidades dos objetos superiores.

A contribuição de Stumpf se dá principalmente pelo conceito de *fusão*, noção que caracteriza os fenômenos de organização das formas nos conteúdos intuitivos como a condição de combinação invariável entre alguns tipos de dados sensoriais. À noção de fusão pertence a análise da relação entre conteúdos independentes e não-independentes, feita através do exame da relação entre cor e extensão em uma figura – cujos resultados serão retomados por Husserl¹⁸ e interpretados como pilares para uma teoria dos objetos em geral (Husserl, 2001, p.3).

A distinção básica da qual parte Husserl, entre partes independentes e não-independentes de um todo, tem como critério elementar a possibilidade das partes serem separada ou inseparadamente representadas. A separabilidade não é definida como a possibilidade de que uma parte seja representada fora de uma conexão com outras partes, sendo, por exemplo, separada dos conteúdos concomitantes a ela por meio de um ato de abstração. Antes, separabilidade significa a condição de que a parte representada permaneça sem variações mesmo quando se alterem ou se anulem as partes que estão dadas concomitantemente a ela (Husserl, 2001, p.7). Em caso positivo, as partes são denominadas **pedaços** (*Stücke*); no segundo, em caso negativo, são designadas como **momentos** (*Momente*). Husserl examina como exemplos de *pedaços* as partes de uma planta e as partes do corpo humano. Como exemplo de momentos, temos a relação entre cor, superfície e extensão como partes de uma figura determinada, as notas de uma melodia, entre outros.

A diferença entre um tipo de parte e outra está fundada no caráter da parte mesma; assim, o momento não pode, por sua própria constituição, ser representado separadamente de outro momento ou da totalidade na qual está inserido. No caso da fenomenologia husserliana, tal necessidade funda-se numa *lei de essência*, que diz respeito às idealidades veiculadas pelos atos intencionais dirigidos a objetos. Para Husserl, os objetos da experiência nos são dados através das intuições – num

¹⁸ A recepção de Husserl tanto das teorias de Stumpf quanto de Meinong e von Ehrenfels encontra-se nos §§ 3 e 4 da 3ª Investigação. Sobre o conceito de *fusão*, ver o §9.

conceito que se diferencia da tradição kantiana, por exemplo, onde as intuições são imediatas e particulares. As intuições que temos de objetos individuais, na concepção husserliana, apontam para algo que não é contingente e nem particular, a saber, para uma essência (ou *eidos*) (Husserl, 2001; 2006). As essências são, por sua vez, necessárias e possuem diversos graus de universalidade, de acordo com seu gênero e espécie.

A incapacidade *subjéctiva* de não poder representar as partes a não ser de um modo independente ou não-independente, repousa, por conseguinte, numa necessidade das idealidades que se expressa por meio de uma legalidade. A dependência ontológica entre as partes de um todo é concebida por Husserl como a condição necessária de existência dada pela pertinência das partes às essências de maior ou menor grau de generalidade. De acordo com Husserl:

O não-poder-existir-por-sí de uma parte não-independente, quer dizer, portanto, que existe uma lei de essência, segundo a qual, em geral, a existência de um conteúdo da pura espécie desta parte (por exemplo, da espécie cor, forma, etc.) *pressupõe a existência de conteúdos de certas espécies puras correspondentes (...)*. Simplificadamente podemos dizer: *objetos não-independentes são objetos de espécies puras tais que com referência a elas existe a lei de essência que diz que estes objetos, se existem, somente podem existir como partes de todos mais amplos de certa espécie correspondente.* (HUSSERL, 2001, p.12, *tradução nossa*)

Assim, as partes não-independentes são definidas como entidades nas quais a sua constituição ontológica é dada pela pertinência, juntamente com outras partes, a uma totalidade. Tal pertinência às outras partes e ao todo está dada por uma relação que se caracteriza como dependência e diz respeito a uma legalidade ideal. Assim, a determinação sobre com quais outros momentos um momento determinado entra em relação de dependência e qual é o tipo de dependência em questão é dado pelo gênero ideal ao qual o momento pertence.

A teoria sobre todos e partes, Husserl argumenta, é pertencente a uma teoria acerca da categoria formal de objeto, isto é, ela é um tema de ontologia formal. A noção de ontologia formal é elucidada inicialmente a partir da distinção entre ontologia formal e material, mais precisamente, através da classificação de conceitos em *formais* e *materiais*. No caso dos conceitos materiais, temos como exemplo conceitos como 'casa', 'mesa', 'árvore', etc. A consideração dos conceitos formais, contudo, requer uma diferenciação interna: os conceitos podem ser lógicos ou ontológicos. Os conceitos lógico-formais incluem os operadores lógicos, como os conceitos de *negação*, *conjunção*, *implicação*. Já os conceitos ontológico-formais

caracterizam os objetos como tais, como o conceito de *relação*, *propriedade*, *unidade*, entre outros.

Os conceitos de parte e todo são conceitos ontológico-formais, e devem ser tratados no interior de uma ontologia formal composta por proposições analíticas *a priori*¹⁹. A distinção entre proposições analíticas *a priori* e sintéticas *a priori* é traçada no §12 e leva Husserl a formular a diferença entre as noções de analítico e sintético não a partir da natureza do enlace dos conceitos no juízo, mas tendo como base a natureza dos gêneros ideais intuídos. A relação entre conceito, proposição e gênero no campo das leis *a priori* é assim determinada por Husserl:

Conceitos como algo, um, objeto, propriedade, relação, enlace, pluralidade, número, ordem, número ordinal, todo, parte, magnitude, etc., têm um caráter totalmente distinto dos conceitos de casa, árvore, cor, som, espaço, sensação, sentimento que, por sua vez, expressam um conteúdo genuíno. Enquanto que os primeiros estão agrupados em torno da idéia vazia de algo ou de objeto em geral e estão associados com este algo ou objeto mediante axiomas ontológico-formais, os últimos ordenam-se em torno de diferentes gêneros supremos das coisas (categorias materiais), nos quais as ontologias materiais têm sua base. Esta divisão cardinal entre esferas “formais” e “materiais” nos fornece a verdadeira distinção entre disciplinas (ou leis ou necessidades) analíticas *a priori* e sintéticas *a priori*. (Husserl, 2001, p. 19)

A distinção entre proposições analíticas *a priori* e sintéticas *a priori* tem como base o critério de preservação de verdade sob formalização. O conceito de formalização é determinado no §12 como uma operação que envolve dois momentos: a substituição de todo o conteúdo material mediante a conservação da forma lógica da proposição, bem como a exclusão da forma da proposição de toda afirmação de existência. No caso de proposições analíticas, sob formalização, qualquer instanciação das categorias formais será verdadeira. Já com as proposições sintéticas, a forma da proposição não garante sua verdade necessária; assim, a preservação de verdade não é garantida sob qualquer instanciação dos conceitos: “Toda lei pura, que inclui conceitos materiais de modo tal que não admita formalização destes conceitos *salva veritate* (em outras palavras: toda lei que não seja uma necessidade analítica) é uma lei sintética *a priori*” (Husserl, 2001, p.21).

A ontologia formal visa investigar as leis analíticas *a priori* sobre os todos e as partes; entretanto, as leis que regem os tipos de todos e partes se referem às

¹⁹ Uma apresentação reconstrutiva que procura apontar os problemas trazidos pela noção de ontologia formal husserliana é realizada por Poli (Poli, 1993). Sobre ontologia formal, há também os estudos de Smith (Smith, 1982; 1998).

essências materiais – são *sintéticas a priori*. Neste sentido, por exemplo, a lei “uma cor não pode existir sem uma superfície que seja recoberta por ela” difere fundamentalmente da proposição analítica “um todo não pode existir sem partes”, uma vez que “cor” e “extensão” não estão em relação analítica, não podendo ser substituídas por quaisquer classes de variáveis. Por conseguinte a constituição de uma ontologia formal supõe que possam ser formuladas leis que pertençam aos objetos em geral e, portanto, que as leis do *a priori* material possam ter uma expressão analítica em leis que contenham apenas categorias formais. Neste sentido, a ontologia formal relaciona-se com a ontologia material na medida em que procura investigar as leis que regem as essências de generalidade formal a que estão subordinadas as essências e os gêneros materiais.

É pelo conceito de *fundação* que Husserl procura dar início a uma formalização das leis que regem os todos e as partes. O conceito de fundação²⁰ é apresentado através de seis axiomas, sendo posteriormente problematizado por Husserl com os conceitos de fundação unilateral ou bilateral (ou mútua) e fundação mediata ou imediata, (§§17-21). Os seis axiomas de fundação são os seguintes:

- (1) Se um *a*, como tal, necessita ser fundado por um *m*, então um todo que tenha como parte um *a*, mas não um *m*, necessitará igualmente da mesma fundação.
- (2) Um todo que compreenda como parte um momento não independente, sem compreender, contudo, a complementação exigida por tal momento, é também não-independente.
- (3) Se *T* é uma parte independente de *T'*, então toda parte independente de *T* será também parte independente de *T'*.
- (4) Se *p* é parte não-independente do todo *T*, será também parte não-independente de qualquer outro todo do qual *T* seja parte.
- (5) Um objeto relativamente não-independente é também absolutamente não-independente. Por outro lado, um objeto relativamente independente pode ser não-independente em sentido absoluto.

²⁰ Dado que uma análise detalhada da *3ª Investigação* foge ao escopo deste trabalho, apenas apontaremos a definição de totalidade mediante o conceito de fundação, sem um exame detalhado dos axiomas propostos por Husserl acerca deste tópico. Para uma análise do conceito de fundação desenvolvido por Husserl no §14 das *Investigações*, ver Correia (Correia, 2003).

- (6) Se a e b são partes independentes de um todo T, serão relativamente independentes uma de outra.

Completando a descrição acerca do caráter dos todos e das partes, Husserl discrimina diferentes conceitos de totalidade, a saber, uma totalidade em sentido estrito, totalidade em sentido amplo²¹, ou como um agregado, e uma totalidade em relação de fundação. No primeiro caso, é denominada de totalidade a junção de objetos através de um terceiro que Husserl determina como momento unificador. Numa totalidade em sentido amplo, o que está em questão é a soma de suas partes de forma a perfazer uma unidade. Há ainda uma totalidade na qual cada uma das suas partes está em relação de fundação para com a outra, de modo que a totalidade formada não esteja fundamentada por nada fora do âmbito das próprias partes. A unidade desta totalidade é intrínseca, por contraste da união de uma mera soma ou agregado. (Husserl, 2001 p. 23). Além disso, a relação de fundação entre o todo e as partes é *a priori*²², não no sentido de que o todo apresenta uma prioridade causal ou temporal perante as partes, mas porque o todo aparece **com** as partes, porém as partes não podem aparecer sem o todo.

1.3 Totalidade em *Ser e Tempo*: do categorial ao existencial

1.3.1 A pergunta pela totalidade do ser-aí

A segunda parte de *Ser e Tempo* inicia com uma consideração de método. Juntamente com a recapitulação dos resultados obtidos na primeira parte colocam-se as tarefas metodológicas advindas de uma imprescindível *interpretação originária* do ser-aí. Tais requerimentos metodológicos nascem da necessidade de ajustar os passos interpretativos à compreensão pré-ontológica dos fenômenos. Este ajuste justifica-se como necessário uma vez que a interpretação é caracterizada como a elaboração e apropriação de uma compreensão, operações sempre estruturadas por

²¹ A denominação dos dois primeiros conceitos de totalidade é proposta por Simons (Simons, 1992, p. 80-81)

²² Sobre o conceito de *a priori* na fenomenologia, ver HEIDEGGER (Heidegger, 1992 p.73-75).

um conjunto de pressupostos: uma *posição prévia*, uma *visão prévia* e uma *conceitualização prévia*. Por outro lado, a interpretação modaliza-se e está presente tanto no lidar com os utensílios como na investigação ontológica. A analítica existencial, enquanto investigação ontológica, é intrinsecamente interpretativa. Com efeito, a analítica do ser-aí não apenas envolve interpretação por ser um tipo de investigação ontológica, mas, sobretudo, porque reivindica a interpretação como um dos seus pilares metodológicos. Ou seja, a analítica é desenvolvida como uma descrição fenomenológica que tem como cerne um conjunto de operações interpretativas (Heidegger, 2006, p.77). Por conseguinte, a explicitação do conjunto de pressupostos interpretativos da investigação – a elucidação da *situação hermenêutica* – torna-se tarefa fundamental da analítica proposta.

Não obstante, a noção de uma interpretação ontológica originária não envolve apenas a explicitação da situação hermenêutica e seus vínculos com a compreensão. Heidegger argumenta que a exibição da posição prévia, da visão prévia e da conceitualização prévia requer duas tarefas adicionais: a condução de *todo* o ente tematizado à posição prévia, bem como a preservação da unidade dos modos de ser do ente na visão prévia. As duas exigências são apresentadas como condições sem as quais não é possível colocar a questão do “sentido da unidade da totalidade ontológica” do ser-aí – o que eliminaria a possibilidade do cumprimento do propósito de uma análise da existência com vistas à formulação da pergunta pelo sentido do ser em geral (Heidegger, 2006, p.304-305).

A situação hermenêutica que orientou o procedimento ontológico da primeira parte de ST é assim caracterizada no §45: a visão prévia investiu-se da *idéia* de existência enquanto possibilidades e modos próprio e impróprio de estar em possibilidades – com o privilégio para o modo impróprio; a posição prévia apresentou o ser do ser-aí a partir da cotidianidade mediana como *cuidado*. De posse do esclarecimento sobre a situação hermenêutica, Heidegger indaga se até aquele momento a analítica foi capaz de oferecer uma interpretação ontológica originária do ser do ser-aí, o que habilitaria o trânsito para a questão das condições da unidade de sua totalidade. A resposta à indagação é negativa, pois as duas exigências concernentes à visão e posição prévias não foram satisfeitas: o modo de ser próprio não foi contemplado na análise da existência, bem como o conceito de

cuidado apresentado a partir da interpretação do modo de ser impróprio e cotidiano parece impedir por princípio que o ser-aí seja uma totalidade²³.

Assim, o problema metodológico assinalado no início da segunda parte de ST desdobra-se em duas linhas investigativas, que, por fim, acabam convergindo: o ente a ser tematizado deve ser levado à sua posição prévia em *sua totalidade*, bem como a análise do modo de ser próprio é necessária para a completude da descrição do ser-aí como existência. Tendo em vista a caracterização das tarefas atribuídas por Heidegger a uma interpretação existencial originária, a possibilidade do ser-aí ser descrito como uma totalidade apresenta-se não apenas como uma mera precaução a ser tomada para o bom prosseguimento da investigação, mas sim como um problema metodológico determinante para a ontologia fundamental. Ademais, ela complexifica e problematiza a questão metodológica predominante ao fim da primeira parte de ST: a pergunta pelo conceito que responde pela totalidade das estruturas conquistadas no percurso interpretativo da análise da cotidianidade mediana do ser-aí.

A condução do ser-aí à posição prévia em termos de uma totalidade é desenvolvida a partir da pergunta sobre como o ser-aí pode ser total; em outras palavras, **se** e **como** o existente humano, a despeito de sua dispersão compreensiva em possibilidades – nas relações com outros, com outros utensílios e consigo mesmo – pode ser uma totalidade em sentido ontológico. Na terminologia heideggeriana, o problema diz respeito à pergunta por um poder-ser total, por uma possibilidade na qual o ser-aí encontre a totalização. Contudo, os desdobramentos desta questão conduzem Heidegger a um tema bastante conhecido na tradição filosófica²⁴, envolvendo os conceitos de morte, situação limite, angústia, decisão, entre outros. Sobretudo, a vinculação entre totalidade e propriedade encontra-se de forma explícita na filosofia existencial de S. Kierkegaard²⁵.

Em que pese às contribuições originais de Heidegger à temática referida, é importante ressaltar que a pergunta metodológica acerca da possível totalidade do existente humano leva o filósofo a formular uma posição que dirá respeito não

²³ Detalharemos este problema na seção 1.3.1.2 deste capítulo.

²⁴ Sobretudo de importância crucial para a tradição denominada de Filosofia Existencial, cujos maiores representantes são K. Jaspers e S. Kierkegaard. Um exemplo de exame da vinculação da filosofia Heidegger com conceitos centrais da filosofia existencial pode ser encontrado em Blattner (Blattner, 1994).

²⁵ Aqui seguimos a indicação de Stephen Mulhall (Mulhall, 1997, p.95)

somente a uma descrição fenomenológica adequada, mas que se vincula ao problema, exemplificado na análise kierkegaardiana, de como pode ocorrer a formação de unidade para o ser humano concebido como existência. Na conclusão da interpretação da existência própria, Heidegger afirma:

A questão do poder-ser todo é, portanto, uma questão fática e existenciária, a que a presença [o ser-aí] responde numa decisão. A questão sobre o poder-ser todo da presença [do ser-aí] desvinculou-se agora, por completo, do caráter inicialmente apontado em que ela se apresentava como questão teórica e metodológica da analítica da presença [do ser-aí], nascida de um esforço por alcançar o dar-se da presença [do ser-aí] em seu todo. Esta questão, de início discutida apenas do ponto de vista de uma metodologia ontológica, era legítima, mas somente porque a sua base remonta a uma possibilidade ôntica da presença [do ser-aí]. (HEIDEGGER, 2006, p. 392).

Na passagem destacada, Heidegger indica três campos onde se apresenta a pergunta pela totalidade do ser-aí, um metodológico, um ontológico-existencial e outro existenciário, afirmando o caráter derivado dos dois primeiros em relação ao último. A pergunta teórica sobre a totalidade do ser-aí articula-se metodologicamente. O questionamento existenciário, rebatido ao plano de cada existência determinada, é respondido sob condição de uma decisão. Não obstante, o posicionamento sobre a possível totalidade do ser-aí é fruto de uma descrição fenomenológica desenvolvida não apenas como uma questão de metodologia filosófica, mas em termos da elaboração de uma ontologia da existência humana. Neste sentido, na formulação filosófica da pergunta pela totalidade do existente humano concorrem uma contraparte metodológica e outra ontológico-existencial. Ambas conduzem à interpretação ontológica das condições para a resposta à questão sobre a totalidade em termos de cada existência singular²⁶.

Inserida no legado de problemas da filosofia existencial, contudo, a questão ontológica sobre a totalidade pode aparentemente implicar um tratamento do problema que se afaste dos resultados de uma teoria formal sobre os conceitos de todo e parte – por exemplo, da ontologia formal representada pela mereologia husserliana. Não obstante, argumentaremos no que segue em favor da influência da mereologia nos planos metodológico e ontológico-existencial indicados. Para tanto, na primeira seção abordaremos os temas predominantes em termos ontológicos e

²⁶ Dada a restrição da temática não poderemos aprofundar outra questão central que advém da passagem citada: ao tornar dependente a questão ontológica sobre a totalidade da decisão em termos ônticos, Heidegger estaria formulando não apenas as condições existenciárias (de cada existência singular) para a resposta ao problema da totalidade, mas também, e, sobretudo, as condições para uma ontologia que procurasse dar respostas para tal problema.

metodológicos na primeira parte de ST, a partir caracterização de Heidegger da estrutura ser-no-mundo e as exigências metodológicas a ela vinculadas. Na seção posterior enfocaremos a interpretação heideggeriana da passagem do modo ser impróprio para o modo de ser próprio e da totalização possível para o *ser-aí* concebido como existência.

1.3.1.1 Totalidade e a analítica do ser-aí

A analítica proposta por Heidegger é delineada de forma a tornar conceitualmente explícito o ser do existente humano. Entretanto, o ente a ser conceitualizado possui como característica ontológica mais geral possuir atributos apenas como possibilidades singularmente projetadas. Heidegger reivindica que as estruturas a serem descobertas não podem ser categorias, mas devem adequar-se a uma ontologia do existente humano como possibilidades. Deste modo, os **existenciais** qualificam estruturalmente as possibilidades do ser-aí e sua adequada conceitualização possibilita que a analítica existencial seja levada a cabo. No que segue, tomando como base a primeira parte de ST, argumentaremos que, por meio da formulação das tarefas metodológicas pertinentes ao desenvolvimento da analítica, Heidegger caracteriza os existenciais e o ser do ser aí em termos ontológicos a partir das relações todo-parte advindas da mereologia de Husserl.

Na introdução da primeira seção de ST, Heidegger enuncia como uma exigência metodológica que tanto a estrutura ser-no-mundo – da qual parte a analítica pretendida – como o ser do ser-aí possam ser definidos sempre em referência a uma totalidade, não obstante na análise se recorra a uma ênfase em seus elementos constitutivos:

Mantendo-se o ponto de partida já estabelecido na investigação, deve-se liberar uma estrutura fundamental da presença [do ser-aí], o ser-no-mundo. Este “*a priori*” da interpretação da presença [do ser-aí] não é uma interpretação adicional, mas uma estrutura originária e sempre total. Não obstante, oferece perspectivas diversas dos momentos que a constituem. Mantendo-se constantemente presente a totalidade preliminar desta estrutura, devem-se distinguir fenomenalmente os respectivos momentos. (..) Com base nos resultados da análise desta estrutura fundamental será, então, possível delinear provisoriamente o ser da presença [do ser-aí]. (HEIDEGGER, 2006, p. 83)

A estrutura ser-no-mundo, não obstante ofereça perspectivas variadas dos

elementos que a constituem, necessita ser considerada como uma estrutura total. Deste modo, a analítica visada deve se tornar possível com a demonstração de que as estruturas a serem explicitadas não são elementos independentes entre si, mas exibem uma co-pertinência originária. A analítica será bem sucedida metodologicamente se exibir a estrutura ser-no-mundo como esta sempre se apresenta: como uma totalidade. As estruturas da existência são concebidas como formando uma totalidade não composta por pedaços, e sim por momentos. A análise da estrutura ser-no-mundo é central, na medida em que Heidegger propõe que esta considere os momentos que constituem tal estrutura, porém, reiterando que se trata de um fenômeno de unidade. Justificando o uso da expressão *ser-no-mundo*, antes de considerá-la em suas estruturas componentes (ser-em, o ente que é no mundo e o mundo), Heidegger observa:

A expressão composta “ser-no-mundo”, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de *unidade*. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição. O achado fenomenal indicado nesta expressão comporta, de fato, uma tríplice visualização. (HEIDEGGER, 2006, p. 98-99)

Ao reiterar que a expressão ser-no-mundo se refere a um fenômeno de unidade, Heidegger caracteriza-o ontologicamente: a unidade deste fenômeno é tal que impede sua dissolução em elementos apresentados como unitários (mesmo que por meio de uma elaboração conceitual). Constituído de tal modo, contudo, o fenômeno ser-no-mundo comporta uma multiplicidade de traços estruturais. Ou seja, não é o caso que o fenômeno em questão é tal que não possua partes. A concepção da impossibilidade da dissolução do fenômeno em elementos, não implica uma perspectiva atômica do ser-no-mundo, concebido como um objeto simples em termos husserlianos. Antes, Heidegger enfatiza que esta totalidade é constituída por uma multiplicidade de momentos estruturais.

Tal concepção é possível se o próprio conceito de parte envolvido esteja próximo ao de *momento* husserliano. Não apenas a terminologia empregada está de acordo com a 3ª *Investigação*: a caracterização do fenômeno supõe que a totalidade em questão seja composta por momentos, não por pedaços. Caso contrário, a noção de uma totalidade não decomponível, mas que possua uma multiplicidade de elementos sugeriria inconsistência. Por outro lado, Heidegger aqui, ao que parece, não se refere apenas à impossibilidade de uma análise do conceito mediante uma

decomposição das notas que o constituem. Com a ajuda penúltima passagem, poder-se-ia afirmar que se trata do modo como o próprio fenômeno é compreendido e interpretado pelo ser-aí.

No parágrafo que conclui a análise preparatória da estrutura ser-no-mundo, apresenta-se uma observação complementar sobre a totalidade a ser considerada na analítica existencial. A interpretação da estrutura ser-no-mundo resultou em uma diversidade de existenciais, desde a significatividade, o impessoal, a compreensão, o discurso, a decaída, até os modos de abertura cotidiana, como a curiosidade, o falatório, a ambigüidade, entre outros. Em termos gerais, a questão que se desenvolve no §39 incorpora como ponto crucial para a analítica a confirmação de que o conjunto de momentos estruturais obtidos durante o percurso da investigação perfaz um todo unificado – embora o ponto de partida da investigação seja o de conceber a estrutura ser-no-mundo como uma totalidade. Na delimitação negativa acerca do acesso à totalidade visada, Heidegger ressalta que esta não pode ser obtida mediante uma montagem, pois a conjugação das estruturas obtidas deve apontar para uma totalidade composta por momentos:

Negativamente, está fora de questão: a totalidade do todo estrutural não pode ser alcançada fenomenalmente mediante uma montagem de elementos. Para isso seria necessário um plano. O ser da presença [do ser-aí], que sustenta ontologicamente o todo estrutural, torna-se acessível num olhar completo que *perpassa* esse todo *no sentido* de um fenômeno originariamente unitário, que já se dá no todo, de modo a fundar ontologicamente cada momento estrutural em sua possibilidade. A interpretação “conectadora” não pode, portanto, ser uma coletânea que reúne o que já foi conquistado até aqui. (HEIDEGGER, 2006, p. 247)

O ser do ser-aí é a perspectiva que responde pela totalidade das estruturas obtidas com a interpretação da estrutura ser-no-mundo. Esta perspectiva não pode ser obtida através da descrição de como os elementos se conectam, ou mesmo pela proposta de coligir os elementos obtidos com base no que é comum entre eles. O ser do ser-aí é um fenômeno originalmente total e funda seus momentos estruturais. A totalidade em questão, uma vez composta por momentos, não pode ser alcançada pelo acréscimo sucessivo das partes, pois estas somente são o que são se pertencerem a um todo e se já estiverem em conexão com outros momentos. Neste sentido, a totalidade é anterior não por aparecer temporalmente antes ou de modo destacado perante os momentos, mas por aparecer *com* os momentos como sua unidade, como sua condição de possibilidade.

A pergunta pela totalidade das estruturas existenciais é vinculada à

tematização do modo de acesso ao ser do ser-aí. Heidegger volta-se então para a interpretação do campo temático de uma tonalidade afetiva em particular, a angústia. A angústia apresenta-se como um modo de acesso privilegiado, pois provoca uma modificação na auto-compreensão cotidiana do ser-aí, promovendo uma descontinuidade na função identificadora desempenhada pela inserção ocupacional no mundo. A interpretação da angústia evidencia que os existenciais descritos não apenas possuem base fenomenal, mas também que aparecem como partes não-independentes de uma totalidade. É com a determinação do ser do ser-aí como **cuidado** que a exigência de que as estruturas existenciais sejam apresentadas em uma unidade, em sua co-originariedade e em suas possibilidades de modificação existencial, é preliminarmente satisfeita (Heidegger, 2006, p. 247).

Na definição do cuidado, reafirma-se que as determinações existenciais obtidas não são partes de um composto. Além disso, temos a indicação não apenas sobre o tipo de totalidade em questão mas sobre o modo como suas partes se relacionam: a unidade por elas formada é tal que para sua correta determinação não se pode prescindir de nenhuma parte. As partes são partes não-independentes de um todo. Nas palavras de Heidegger:

Os caracteres ontológicos fundamentais desse ente são existencialidade, facticidade e decadência. Essas determinações existenciais, no entanto, não são partes integrantes de um composto em que se pudesse ou não prescindir de alguma. Ao contrário, nelas se tece umnexo originário que constitui a totalidade procurada do todo estrutural. Na unidade dessas determinações ontológicas da presença [do ser-aí] é que se poderá apreender ontologicamente seu ser como tal. (HEIDEGGER, 2006, p. 258)

Além da determinação dos momentos da totalidade do ser-aí como não sendo partes de um composto, a relação entre estes é determinada como de co-originariedade. Ou seja, além das partes apenas aparecerem na conexão com outras partes num todo, esta conexão é tal que não pode ser concebida como uma relação hierárquica. Um exemplo aparece na análise dos existenciais da abertura: a disposição, a compreensão e o discurso. De acordo com Heidegger:

Encontramos os dois modos constitutivos do ser do pre [do ser do aí], igualmente originários, na disposição e no compreender; sua análise sempre recebe a confirmação fenomenal necessária da interpretação de um modo concreto e importante para toda a problemática seguinte. A disposição e ao compreender são, de maneira igualmente originária, determinadas pela *fa/a* [pelo discurso]. (HEIDEGGER, 2006, p. 192)

Desta forma, a relação de co-originariedade entre os momentos, em termos da mereologia husserliana, pode ser esclarecida como a de uma fundação bilateral

entre as partes, ou seja, as partes estão em relação de fundação mútua. Transposta para os existenciais da abertura, esta concepção implica que à disposição sempre pertence uma compreensão e um discurso, e vice-versa, bem como que nenhum destes existenciais tem a primazia do ponto de vista ontológico em relação ao outro.

Entretanto, a caracterização ontológica do ser-aí como cuidado obtida a partir da análise do modo de ser impróprio é considerada apenas provisória. Ela é completada com a descrição do modo de ser próprio do ser-aí, a partir do exame do conceito ontológico-existencial de morte.

1.3.1.2 Totalidade, existência e propriedade

A pergunta pela totalidade do existente humano a partir da interpretação do cuidado é problematizada através da exigência heideggeriana (que descrevemos anteriormente) de uma *interpretação ontológica originária*. Para tanto, temos também a requisição de que a resposta a tal questionamento possa ser acessada a partir de uma possibilidade atestada no cotidiano do ser-aí. À resposta a pergunta pelo poder-ser total da existência deve corresponder uma confirmação ôntica. Contudo, a descrição do próprio modo de ser do ente questionado feita no decorrer da analítica parece ser um impedimento de princípio à possibilidade da totalidade do *ser-aí*. Nos §§ 45 a 52 de *Ser e Tempo*, Heidegger defronta-se com este problema.

Ao início do §46, Heidegger pronuncia-se claramente acerca das tarefas advindas da avaliação dos resultados da análise do cuidado com vistas a uma interpretação originária do ser-aí:

Antes de se anular o problema da totalidade da presença [do ser-aí], devem buscar-se as respostas reclamadas por estas questões. A questão sobre a totalidade da presença [do ser-aí] que, do ponto de vista existencial, emerge como a questão da possibilidade dela poder-ser toda e, do ponto de vista existencial, como a constituição de ser de “fim” e “totalidade”, abriga a tarefa de uma análise positiva dos fenômenos da existência até aqui postergados. No centro destas considerações acha-se a caracterização ontológica do ser-para-o-fim em sentido próprio do ser-aí e a conquista de um conceito existencial de morte. (Heidegger, 2006, p.310-311)

Assim, a questão de levar o ser-aí à sua posição prévia em seu todo, para posteriormente questionar-lhe a unidade, envolve a consideração da estrutura do cuidado a partir de dois eixos investigativos que possuem como ponto central a

elaboração do conceito de morte.

Heidegger define o cuidado como o anteceder-se a si mesmo por já ser-em um mundo como ser junto aos entes que vêm ao encontro no mundo (Heidegger, p. 259-260), indicando que nesta definição se encontram unificados os caracteres da existencialidade, da facticidade e da decadência. Contudo, tal caracterização do ser do ser-aí aponta para uma dificuldade aparentemente insuperável na determinação deste como uma totalidade. Com efeito, Heidegger detecta no *anteceder-se a si mesmo* uma característica de ainda-não, de pendente, de não conclusão. A definição da existência cotidiana como um poder-ser aparentemente indicaria que o ser-aí é um ente que sempre pode ser, mas ainda não é alguma coisa, ainda não se efetivou, não se tornou “real” (Heidegger, 2006, p.310). Desta forma, torna-se um problema importante investigar se esta característica implica que o ser-aí não pode chegar a ser uma totalidade. A investigação é levada a cabo pela formulação do conceito ontológico de morte.

Na interpretação heideggeriana, o caráter de ainda-não pertencente ao anteceder-se a si mesmo do *ser-aí* não é nem algo que possa ser caracterizado como pendente numa junção aditiva nem algum aspecto que não esteja acessível para o ser-aí (Heidegger, 2006, p.318). Antes, o anteceder-se aponta para a dimensão de projeção em possibilidades constitutiva da existência. Neste sentido, Heidegger insiste que o ser-aí como um todo pode ser alcançado pela morte. Não nos termos uma finalização, um completar-se, um chegar ao fim, como um término ou um acabamento, mas sim na aceção de ser-para-o-fim, de ser-para-a-morte. Ou seja, a totalização possível para o ser-aí é possível a partir de uma relação com a morte. Porém, a morte e o modo de relacionar-se com a morte são entendidos numa aceção peculiar, o que faz com que esta abordagem se afaste do conceito de morte em sentido biológico.

Grosso modo, o conceito de ser-para-a-morte diz respeito ao modo finito da projeção das possibilidades humanas, uma vez que as possibilidades somente o são enquanto projeção e lançamento e não se efetivam, não podem constituir um feixe de propriedades a serem portadas pelo ser-aí. É pelo reconhecimento de que sua identidade está dada por possibilidades que o ser-aí pode estar nelas de modo próprio, preservando-as ou projetando-se em outras. Projetando-se decididamente em possibilidades impessoalmente recebidas, finitas e reconhecidas como tais, o ser-aí ganha sua identidade própria, formando um todo autêntico/próprio.

Na interpretação do ainda-não, Heidegger indaga se este ainda-não deve ser entendido como uma pendência. Com o exame do conceito de pendência, temos uma delimitação negativa ao modo como a totalidade do ser-aí deve ser concebida.

Nas palavras de Heidegger:

Estar pendente significa, portanto: o que é co-pertinente ainda não está ajuntado. Do ponto de vista ontológico, as partes a serem ajuntadas nesse caso não estão à mão, embora possuam o mesmo modo de ser das que já se acham à mão que, por sua vez, não se modificam com a entrada do resto. O remanescente à parte do conjunto é liquidado, ajuntando-se sucessivamente às partes. *O ente em que alguma coisa está pendente tem o modo de ser do que está à mão.* Chamaremos de soma a junção ou a disjunção nela fundada.

Essa disjunção que pertence a um modo de junção, a falta enquanto o que está pendente, não proporciona, de forma alguma, a determinação ontológica do ainda-não que, como morte possível, pertence à presença [ao ser-aí]. (...) A junção daquilo que a presença [o ser-aí] é “em seu percurso” até completar o “seu curso”, não se constitui como um ajuntamento “ininterrupto” de pedaços que, de algum modo e em algum lugar, estariam à mão por si mesmos. (HEIDEGGER, 2006, p. 317)

Na passagem citada temos a tematização acerca do modo no qual o existente humano pode ser uma totalidade, oferecendo uma definição negativa do fenômeno a partir da caracterização da condição de estar pendente do ser-aí. Se tivermos em mente que a pendência é análoga a uma dívida, na qual o que está pendente é liquidado com a junção da parte que está faltando, apenas teremos visado uma possível totalidade que não diz respeito ao modo de ser do ser-aí. Estar pendente neste sentido diz respeito aos utensílios, ao sentido de ser da disponibilidade. Tomar o caráter de pendência do ser-aí como o que falta para uma totalização, concebida como a soma de partes, é um erro que atribui um modo de ser alheio ao da existência do ser-aí.

A totalização possível para o ser-aí não pode ser uma junção, ou seja, trata-se de uma totalidade que não é uma soma de *pedaços*. O uso da terminologia husserliana aponta para outra característica das partes que compõem uma totalidade no modo de ser dos entes disponíveis: a totalidade não se modifica com a entrada das partes pendentes e, por conseguinte, com a própria pendência, ou seja, com a falta das partes. A caracterização adequada do caráter de ainda-não, com o qual o ser-aí se relaciona, é possível se temos como ponto de partida a determinação de um tipo de totalidade que seja adequado ao modo de ser do ser-aí. Ou seja, o que se requer não é uma totalidade que seja apenas uma soma na qual o acréscimo de pedaços que estão faltando não a modifique, mas que seja composta

por partes que pertencem necessariamente à totalidade em questão – que seja composta por momentos. Além disso, a caracterização do ainda-não como um momento é central para o contraste heideggeriano desta noção com o conceito de pendência como uma falta. Na medida em que não se pode falar numa pendência na existência, o caráter de ainda-não das possibilidades do ser-aí é elucidado como um tipo de negatividade vinculada com a noção ontológica de nada²⁷.

Destarte, a pergunta pela constituição de ser de ‘fim’ e ‘totalidade’ é levada a cabo, por um lado, pela tematização dos conceitos de ser-para-o-fim e enquanto ser-para-a-morte. Ademais, a discussão do anteceder-se a si mesmo do ser-aí revela que o caráter de pendência nas possibilidades é algo constitutivo deste ente e não indica a falta um algum elemento para a completude da existência. Por outro lado, Heidegger conclui a análise da pergunta pela totalidade do ser-aí com a investigação do poder-ser total testemunhado existencialmente como *decisão antecipadora*. Sobre os resultados obtidos a partir destes eixos investigativos, Heidegger afirma no §63 que as tarefas atribuídas a uma interpretação originária do ser-aí são satisfeitas. Com a condução do ser-aí como um todo à posição prévia e a visão prévia dos modos de próprio e impróprio, o passo seguinte para a completude da analítica é questionar pela unidade da totalidade encontrada: “A articulação da totalidade do todo estrutural é ainda mais rica e, por isso, torna também mais urgente a questão da unidade desta totalidade” (Heidegger, 2006, p. 401).

Tal passo é dado por meio da retomada interpretativa das teses acerca do fenômeno da decisão antecipadora. Negativamente, temos no §64 a tematização do conceito de eu como via inapropriada para visualizar o existente humano como uma unidade. Enquanto aquilo que subjaz às constantes modificações deste ente, o eu (ou o sujeito) para Heidegger foi concebido na história da ontologia repetidas vezes à luz da categoria de substância. Através da apropriação desconstrutiva da filosofia transcendental, Heidegger identifica que mesmo em Kant está suposta a noção do eu como a base, como substrato da vinculação, o que remeteria ao horizonte da ontologia grega com a noção de *hipokeimenon*, de substrato, e sua interpretação como substância e como sujeito. Ao descartar a abordagem da unidade da totalidade do ser-aí em torno do conceito de eu e colocar em questão o fenômeno da

²⁷ Neste sentido, cf. a discussão de Heidegger sobre o nada como a “negatividade existencial” a partir do fenômeno do chamado da consciência e o estar em débito (Heidegger, 2006, p. 365).

decisão antecipadora, Heidegger formula o problema da unidade como o problema do **sentido** do ser do ser-aí. Ou seja, a interpretação orienta-se para a pergunta pelo *sentido* do cuidado.

Sentido designa a perspectiva que possibilita a projeção compreensiva de algo. Desta forma, perguntar sobre o que possibilita o cuidado como ser do ser-aí é indagar “o que possibilita a totalidade articulada do todo estrutural do cuidado na unidade desdobrada de suas articulações” (Heidegger, 2006, p. 408). De acordo com Blattner (Blattner, 1999, p. 124), a questão pelo sentido do ser do ser-aí demanda a exibição interpretativa de uma estrutura que não é extrínseca ao cuidado. Assim, não se trata de um esquema explicativo separado para elucidar o ser do ser-aí. A resposta de Heidegger é que o sentido do cuidado é a *temporalidade*, não porque a temporalidade é um elemento singular do qual o cuidado se deriva²⁸. Antes, a estrutura do cuidado é unificada porque é intrinsecamente temporal. Assim, a exibição do sentido temporal do cuidado é dada pela reinterpretação dos elementos temporais já presentes na definição do cuidado oferecida no §39²⁹. Cabe ressaltar que, com a determinação da temporalidade como sentido do cuidado na acepção indicada, a caracterização dos existenciais como momentos (por oposição aos pedaços) de um todo é conseqüentemente atribuída aos ekstases da temporalidade originária:

A temporalidade possibilita a unidade de existência, facticidade e decadência, constituindo, assim, originariamente, a totalidade da estrutura do cuidado. Os momentos do cuidado não podem ser ajuntados, somando os pedaços, bem como a própria temporalidade não se pode jogar “com o tempo”, ajuntando porvir, vigor de ter sido e atualidade (Heidegger, 2006, p. 413).

A pergunta pela possível totalidade do ser-aí tem como ponto de partida a necessidade de conceber um conceito de totalidade que não seja obtido pelo agregado de suas partes. Contudo, temos ainda que afastar uma possível objeção: dada a extensa tradição de tratamento do conceito de totalidade na filosofia, poderia

²⁸ Como bem atenta Malpas, a resposta à questão pelas “condições de possibilidade” em Heidegger é pensada a partir da noção de uma unidade articulada e complexa de elementos, e não como um princípio explicativo primordial e em relação hierárquica com o que fundamenta (Malpas, 2003, p.90-91).

²⁹ Blattner observa que o cuidado tem duas “definições” no §39: uma como a totalidade formada por existencialidade, facticidade e decaída e a outra que aprofunda a primeira e inclui partículas temporais “anteceder-se... por já ser em...”. Neste sentido, Heidegger estaria submetendo a uma interpretação os caracteres apontados pela segunda definição com base nos resultados das análises precedentes. (Blattner, 1999, p.121)

não ser o caso de que o conceito de totalidade que Heidegger teria presente ao mencionar um tipo de totalidade diferente de uma soma de partes estaria vinculado ao marco conceitual husserliano – não obstante o uso da terminologia do último. Entretanto, no contexto da discussão das implicações para a investigação da noção ontológica de pendência, Heidegger faz a única menção à *3ª Investigação* de Husserl numa nota de rodapé, no qual indica que foi Husserl quem deu o passo mais importante em torno desta temática.

Neste sentido, antes de fazer menção à doutrina husserliana, Heidegger aponta para o caráter provisório de suas considerações sobre o conceito de totalidade (e de fim) no marco da ontologia fundamental de ST. A razão para tal caráter provisório (e que, portanto, determinaria que as inovações introduzidas por Husserl são apenas um ponto de partida para a questão) é a vinculação da elucidação do conceito de totalidade à necessidade de se formular e responder a pergunta pelo sentido do ser em geral. Tal procedimento sugeriria uma dificuldade, dado que suporia justamente o que se busca com a investigação proposta na obra. De acordo com Heidegger.

No quadro da presente investigação, só é possível caracterizar ontologicamente fim e totalidade de forma provisória. A fim de alcançar um resultado suficiente, faz-se necessário elaborar não apenas a estrutura *formal* do fim e da totalidade em geral. Pois é preciso, ao mesmo tempo desenvolver as suas possíveis variações estruturais e regionais, isto é, não formalizadas, referidas, cada vez, a um determinado “conteúdo” e determinadas segundo seu ser específico. Esta tarefa supõe uma interpretação suficientemente positiva e precisa dos modos de ser, os quais exigem, por sua vez, uma separação regional da totalidade dos entes. A compreensão deste modos de ser, no entanto, reclama uma idéia clara de ser em geral. Um êxito adequado da análise ontológica de fim e totalidade não só fracassa devido à extensão do tema mas, sobretudo, pela dificuldade fundamental, qual seja, de que para o cumprimento desta tarefa já deve, de antemão, pressupor como conhecido e alcançado justamente aquilo que busca na investigação (o sentido do ser em geral). (HEIDEGGER 2006, P.316)

O conceito de totalidade não deve apenas ser caracterizado de modo formal, mas também deve fazer jus às suas particularizações nos modos de ser específicos de cada ente. Contudo, a interpretação dos modos de ser exige a separação em domínios ontológicos. A própria separação em domínios ontológicos, por sua vez, supõe que se compreenda a *idéia* de ser em geral. Deste modo, enquanto a elucidação do sentido do ser em geral não estiver sido apresentada, a determinação do conceito de totalidade apenas pode ser um passo provisório. A consideração dos conceitos de fim e totalidade como pertencentes ao modo de ser do existente

humano também é tomada como uma etapa em direção à concretização do projeto ontológico que pretende elucidar o sentido do ser em geral. Heidegger não descarta uma caracterização formal do conceito de totalidade, mas expressa a exigência de uma complementação não formalizada para que esta seja ontologicamente adequada. Assim, a caracterização da totalidade em termos existenciais tem justificadamente como um dos pilares a teoria formal de Husserl, devidamente inserida e delimitada ao contexto do questionamento ontológico visado por Heidegger.

Como considerações finais, retomaremos a exposição dos pontos relevantes do capítulo. A reconstrução do tratamento dado por Heidegger ao conceito de totalidade foi realizada recorrendo-se à circunscrição de seu uso em *Ser e Tempo*. Buscou-se argumentar que as noções mereológicas de Husserl estão presentes na analítica desenvolvida por Heidegger. Na abordagem da 3ª *Investigação Lógica*, destacou-se que no tratamento husserliano ao conceito de parte está presente a distinção entre partes **independentes** (pedaços) e **não-independentes** (momentos). O critério para distinguir partes que são momentos de partes que são pedaços leva e conta sobretudo a possível separabilidade das partes em relação as demais partes dadas com ela. A separabilidade é a condição que a parte permaneça sem variações mesmo que ocorra a anulação ou variação das partes concomitantes. Pedaços, portanto, são partes que são separáveis de outras partes de um todo. Já os momentos não podem ser separados de outras partes. Husserl concentra-se na análise das partes como momentos, indicando que, além da inseparabilidade, os momentos têm como característica estarem em relações de dependência, uma vez que sua constituição ontológica é dada pela conexão com outras partes em uma totalidade. A relação de dependência entre as partes é uma relação de fundação, cuja natureza é caracterizada a partir de 6 axiomas. No caso do conceito de totalidade, temos a classificação de uma totalidade como um agregado, uma soma de pedaços e como formada por momentos.

Acerca da presença da mereologia husserliana em ST, enfatizou-se que Heidegger apropria-se das premissas fundamentais da 3ª *Investigação* em dois eixos fundamentais da analítica existencial: na caracterização ontológica da estrutura ser-no-mundo e dos existenciais e nas questões metodológicas envolvendo a análise adequada do ser-aí, bem como na formulação do problema sobre a possível totalidade para o ser-aí concebido como existência.

A estrutura ser-no-mundo é caracterizada como uma totalidade na qual os elementos não podem subsistir fora da conexão uns com os outros, Na análise husserliana tal totalidade é composta por partes não-independentes (ou momentos). A qualificação ontológica do ser-no-mundo é complementada pelas exigências metodológicas para a análise deste fenômeno. Assim, embora a investigação seja levada a cabo a partir da consideração de cada parte da estrutura (ser-em, mundo e o ente que é no mundo), a exigência é a de que se mantenha como pano de fundo a estrutura como uma totalidade, de modo a fazer jus ao tipo de totalidade em questão.

Na caracterização dos existenciais, Heidegger oferece outras evidências que mostram que as partes do ser-aí são concebidas pela oposição ao conceito de partes como pedaços e em conexão ao conceito de partes como momentos. Heidegger assinala que os existenciais não são pedaços de um composto, uma vez que a totalidade composta por eles não pode prescindir de nenhuma parte. Ademais, a relação entre as partes é determinada como sendo de co-originariedade, o que corresponde, na mereologia husserliana, à relação básica entre os momentos: a fundação bilateral. Conceber os existenciais como momentos significa dizer destes que, se um está dado, logo, a conexão com os outros existenciais também deve aparecer, os existenciais somente são o que são em conexão com outros existenciais. Neste sentido, o ser-aí é concebido como uma totalidade composta por partes cuja constituição ontológica é determinada pela conexão com outras partes nesta totalidade.

O segundo eixo temático no qual se apresenta a influência das concepções sobre todos e partes de Husserl foi localizado na segunda parte de ST. Neste sentido, observamos os problemas metodológicos colocados pela exigência de uma interpretação originária do ser-aí. Tais exigências desdobram-se com a colocação da pergunta pela totalidade dos existenciais obtidos na analítica (pelo ser do ser-aí) nos termos da exibição de unidade desta totalidade. A definição do cuidado como a totalidade do ser-aí é posta em xeque, uma vez que a dimensão de projeção em possibilidades da existência apontaria para um caráter de ainda-não que atestaria o contrário – que o ser-aí não pode ser uma totalidade. A análise do ainda-não como uma pendência conclui que o ainda-não é um momento da totalidade do ser-aí, e não aponta para a falta de uma parte como um pedaço a ser incorporado na existência. Indicamos que, ao transitar para a consideração da totalidade possível

para o ser-aí como existência, Heidegger tem em mente que se trata de uma totalidade composta por momentos, não por pedaços.

A seguir, enfocaremos a modificação nos escritos de Heidegger em relação ao conceito de totalidade a partir de 1928, onde, a partir do esboço sobre a conexão entre a ontologia fundamental e a Metontologia, temos a exigência da elaboração do problema do **ente na totalidade** (Heidegger, 1984, p.155). Desta forma, a discussão acerca do conceito de totalidade passa a ser peça central na abordagem proposta por Heidegger em preleções como *Os conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão* e na conferência *Que é metafísica?*

2 DA METONTOLOGIA AO MUNDO COMO ABERTURA DO ENTE NA TOTALIDADE

Para Steven Crowell a filosofia de Heidegger até o final da década de 30 pode ser delimitada em dois períodos principais: de 1916 a 1927, como a “década fenomenológica” e de 1927 a 1937, denominada de “década metafísica”. A primeira década corresponderia a uma anuência heideggeriana às formulações crítico-transcendentais da filosofia, transformadas no interior do projeto de uma hermenêutica da facticidade. Já a “década metafísica” seria marcada pela tentativa de, mesmo mediante os resultados restritivos da Dialética Transcendental, reconsiderar positivamente a possibilidade de uma investigação legitimamente metafísica – a partir da apropriação não somente de Kant, mas de Leibniz e Aristóteles. Em linhas gerais, o argumento de Crowell é de que o fracasso do projeto de ST é a crença inconsistente de Heidegger na necessidade de uma transição da fenomenologia à metafísica. Prova de que Heidegger teria atentado para tal inconsistência seria o seu clamor por uma “superação da metafísica” ao final da década de 30.

Surpreendentemente, os elementos que fariam o projeto de uma ontologia fundamental colapsar (e antecipariam a famosa *Kehre*) estariam dados nas linhas finais de ST. No último parágrafo da obra, Heidegger faz referência a um problema que “ainda permanece velado”, a saber, se a ontologia pode ser ontologicamente fundada ou necessita de um fundamento ôntico e, se este for o caso, qual ente deve assumir esta função (Heidegger, 2006, p.534-35). Para Crowell, a pergunta lançada por Heidegger acerca de qual ente pode desempenhar a função de fundamento da ontologia é o cerne de uma anunciada “crise metodológica”, trazendo de modo inerente a tensão entre fenomenologia e metafísica. Esta tensão, por conseguinte, ameaçaria o propósito de ST de realizar a transição da compreensão de ser do ser-á para o sentido do ser em geral.

A questão formulada ao final de ST é desdobrada para Crowell a partir do anúncio heideggeriano – por ocasião da preleção denominada de *As fundações*

metafísicas da lógica (em 1928) – de que a ontologia fundamental precisaria ser complementada por uma **Metontologia**. A proposta de uma Metontologia, juntamente com uma interpretação peculiar da *Crítica da Razão Pura* no livro *Kant e o Problema da Metafísica*, representariam dois grandes marcos conceituais da “década metafísica” de Heidegger. O status da investigação atribuída à Metontologia é esquadrinhado por Crowell, com especial atenção à problematização da noção de *fundamento*. Para o autor, haveria uma ambigüidade no modo como Heidegger concebe a noção, sendo este o fator determinante para o surgimento da questão final de ST sobre o fundamento ôntico da ontologia.

A argumentação de Crowell prossegue com a adoção desta e de outras estratégias para determinar qual a natureza e o papel da Metontologia na filosofia de Heidegger. Entretanto, nosso interesse por agora não é o de seguir reconstruindo ou realizar um debate crítico dos argumentos do autor. Relevante é que o esboço das concepções de Crowell apresenta panoramicamente alguns dos problemas com os quais Heidegger envolveu-se no período crucial após a publicação de ST e antes da afirmação de que o projeto de uma ontologia fundamental não seria (e nem poderia ser) realizado. Sobretudo porque o autor atribui à noção em torno da qual se estrutura a Metontologia, a saber, a de *ente na totalidade*, um papel central nas preocupações heideggerianas deste período. A interpretação de Crowell destaca qualificadamente que os esforços conceituais de Heidegger no período após ST tiveram como um dos pilares a noção que aqui nos interessa investigar na obra do filósofo – o conceito de totalidade.

A metontologia proposta na preleção de 1928 não foi levada a cabo. Entretanto, a expressão “ente na totalidade” foi largamente utilizada nos escritos posteriores de Heidegger. Exemplo importante é a conferência *Que é Metafísica?* (QM), onde as bases iniciais para a formulação do problema do nada somente podem ser colocadas a partir da distinção entre a **totalidade do ente e ente na totalidade**, bem como a preleção de 1929 *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão* (CFM). Neste sentido, as elucidações oferecidas em QM e nos CFM são um ponto crucial para a interpretação da noção de *ente na totalidade*, cuja importância crescente desloca o exame do conceito de totalidade do interior da analítica existencial para o contexto da reorientação do problema ontológico no final dos anos 20 e ao longo dos anos 30 na obra de Heidegger.

Por conseguinte, o propósito do seguinte capítulo será o de reconstruir o

conceito de totalidade tal como este se apresenta após a publicação de ST, com a ênfase na elucidação oferecida por Heidegger em QM e nos CFM. Para tanto percorreremos três etapas: a) a apresentação sucinta do projeto da Metontologia em 1928; b) a reconstrução das linhas gerais de QM e das formulações em torno do conceito de ente na totalidade; e c) o exame e problematização das indicações fornecidas nos CFM sobre a formação de mundo enquanto abertura do ente na totalidade. Ademais, o mapeamento do conceito de totalidade nas obras indicadas será vinculado à temática predominante no final dos anos 20 na obra heideggeriana, a saber, as questões em torno do conceito de mundo.

2.1 A lógica filosófica e o projeto de uma Metontologia

Na preleção *As fundações metafísicas da Lógica* de 1928, Heidegger propõe a apresentação de um curso sobre a lógica. Com efeito, o curso inicia-se com considerações acerca da definição tradicional da lógica como a teoria do *logos*. Não obstante, já nos primeiros parágrafos evidencia-se que Heidegger almeja mais do que a exposição sistemática da história das formulações sobre a lógica. O desafio é enunciado de modo direto: a lógica não pode ser apenas uma disciplina propedêutica para as outras disciplinas, ela deve se tornar filosófica (Heidegger, 1984, p. 5). A demanda de tornar a lógica um assunto filosófico, contudo, não transforma a preleção na exposição de um novo sistema lógico, por exemplo, com a definição de novos axiomas ou leis logicamente válidas. Heidegger avalia que o caminho adequado consiste inicialmente em delinear um conceito de filosofia, para, posteriormente, fixar o que deve ser uma lógica filosófica.

O procedimento para determinar o conceito de filosofia consiste em grande medida na discussão com filosofia antiga, principalmente com Aristóteles. Em suma, a definição de filosofia articula dois pontos centrais: 1) filosofia é o conhecimento conceitualmente rigoroso do ser e 2) tal apreensão conceitual é apenas possível se ela mesma for a apreensão filosófica do ser-aí na *liberdade*. À luz dos dois pilares centrais para a definição da filosofia, torna-se central indagar de que modo a lógica pode ser uma lógica filosófica. Por certo, Heidegger aquiesce, não é evidente de que modo a lógica poderia relacionar-se com a liberdade da existência, ou mesmo como

a questão do ser seria importante neste caso. Não estaria confirmado que a lógica, entendida como a investigação do pensamento enquanto uma atividade humana, pertenceria primordialmente ao âmbito da filosofia tal como descrita.

Alguns exemplos das legalidades tradicionalmente atribuídas pela lógica ao pensamento são os princípios como o princípio de não-contradição, do terceiro excluído e de razão suficiente. Heidegger insiste que a elucidação adequada das leis que governam o pensamento remete a um marco filosófico (e não a um antropológico ou psicológico³⁰), pois requer que se indague pelas suas condições de possibilidade. Perguntar pelas condições de possibilidade das leis lógicas equivale a questionar como é o ser do ser humano para que este seja submetido às leis lógicas. Ou seja, trata-se de investigar como o ser humano é constituído para que uma obrigação do tipo de ser governado por leis se dê necessariamente (Heidegger, 1984, p. 19). A investigação sobre os fundamentos da lógica é filosófica por excelência, visto que depende de uma investigação sobre o **ser** do existente humano.

Os problemas fundamentais da lógica filosófica assim entendida são delineados a partir do questionamento de noções centrais para a lógica, tais como: obrigatoriedade, verdade, fundamento, conceito e o “é” da cópula no juízo. A tarefa da preleção volta-se, portanto, para a exibição das condições de possibilidade destas noções em sua conexão com os princípios lógicos clássicos – sobretudo em relação ao princípio de razão suficiente. Ao fim do percurso da investigação Heidegger pretenderá ter demonstrado tanto a não pertinência exclusiva destas noções ao âmbito da lógica quanto indicar sua origem ontológica (destas noções e da própria lógica enquanto tal) na constituição metafísica³¹ do ser-aí. Além disso, Heidegger pretenderá ter formulado de modo adequado a questão acerca da relação entre lógica e metafísica, uma vez que, segundo o filósofo, este problema não pode

³⁰ Já em seus primeiros escritos, Heidegger expressa uma anuência à crítica às concepções psicologistas no âmbito a lógica. Para uma abordagem das concepções heideggerianas sobre a lógica antes da publicação de ST, ver, por exemplo, Crowell (Crowell, 1994, p.55-72).

³¹ Ao final dos anos 20, Heidegger aponta para uma concepção de metafísica como envolvendo não apenas uma disciplina ou um modo de abordagem de problemas filosóficos, mas, sobretudo, como a constituição ontológica própria do ser humano. Um dos elementos mais evidentes de tal ligação é a aproximação interpretativa da noção de metafísica ao conceito de transcendência. Neste sentido, o ser-aí é metafísico, pois sua constituição ontológica básica é ser transcendência. Voltaremos à determinação da noção de metafísica do período no comentário sobre a conferência *Que é Metafísica?*. Crowell (Crowell, 2006, p 228-229) realiza uma comparação entre as formulações heideggerianas sobre a metafísica no período de ST e nos escritos posteriores.

ser nem mesmo colocado a partir do âmbito da própria lógica (Heidegger, 1984, p.105-106).

Deste modo, o ponto de partida é a interpretação heideggeriana da teoria do juízo de Leibniz, visando apresentá-la como indissociável das formulações metafísicas leibnizianas – com especial atenção à Monadologia. Na segunda parte da preleção Heidegger aprofunda-se na interpretação do princípio de razão suficiente, problematizando a noção de fundamento em suas conexões com o conceito de verdade como *adaequatio*. Neste contexto, temos a afirmação que a elucidação do fenômeno da transcendência é condição *sine qua non* para uma compreensão adequada do status ontológico da verdade (e do fundamento). Como tarefa preparatória à análise da transcendência, a preleção traz um pequeno apêndice denominado “Descrição da idéia e função da Ontologia Fundamental”. No pequeno excursão, contudo, Heidegger tece considerações não apenas sobre as tarefas da ontologia fundamental (já delineadas em ST), mas caracteriza brevemente um tipo de investigação que classifica como *Metontologia*. Além disso, procura explorar as conexões entre ontologia fundamental, Metontologia e Metafísica.

A ontologia fundamental e a Metontologia são apresentadas como duas investigações com tarefas e temáticas distintas, mas que possuem uma relação intrínseca. A ontologia fundamental, descrita segundo as linhas gerais já esboçadas em ST, é a articulação de dois eixos de análise: a) a análise ontológica do ser-aí e b) a análise da temporariedade de ser (Heidegger, 1984, p.158). Na preleção de 1928, os dois eixos são interpretados como os pilares para outra etapa investigativa: a própria radicalização da ontologia fundamental, sua transformação. Heidegger assim caracteriza as três etapas da ontologia fundamental:

Por ontologia fundamental entendemos a fundamentação primordial da ontologia em geral. Isto inclui: 1) uma fundamentação que exiba a possibilidade intrínseca da questão do ser como o problema básico da metafísica – a interpretação do ser-aí como temporalidade; 2) a elucidação dos problemas fundamentais contidos na questão do ser – a exposição temporária (*temporale*) do problema do ser; 3) o desenvolvimento da auto-compreensão desta problemática em suas tarefas e limites – a transformação. (Heidegger, 1984, p. 156 – *tradução nossa*)

A terceira etapa da ontologia fundamental volta-se para uma espécie de avaliação problematizadora das tarefas e limites do problema do ser. Ou seja, a própria concepção de uma ontologia fundamental prevê que suas principais questões e resultados sejam reavaliados e recolocados. Tal procedimento

possibilitará o trânsito para outra investigação que tem como tema o “ente na totalidade”, a Metontologia. A Metontologia é a transformação da ontologia fundamental, mas não no sentido de representar uma substituição ou abandono desta. Antes, a Metontologia apropria-se dos resultados da ontologia fundamental, toma-os como base – mesmo que de modo a colocá-los em xeque.

Heidegger indica brevemente como e quais as premissas da ontologia fundamental passarão a ser problematizadas na Metontologia. À ontologia fundamental pertence a caracterização do ser-aí fático como o ente que possui compreensão de ser, através da qual se dá o acontecimento da diferença ontológica – a diferença entre ser e ente. Deste modo, ser se dá na medida em que o ser-aí compreende ser. A problematização destas premissas ocorre por meio do que Heidegger chama de “tendência metafísica” de transformação da questão – clarificada nos termos da necessidade do “voltar-se da ontologia para sua origem” (Heidegger, 1984, p.156) O voltar-se da ontologia para a sua origem significa lançar luz em outra perspectiva da tese da diferença ontológica: esta não diz somente que a diferença entre ser e ente acontece, mas que ser somente se dá uma vez que os entes já se dão. Ser não é ente, é diferente dos entes, mas ser é sempre ser de um ente.

A questão-chave que conduz a ontologia fundamental à Metontologia é formulada através da enunciação de uma cadeia de relações de pressuposição: “a possibilidade de que o ser se dê na compreensão de ser pressupõe a existência fática do ser-aí, e esta, por sua vez, pressupõe a subsistência fática da natureza” (Heidegger, 1984, p. 156). Heidegger conclui asseverando que enunciar esta questão equivale à formulação do problema do *ente na* totalidade e que este é o objetivo central da Metontologia. Evidentemente, introduz-se um termo novo no problema ontológico, o conceito de natureza – em cuja caracterização Heidegger pouco avança no decorrer da preleção³². Os termos inferenciais do problema, avançando do condicionado para sua condição, pareceriam indicar que a compreensão de ser *repousa* em algo que já se encontra presente: a natureza. Ou seja, sugeririam que o que Heidegger qualifica como natureza é a base para a

³² Com efeito, Heidegger tematiza já em ST diversos modos nos quais o ser-aí encontra-se com a natureza. Porém, o privilégio é dado para a descrição da natureza compreendida no âmbito das ocupações diárias – por exemplo, como a matéria-prima dos utensílios (Heidegger, 2006, p.118-119).

existência humana e, portanto, para a compreensão de ser. Ou, ainda, que a compreensão de ser poderia estar em relação de derivação com a natureza. Em conexão com a afirmação de que ser somente se dá se os entes se dão, seria possível concluir que a natureza corresponde a um conjunto de entes que estão dados antes de qualquer compreensão de ser.

Neste sentido, certas questões imediatamente se colocam a partir da análise acima, como, por exemplo: Qual é a relação entre ser e natureza? Qual o conceito de natureza que entra em questão para Heidegger? Qual é relação entre natureza e ente na totalidade? Em que medida se dá a “primazia” da natureza em relação à compreensão de ser?, entre outras. Além disso, poder-se-ia questionar de que modo a posição afirmada por Heidegger indica que há a presença de entes sem compreensão de ser – o que parece contradizer diretamente sua posição em ST. Para enfrentar seguramente estas questões não é possível recorrer exclusivamente ao texto da preleção, visto que todas permaneceram sem desenvolvimento no decorrer do curso.

Dada a circunscrição do presente trabalho, seria inexequível adotar como procedimento norteador uma interpretação detalhada que vise responder a cada uma das perguntas indicadas. Limitar-nos-emos ao propósito de elucidar a noção de *ente na totalidade* a partir de preleções onde efetivamente Heidegger se dedica a oferecer elaborações sobre a mesma. Por outro lado, se mostrará claro que o desenvolvimento heideggeriano da noção de *ente na totalidade* impactará fundamentalmente nas questões mencionadas. A correlação estabelecida em 1928 entre ser, natureza e ente na totalidade notoriamente ganhará continuidade na obra de Heidegger³³ – mesmo que o filósofo perca de vista a classificação das investigações em torno destas noções como tarefas de uma Metontologia. Por conseguinte, a interpretação da noção de ente na totalidade necessariamente nos levará a um aprofundamento nas perguntas indicadas, mesmo que por vezes de modo apenas apontado e não completamente desenvolvido.

No que segue abordaremos o conceito de ente na totalidade na conferência *Que é metafísica?*. Argumentaremos que a noção, embora não sendo alvo de considerações mais minuciosas na conferência, ganha uma determinação

³³ Um exemplo a ser observado será o da preleção CFM. Para um histórico do conceito de natureza na obra de Heidegger, ver Inwood (Inwood, 2002, p.125-127)

importante ao ser posta em conexão com os conceitos de nada e de nadaificação. Neste sentido, partiremos de um esboço geral sobre o procedimento adotado por Heidegger para responder à pergunta título do escrito, indicando que a noção de ente na totalidade vincula-se a três grandes eixos investigativos na obra: a) a formulação do problema da origem da negação e b) a interpretação do fenômeno da nadaificação e c) a tese da copertinência entre ser e nada.

2.2 *Que é metafísica? Nada e o ente no todo*

No início de QM, Heidegger descreve um cenário peculiar: a conferência a ser proferida, batizada com uma questão que pergunta pelo que é a metafísica, não falará sobre a metafísica. Mesmo que o título traga a expectativa de que se discorra sobre a metafísica, somos advertidos que este não será o caso. Não obstante, a metafísica será o alvo das considerações vindouras, mas a partir de outro ponto de vista: a discussão de uma questão metafísica determinada. Tal procedimento, vinculado ao aviso inicial, sugeriria que se trata de uma via indireta para responder à questão. Não obstante, Heidegger surpreendentemente afirma que a discussão de uma questão metafísica particular promoverá um contato direto com a metafísica pela qual se pergunta (Heidegger, 1996, p.51).

Assim, a abertura da conferência já indica que certas estratégias para responder a pergunta sobre a metafísica serão deixadas de lado. Não se tratará de um procedimento visando uma definição do conceito, no qual entraria em questão a caracterização das notas que o comporiam – por exemplo, que metafísica é o conhecimento da totalidade, é necessário, é o que fala dos primeiros princípios, do ente enquanto ente, etc. Por outro lado, não se trata de uma análise/elucidação do conceito, examinando, por exemplo, como nós usamos cotidianamente o conceito de metafísica e, ao elencar estes usos, propor uma noção que fizesse jus a uma compreensão intuitiva que temos dele. Menos ainda Heidegger procurará responder esta pergunta através do estabelecimento de certos critérios para identificar quando uma argumentação filosófica é um caso de formulação metafísica. Ademais, está descartada uma consideração das definições do conceito ao longo da história da filosofia.

Positivamente, o procedimento de resposta à pergunta pela metafísica incorpora a tripla tarefa de desenvolver, elaborar e responder uma questão metafísica determinada. A pretensão de falar sobre a metafísica em geral tomando como ponto de partida uma questão particular justifica-se para Heidegger na medida em que o filósofo fixa inicialmente duas características das questões metafísicas. Toda e qualquer questão metafísica apresenta uma dupla característica: a) abarca a totalidade da problemática metafísica e b) que aquele que interroga está problematizado, sua situação também está posta em questão (Heidegger, 1996, p.51).

O desenvolvimento da questão concentra-se na exploração da dupla característica da pergunta metafísica, de modo explicitar que a questão eleita é a pergunta sobre o nada. Para tanto, a argumentação heideggeriana descarta como compromisso inicial demonstrar como a pergunta pelo nada satisfaz a dupla característica apontada – buscando assim justificar sua eleição como guia para a investigação proposta³⁴. Antes, Heidegger toma como base a discussão do cenário das ciências na Universidade em 1929, na ocasião do proferimento da conferência. Longe de se tratar de uma análise de conjuntura, temos a problematização da natureza e o papel da ciência no contexto da modificação da estrutura universitária alemã³⁵. A ciência é concebida como um comportamento humano, sendo analisada a partir das premissas da noção de existência científica³⁶.

Grosso modo, para interpretar a existência científica como comportamento que ocasiona a pergunta pelo nada, Heidegger explora a indicação de que o pronunciamento do cientista sobre o que pesquisa traz em si uma referência ao nada. De acordo com Heidegger:

Mas o estranho é que precisamente, no modo como o cientista se assegura o que lhe é mais próprio, ele fala de outra coisa. Pesquisado deve ser

³⁴ Não obstante, ao final da conferência Heidegger qualificará em que medida a pergunta pelo nada satisfaz a dupla característica da pergunta metafísica. O nada coloca em questão toda a metafísica, pois pode ser vista na história da metafísica como o que está na sua origem. Além disso, o nada compreenderia a totalidade da metafísica uma vez que poderia decidir, através da questão da origem da negação, a questão sobre a relação entre metafísica e lógica. Ademais, a pergunta sobre o nada coloca o ente que pergunta em questão pois o nada mostrar-se-á como o que fundamenta o próprio comportamento científico.

³⁵ Sobre as mudanças estruturais na Universidade Alemã em seus nexos com as modificações na ciência e na cultura a partir do século XIX cfr. o cap. 1 de Schnädelbach (Schnädelbach, 1991, p.33-46)

³⁶ Heidegger procura elaborar o que chama de um conceito existencial de ciência já em ST, no §69, letra b). Para uma discussão sobre este tópico, cfr. Glazebrook (Glazebrook, 2000; 2001)

apenas o ente e mais – nada; somente o ente e além dele – nada; unicamente o ente e além disso – nada. (HEIDEGGER, 1996, p.53)

A pesquisa se volta para os próprios entes do domínio científico circunscrito pelos conceitos fundamentais³⁷, o que está além deles não existe, não deve ser objeto de consideração. Contudo, ao rejeitar como não existente aquilo que está fora do domínio de investigação particular, o cientista já se pronunciaria sobre algo que estaria para além do próprio domínio. Há uma rejeição, mas tal rejeição tem como suposto considerar aquilo que se rejeita: ao rejeitar o nada como aquilo que cai fora do âmbito da pesquisa científica, já se assume que há algo além da pesquisa científica que não será alvo de investigação. Mesmo onde o cientista se pronuncia com convicção sobre aquilo que deve ser pesquisado, há a demarcação ante algo que não será tematizado: o nada³⁸. Ao perguntar o que acontece com o nada que é rejeitado pela ciência, Heidegger afirma que se está em condições de passar à elaboração da questão que orientará as considerações sobre a metafísica.

A elaboração da questão tem como tarefa central evidenciar a possibilidade (ou não) de resolução da pergunta pelo nada. Seguindo tal propósito, o procedimento principal será o exame do veredicto pela impossibilidade de resolução da questão. Heidegger concentra-se na interdição trazida pela lógica. Para a “lógica”³⁹ perguntar “que é o nada?” iria completamente contra o princípio do pensamento, que é pensar algo de algo. Uma vez que o nada é concebido como o que não existe, quem questiona se aventuraria pensar algo sobre o que absolutamente não é algo, situação que nefastamente infringiria o princípio de não-contradição. Antes de criticar a lógica pela interdição da pergunta pelo nada por meio, por exemplo, de um ataque ao princípio de não-contradição, Heidegger procura investigar os pilares que garantem à perspectiva da lógica a legitimidade no

³⁷ No §3 de ST, Heidegger refere-se aos conceitos fundamentais das ciências como as estipulações ontológicas sobre os objetos que devem pertencer a cada domínio de investigação. Os conceitos fundamentais não são, por sua vez, objetos de investigação das próprias ciências, mas fazem parte das tarefas da ontologia (Heidegger, 2006, p.46).

³⁸ Para fins de circunscrição temática, nos restringiremos a indicar o procedimento para a elucidação do conceito de nada, sem, contudo, adentrar nas críticas feitas à retórica heideggeriana na conferência. Por exemplo, são conhecidas as críticas ao uso substantivado do termo “nada” em QM. A crítica mais influente é a feita por Rudolph Carnap (Carnap, 1959). Contemporaneamente, temos como exemplo de análise crítica Tugendhat (Tugendhat, 1998). Recentemente Inwood (Inwood, 1999) procurou rebater as críticas, dentre outras estratégias, indicando que há um uso da linguagem que lança mão do termo nada de modo substantivado.

³⁹ Heidegger não se pronuncia acerca de qual sistema lógico ou autor se refere, utilizando o termo sempre entre aspas.

veredicto sobre a resolução do problema (Heidegger, 1996, p.54). A lógica reivindica ser a instância que validamente tem a última palavra sobre a questão na medida em que concebe o nada como resultante da negação. O nada supõe a negação; já a negação é um ato do entendimento, cuja investigação das leis e princípios repousa no âmbito da lógica. Deste modo, a lógica seria a instância privilegiada para decidir sobre a questão.

A suposição em jogo é a de que o nada tem sua origem na negação. Contudo, Heidegger insiste que a questão sobre as relações entre o nada e a negação nem sequer foi formulada, bem como que a presunção de que o nada tem origem na negação não pode ser de modo algum decidida no âmbito da lógica. Com efeito, temos por parte do filósofo uma afirmação em sentido oposto ao da lógica: o nada é a origem da negação. Tal afirmação será retomada e demonstrada somente ao final da preleção, com base nos resultados da interpretação ontológica da angústia⁴⁰. Entretanto, Heidegger considera que, mesmo que se avance na elaboração da questão ao desconsiderar temporariamente a interdição da lógica, ainda persiste uma exigência para torná-la passível de resposta: o nada precisa estar dado, é preciso uma via que assegure que o existente humano possui acesso ao fenômeno do nada.

Como orientação de onde deve ser buscada a via de manifestação do nada, Heidegger examina a definição do nada como a “plena negação da totalidade do ente” (Heidegger, 1996, p. 55). Neste sentido, supõe-se como via de acesso ao nada que o existente humano não só possui acesso à “totalidade do ente” quanto que, mesmo se este não fosse o caso, a negação da totalidade do ente poderia ser de algum modo produzida pelo entendimento (Heidegger se refere, por exemplo, a um ato de imaginação). A argumentação que dispensa estas concepções é acompanhada pelo contraste entre a noção de totalidade do ente com a de *ente na totalidade*:

Tão certo como é que nós nunca podemos compreender a totalidade do ente em si e absolutamente, tão evidente é, contudo, que nos encontramos postados em meio ao ente de algum modo desvelado na totalidade. E está fora de dúvida que subsiste uma diferença essencial entre o compreender o ente na totalidade em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua

⁴⁰ Neste sentido, Heidegger pretenderá não somente traçar a origem ontológica da negação no nada, mas também de restringir a jurisdição da lógica na filosofia. Sobre o conceito de negação em QM, cfr. Reis (Reis, 2008).

totalidade. Aquilo é fundamentalmente impossível. Isto, no entanto, acontece constantemente em nossa existência.

Parece, sem dúvida, que, em nossa rotina cotidiana, estamos presos sempre apenas a este ou àquele ente, como se estivéssemos perdidos neste ou naquele domínio de ente. Mas, por mais disperso que possa parecer o cotidiano, ele retém, mesmo que vagamente, o ente numa unidade de “totalidade”. (HEIDEGGER, 1996, p. 55)

Na passagem Heidegger estabelece a distinção entre totalidade do ente e ente na totalidade tendo como critério a possível acessibilidade de ambos para o ser-aí. Neste sentido, declara-se que o ente na totalidade, e não a totalidade dos entes, é acessível para o existente humano. Além disso, a afirmação de que se apresenta uma distinção entre totalidade do ente e ente na totalidade procura evitar por princípio que se tomem as noções como análogas ou mesmo idênticas. Por outro lado, Heidegger não apenas demarca a distinção entre as noções como avança nas indicações sobre a noção de ente na totalidade. O possível acesso do ser-aí ao ente na totalidade se dá através de um encontrar-se em meio ao ente, e esta situação acontece de modo cotidiano.

A indicação de que o ser-aí está *postado* em meio ao ente sugere inicialmente que o ser-aí é um ente que apenas ocorre de modo indiferente em meio aos outros entes. Contudo, temos a qualificação de que o ser-aí encontra-se em meio ao ente desvelado de um determinado modo e que este estar desvelado é marcado por um caráter de totalidade. Em 1929, no escrito *Sobre a essência do Fundamento*, Heidegger enuncia uma concepção aproximada à trazida pela passagem acima, porém com um importante acréscimo para a elucidação da noção de “encontrar-se em meio ao ente”. Nas palavras de Heidegger “O ser-aí humano – ente situado *em meio ao ente*, mantendo uma relação *com* o ente – existe, de mais a mais, de maneira tal que o ente sempre esteja revelado em sua totalidade” (Heidegger, 1996, p. 135)

Neste sentido, o encontrar-se em meio ao ente indica primordialmente o traço relacional do ser-aí com o *ente*. O segundo parágrafo da citação de QM traz uma importante qualificação, na medida em que Heidegger fala em “esse” ou “àquele” ente, “neste” ou “naquele” domínio de ente. Ou seja, mesmo que a expressão “encontrar-se em meio ao ente” faça alusão a um ente singular, trata-se da consideração de mais de um ente. Observar tal indicação é vital para afastar a concepção de ente na totalidade como um sinônimo para “ente total” – num sentido em que se proporia com tal conceito a possibilidade do acesso humano ao

fenômeno e à coisa em si, contra a interdição kantiana na Crítica da razão Pura.

Deste modo, o encontrar-se em meio ao ente deve ser compreendido como o relacionar-se do ser-aí com *entes*. Todavia, uma consideração apressada poderia concluir das indicações anteriores (e com a ajuda da última frase da citação de QM) que Heidegger, ao referir-se a uma diversidade de entes, é levado a afirmar literalmente que, ao “encontrar-se em meio os entes na totalidade”, o ser-aí relaciona-se com os entes mantendo-os numa totalidade. Seguindo tal interpretação, o ser-aí é o ente que se relaciona não apenas com entes isolados, mas com a totalidade destes. Destarte, a retórica heideggeriana permitiria que o filósofo contradissesse a distinção básica da qual parte, ou seja, que ente na totalidade é diferente de totalidade dos entes, além de ir contra a afirmação de que a totalidade dos entes não é acessível para o ser-aí.

Contudo, devemos atentar para a indicação de Heidegger de que o ser-aí encontra-se em meio ao ente **de algum modo desvelado** na totalidade. Em primeiro lugar, podemos concluir da afirmação anterior que o ser-aí não apenas se relaciona com entes, mas com entes na medida em que estes estejam desvelados na totalidade. Além disso, ao falar no ente de “algum modo” desvelado, Heidegger apontaria para a consideração de que o tipo de relacionalidade do ser-aí a entes, além de supor que estes estejam desvelados na totalidade, modaliza-se, acontece segundo diferentes modos. Assim, pareceria primordialmente entrar em questão na caracterização da relacionalidade do ser-aí a entes não a relação a diferentes entes numa totalidade, mas a relação com entes sob o marco da totalidade de seus **modos de desvelamento**.

Ademais, a relação do ser-aí com entes em seus modos de desvelamento ganha uma qualificação: tal relação não é marcada pelo isolamento ou compartimentação, mas exhibe sempre uma unidade. Cotidianamente, o relacionar-se do ser-aí com entes (com seus modos de desvelamento) aparece como algo determinado pela dispersão em diversas direções, compreendida como uma dissipação em domínios isolados de entes. Não obstante, Heidegger ressalta que a relação a entes própria do ser-aí acontece de forma que ao se relacionar com um ente desvelado de modo x o ser-aí não perca de vista a totalidade dos modos de desvelamento dos entes. Ou seja, supõe que o ser-aí não perde a capacidade de relacionar-se também com um entes desvelados de modo y,z, e assim por diante.

Por conseguinte, temos que a noção de “ente na totalidade”, antes de

significar a totalidade do ente, qualifica duplamente o modo como o ser-aí relaciona-se com os entes: a) tal relação é sempre com o ente enquanto desvelado de um modo determinado e b) a relação a entes supõe a totalidade inter-relacionada dos modos de desvelamento dos entes. No contexto da preleção, a distinção entre totalidade do ente e ente na totalidade confirma-se como o caminho inicial para evidenciar a via de manifestação do nada e garantir a possibilidade de resolução da pergunta metafísica escolhida. Por sua vez, a caracterização do acesso cotidiano do ser-aí à totalidade dos modos de desvelamento dos entes ganhará uma importante nuance em conexão com a interpretação heideggeriana do fenômeno do nada.

Heidegger salienta que o ente na totalidade é compreendido cotidianamente apenas de modo vago. Todavia, um campo onde esta estrutura ontológica é revelada fundamentalmente para o ser-aí é o das disposições de humor⁴¹. É por uma disposição de humor em particular, a tonalidade afetiva da angústia, que o nada se torna manifesto para o ser-aí. Na seção que contempla a resposta à questão, a tarefa fixada torna-se justamente a de interpretar as modificações operadas no ser-aí pela angústia. Grosso modo, a angústia é descrita como um afinamento afetivo em que o ser-aí está numa situação de estranheza, os entes com os quais lida, incluso a si mesmo, caem em uma indiferença (Heidegger, 1996, p.56). Porém, não se trata de um desaparecer nem muito menos uma destruição dos entes. Os entes aparecem para o ser-aí, mas não *como entes determinados*. Ao caírem numa indiferença, os entes mostram-se apenas como entes, de modo indistinto. O ser-aí angustia-se não pelo temor a um objeto ou evento qualquer, mas porque tal indistinção impede que o ser-aí compreenda a si mesmo a partir do lidar cotidiano com entes.

Ontologicamente, as modificações ocorridas na angústia apontam para a conexão do nada com o ente na totalidade. O ente na totalidade no ser-aí angustiado manifesta-se como “estando em fuga”. A dinâmica que apresenta a

41 Em ST, Heidegger interpreta ontologicamente as §29 as disposições de humor. De acordo com ele, as disposições não são apenas estados mentais, não marcam a distinção interior X exterior, não podendo ser concebidas como um matiz subjetivo da experiência. As disposições nos contam “a como andamos”, abrindo o mundo das ocupações, da relação com os outros. Seu caráter revelador se dá em duas direções: a) revelam a situacionalidade do ser-aí: existir é estar sempre em uma situação determinada e b) revelam o caráter de estar-lançado, o factum que o ser-aí estar situado sempre a partir de um ponto de partida não escolhido, vinculado a uma tradição de interpretações já ocorridas (Heidegger, 2006, p. 193-199).

remissão do ser-aí ao ente na totalidade em fuga é o que Heidegger denomina de nadificação. O “estar em fuga” do ente na totalidade na nadificação tem como condição uma vinculação determinada do ente na totalidade com o nada. Heidegger expressa como concebe tal vinculação nos seguintes termos:

O nada se revela na angústia – mas não enquanto ente. Tampouco nos é dado como um objeto. A angústia não é uma apreensão do nada. Entretanto, o nada se torna manifesto por ela e nela, ainda que não da maneira como se o nada se mostrasse separado, “ao lado” do ente, em sua totalidade, o qual caiu na estranheza. Muito antes, e isto já o dissemos: na angústia deparamos com o nada juntamente com o ente em sua totalidade. Que significa este juntamente com?
Na angústia o ente em sua totalidade se torna caduco. (HEIDEGGER, 1996, p. 57)

O nada se torna manifesto na angústia em uma relação determinada com o ente na totalidade. Não como algo disjunto, não relacionado, mas juntamente com o ente na totalidade. Heidegger qualifica o “juntamente com” afirmando que na angústia o ente na totalidade se torna caduco. Ou seja, a angústia revela o nada não como uma estrutura separada do ente na totalidade, mas como pertencente ao ente na totalidade. Neste sentido, a angústia lança luz a uma característica do ente na totalidade, revela que o ente na totalidade caduca. No ser-aí angustiado, a relação com a totalidade dos modos de desvelamento dos entes perde a vigência, e os entes aparecem não mais como entes de modos determinados, mas como indistintos. Heidegger ainda acrescenta sobre o nada:

O nada não é um objeto nem um ente. O nada não acontece para si mesmo nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilidade da revelação do ente enquanto tal para o ser humano. O nada não é o conceito oposto ao ente, mas pertence à essência mesma do ser. No ser do ente acontece o nadificar do nada. (HEIDEGGER, 1996, p.59)

Na angústia o nada aparece como pertencendo ao ente na totalidade. Por outro lado, Heidegger afirma que o nada acontece no ser dos entes. Logo, podemos traçar um paralelo entre o ente na totalidade e ser. Ou seja, os modos de desvelamento dos entes enquanto entes são o ser dos entes. O encontrar-se em meio ao ente na totalidade diz respeito a que o ser-aí estabelece uma relação com entes como entes pela relação a ser. Por outro lado, afirma-se que o nada é o que fundamenta que os entes apareçam como entes, ou seja, o nada é fundamento de ser. A afirmação de que o nada pertence à essência mesma do ser é qualificada por Heidegger a partir da retomada da tese de Hegel:

“O puro ser e o puro nada são o mesmo”. Esta frase de Hegel enuncia algo certo. Ser e nada co-pertencem, mas não porque ambos – vistos a partir da

concepção hegeliana de pensamento – coincidem em sua indeterminação e imediatidade, mas porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente, e somente se manifesta na transcendência do ser-aí suspenso dentro do nada (HEIDEGGER, 1996, p.62).

Dadas as três passagens anteriores, podemos delinear a tese heideggeriana da co-pertinência entre ente na totalidade e nada e entre ser e nada. No primeiro sentido, o nada se mostra como a caducidade do ente na totalidade. A capacidade do ser-aí de relacionar-se com entes como entes a partir da totalidade de seus modos de desvelamento é algo que pode perder a vigência. Por sua vez, tal situação demonstraria que os modos de desvelamento dos entes, enquanto condições para que os entes apareçam como determinados e diferenciáveis - como condições para a identidade e diferença dos entes – não são propriedades destes, mas fazem parte do modo de referencialidade humana a entes. Além disso, abre-se caminho para a tematização da diferença entre entes e seus modos de desvelamento, a diferença entre ser e ente. A tese de que o nada é o fundamento de ser diz respeito à finitude de ser na medida em que sua vigência nos entes é estabelecida tendo como parâmetro a possibilidade de uma descontinuidade, de uma perda.

Neste sentido, a segunda razão para a co-pertinência entre ser e nada formula a condição geral para que tanto ser quanto o ente na totalidade aconteçam: a transcendência do ser-aí tendo como fundamento o nada. A transcendência mostra-se como a condição ontológica que determina tanto o caráter relacional do ser-aí com entes como a possibilidade de vigência das condições de identidade e diferença dos entes - e faz com o ente no todo e ser tenham como fundamento o nada. É desta acepção de transcendência que Heidegger aproxima a concepção de metafísica: o ser-aí é ele mesmo metafísico, pois transcende os entes em direção a ser. Portanto, a pergunta pelo nada traça um vínculo direto com a metafísica, pois elucida o próprio fundamento da metafísica enquanto a transcendência do ser-aí.

O conceito de transcendência, embora pouco explorado em QM, seguramente passa a ser um dos conceitos-chave na ontologia heideggeriana pós ST⁴². Por exemplo, na preleção de 1928 denominada *Introdução à Filosofia*, Heidegger dedica-se a investigar o fenômeno da transcendência, bem como de seus os

⁴² Com efeito, em ST o conceito de transcendência aparece apenas de modo condensado e no contexto dos problemas voltados ao conceito de temporalidade no §69 letra c (Heidegger, 2006, 453-456) Sobre o papel do conceito de transcendência pós ST, cfr. VIGO (Vigo, 2007, p. 123 -154), e ao longo da obra de Heidegger em INWOOD (Inwood, 2002, 190-193).

vínculos com a compreensão de ser. Designada formalmente como uma ultrapassagem *de algo para (em direção a) algo*, a transcendência refere-se não somente a um comportamento intencional ou denomina o ente que transcende, mas apresenta uma referência fundamental ao horizonte em direção ao qual se realiza tal ultrapassagem. O horizonte em questão é o fenômeno do *mundo*. O ser-aí é um ente que ultrapassa os entes em direção a mundo. Ao longo da década de 20, Heidegger passa a formular o problema da transcendência como com referência à noção de formação de mundo pelo ser-aí (Heidegger, 1999, p. 313ss).

Neste contexto, temos a preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, na qual a noção de formação de mundo é elucidada no interior de uma abordagem do conceito de mundo classificada como comparativa. A noção central na caracterização da formação de mundo é a de “ente na totalidade”, porém, com qualificações importantes em relação a QM. No que segue, reconstruiremos as linhas gerais da preleção abordando os problemas colocados **para** e **pela** abordagem comparativa ao conceito de mundo, para posteriormente tematizar a noção de *ente na totalidade* tal como formulada nos capítulos finais dos CFM, além de retomar as caracterizações à noção nos QM e apontar para alguns dos problemas trazidos pela elucidação ontológica dos organismos.

2.3 Os conceitos fundamentais da metafísica revisitados

2.3.1 A preleção

Em 1929 Heidegger traça como pilares de uma investigação metafísica o questionamento articulado sobre três conceitos, a saber, os conceitos de mundo, finitude e singularização. Com efeito, a concepção heideggeriana da filosofia como metafísica é formulada através de extenso exame sobre o conceito de metafísica, trazendo tanto um esboço histórico quanto a problematização da recepção moderna da definição de metafísica em Aristóteles. A título de indicação, Heidegger observa que a metafísica é questionamento que interpela pelo *ente na totalidade* (Heidegger, 2003, p.67). À semelhança de QM, enuncia-se que um conceito de metafísica somente será alcançado a partir do desenvolvimento de um *questionamento*

*metafísico*⁴³.

Complementarmente, delinea-se a tarefa de evidenciar a origem das perguntas sobre mundo, finitude e singularização a partir de uma tonalidade afetiva. O campo temático a partir do qual se desdobra o questionamento é o da interpretação das tonalidades afetivas, em particular, do tédio. Com efeito, a consideração dos três conceitos tida como o propósito da preleção restringiu-se apenas ao primeiro, o conceito de mundo. Além disso, o procedimento para a problematização do conceito de mundo pode surpreender aos familiarizados com a abordagem adotada em *Ser e Tempo* e em outros escritos. Trata-se não de uma da consideração da história do conceito de mundo (como em *Sobre a essência do fundamento*), tampouco de uma interpretação das condições do aparecimento dos utensílios como entes pertinentes aos empreendimentos prático-operativos do existente humano – realizada em ST. Contudo, embora considere as duas abordagens a partir de uma delimitação negativa, Heidegger faz questão de ressaltar que estas fornecem algumas indicações sobre os limites dentro dos quais se desdobra a pergunta pelo que é mundo.

No caso do exame histórico do conceito, salienta-se que a caracterização do mundo é feita a partir da relação de contigüidade ou não com Deus. Desta forma, mundo representa a totalidade do ente que não é divino, o ente criado frente ao ente incriado (Heidegger, 2003, p. 206). Heidegger detecta uma dubiedade na formulação da noção no que tange a sua associação com a antropologia cristã. Por um lado, o homem enquanto ente criado é apenas mais um entre os outros entes também criados, é uma parte do mundo. Por outro lado, está em jogo a concepção de mundo como o espaço específico onde se desdobra a existência humana. Sob este segundo aspecto, o mundo é o âmbito no qual o homem se empenha, que domina, mas ao qual ao mesmo tempo se vê entregue, no qual ele se encontra imerso. A introdução de elementos da antropologia cristã resulta uma concepção antropológica do homem enquanto aquele que é uma parte do mundo, mas que enquanto parte é ao mesmo tempo senhor e servo do mundo. Tal concepção, no entender do filósofo,

⁴³ Embora exibam procedimentos assemelhados no tratamento do conceito de metafísica, as duas preleções contam com importantes distinções em seus objetivos e desdobramentos. Não poderei aqui traçar uma comparação entre os dois textos, limitando-me apenas a indicar este ponto de contato específico na problematização da noção de metafísica.

aponta para uma dupla posição do homem em relação ao mundo e simultaneamente para uma dubiedade no conceito mesmo⁴⁴.

No que diz respeito à direção adotada em *Ser e Tempo*, enfatiza-se que esta procurou partir de uma interpretação do modo como cotidianamente o ser humano se movimenta em seu mundo circundante. Heidegger adverte, contudo, que tal perspectiva não deve ser considerada como uma resultando numa concepção na qual a relação do homem com o mundo se resume à descrição do manuseio teleológico dos utensílios (Heidegger, 2003, p. 206).

De posse destas indicações, Heidegger assevera que o conceito de mundo será considerado pela via da comparação de três teses. A partir da constatação dos entes que fazem parte do mundo, como os homens, animais, plantas e coisas minerais, as teses apresentadas indicam diferentes possibilidades de ter relação com o mundo, de possuir ligação com ele. Desta forma, as seguintes teses são estabelecidas: 1. a pedra é sem mundo, 2. o animal é pobre de mundo e 3. o homem é formador de mundo. Embora insista que a terceira via proposta é aparentemente a mais exequível, pois pode estabelecer em meio à apreensão das diferenças o que é concordante entre os termos da comparação, Heidegger apressa-se em elencar as dificuldades que advém imediatamente desta via comparativa.

Nomeadamente temos a indicação de uma dificuldade em termos de *conteúdo* e uma dificuldade de cunho *metodológico* na via comparativa a ser adotada. Para que a comparação possa ser tanto proposta quanto efetivada é necessário que já se tenham a disposição as diferenças entre as três instâncias de comparação, que já se tenha em vista aquilo que distingue homem, pedra e animal. Porém, Heidegger insiste, a requisição de que as diferenças sejam conhecidas não diz respeito apenas a algum predicado diferenciador (como por exemplo, a racionalidade aplicada aos homens e não aplicável aos animais), mas sim demanda uma investigação que esteja em condições de responder pelo que perfaz a essência dos homens, dos animais e das pedras. Assim, a necessidade da comparação entre homens, animais e pedras implica em uma dificuldade de conteúdo pois coloca a necessidade de determinar tanto a *essência* da natureza viva frente a não-viva, quanto a essência do homem. Esta primeira dificuldade apresenta-se intrinsecamente ligada à segunda, a

⁴⁴ Em *Sobre e essência do fundamento*, Heidegger insiste que esta dubiedade está ligada a uma falta de elucidação da relação própria entre mundo e o homem. (Heidegger, 1996, p. 314)

metodológica, pois apresenta o problema da possibilidade de acesso à vitalidade do vivente. (Heidegger, 2003, p. 205-210)

O ponto de partida da caracterização comparativa do conceito de mundo é a investigação da segunda tese. Heidegger justifica a eleição do enunciado de que o animal é pobre de mundo como o primeiro a ser considerado, afirmando que este se situa entre os outros dois, o que no decorrer da preleção o permitiria reportar-se constantemente aos outros tipos de ligação com o mundo. Acrescenta-se a esta, a afirmação de que a tese de que o animal é pobre de mundo não é um enunciado empírico que retira seu critério de correção ontológica das ciências (como a Zoologia), possuindo a função de indicar uma direção de abordagem que permita caracterizar os conceitos de vida e de animal.

A investigação proposta por meio da tese de que o animal é pobre de mundo leva Heidegger a discutir as relações entre filosofia e ciência. O enunciado “o animal é pobre de mundo” não é do mesmo tipo de um enunciado das ciências da vida, como, por exemplo “os mamíferos possuem sete vértebras cervicais”. O primeiro enunciado não pode ser obtido a partir de pesquisas no âmbito da zoologia ou da biologia. Que este não advenha da pesquisa zoológica, porém não deve sinalizar que possa ser discutido independentemente da zoologia. Não resultando da investigação zoológica, este enunciado, porém, não pode ser admitido sem uma determinada orientação pela zoologia e pela biologia, pois estas ciências o tem como pressuposto. O enunciado pressuposto é concebido como o que determina previamente estruturas ontológicas do ente a ser tematizado, de modo tal que permite a circunscrição do campo de investigação da ciência. Desta forma, a tese sobre o animal ser pobre de mundo aponta para uma determinação da essência do animal que é necessária para demarcar o campo de investigação das ciências dos animais (Heidegger, 2003, p. 216-217).

O recurso aos resultados de ciências particulares para evidenciar uma tese que deveria ser pressuposto para os resultados destas ciências leva Heidegger a reconhecer que em seu procedimento está presente um tipo de circularidade. Contudo, o filósofo salienta que, se entendida corretamente, a denúncia de circularidade não pode ser considerada como uma acusação que desconstitua a investigação: o movimento circular é um traço próprio à filosofia. A circularidade nesta acepção não encontraria seu elemento principal no fato de que é um movimento de andar ao longo de uma periferia e de retornar à posição inicial, mas

sim de que apenas no percurso circular é possível olhar para o centro. O percorrer as posições num movimento circular faz com que as relações entre frente e fundo apareçam sob perspectivas diversas. Deste modo, a relação entre pressuposição e o que é pressuposto ganha maior determinação.

Assim, temos a indicação de que se o enunciado sobre a pobreza de mundo dos animais for um enunciado metafísico e não da zoologia a ambigüidade que se faz presente na relação entre metafísica e ciência deve seguir sendo preservada⁴⁵. A interlocução com os resultados teóricos e experimentais das ciências não é descartada. Antes, Heidegger realiza um longo excuro pelas teses da Biologia. Juntamente com indicação das dificuldades que se apresentam com a via comparativa, temos a qualificação preliminar de Heidegger da acepção de “pobreza” no âmbito da investigação ontológica a ser desdobrada. A qualificação aparece em primeiro lugar de modo negativo, com a observação de que a pobreza de mundo do animal não pode ser entendida como um juízo valorativo. Tal juízo teria como base a concepção de mundo como a soma do ente acessível, acessibilidade que variaria de acordo com graus de abrangência e profundidade de penetração (Heidegger, 2003, p. 224). Assim, o animal seria pobre de mundo pois possuiria um grau menor de acessibilidade aos entes em comparação com o homem.

A pobreza de mundo, esclarece Heidegger, está ligada a um sentido de carência, de privação, porém, de modo tal a não apresentar-se embebida de julgamentos valorativos e depreciativos. Insistindo que a definição de pobreza não deve apontar para uma hierarquia valorativa, o filósofo, por sua vez, estende-se na problematização da concepção de mundo como acessibilidade ao ente. Evidencia-se que tomar mundo como acessibilidade levaria a uma contradição: se a possibilidade do animal ter acesso a outros entes for confirmada, então este situa-se ao lado do homem; contudo, se a tese da pobreza de mundo como privação enquanto o *não ter* se impuser, o animal encontrar-se-á ao lado da pedra. O animal teria e não teria mundo. O problema trazido pela contradição, no entender de Heidegger, estaria vinculado não primeiramente uma impossibilidade lógica, mas sobretudo à necessidade de elucidação do que se concebe por acessibilidade e privação neste

⁴⁵ Aqui Heidegger refere-se explicitamente à dialética, afirmando que ela é a expressão de uma tentativa de acabar com esta circularidade que joga, por isso mesmo, a filosofia num impasse. (Heidegger, 2003, p. 218).

contexto (Heidegger, 2003, p. 203). Em resumo, a investigação não deve tratar o conceito de mundo a partir de *graus* de acessibilidade, mas do *tipo* de acessibilidade ao ente que é peculiar ao homem, ao animal e à pedra. Outro procedimento importante será o de tornar mais claro em que sentido a pobreza enquanto privação pode ser dita dos animais. Desta forma, a explicação da pobreza de mundo dos animais aparece novamente como dependente da retomada da pergunta pelo conceito de vida.

2.3.2 A metafísica dos organismos

O excuro pela Biologia e em direção à elucidação do conceito de vida começa com a consideração de que todo ser vivo é um organismo. Heidegger contrapõe-se a uma definição do organismo em termos de máquina como um complexo de instrumentos, examinando as diferenciações entre os conceitos de instrumento, utensílio e máquina. O alvo principal é a equiparação dos órgãos a instrumentos. Todo o utensílio possui o caráter de *serventia* e todo o instrumento é um utensílio, mas nem todo o utensílio é um instrumento, podendo, por exemplo, ser uma máquina. Porém, tanto o utensílio quanto o órgão possuem o caráter de *serventia*. O ponto de diferenciação está em que o utensílio possui uma *prontidão*, é talhado para algo; por sua vez, o órgão possui uma *aptidão*. O utensílio, a partir da fabricação, possui uma prontidão determinada, enquanto a aptidão é que, por assim dizer, possui o órgão. Ou seja, a aptidão é anterior ao órgão. Desta forma, ressalta-se que a relação do órgão com o organismo não é de mera conjunção; os órgãos possuem aptidões apenas porque pertencem ao organismo. O organismo é um ser-apto que, articulando-se em aptidões, cria órgãos. (Heidegger, 2003, p. 269).

As aptidões são impelidas em direção às metas a que servem, formando sua própria regulação. Há, portanto, um componente pulsional nas aptidões. Heidegger distingue que o modo de ser do animal é o comportar-se, enquanto que o do homem envolve a assunção de uma atitude. O comportamento animal é qualificado como perturbação, pois os organismos animais são apenas perturbados por elementos desinibidores das pulsões presentes nas aptidões e não podem assumir uma atitude em relação a algo como os homens. Uma característica fundamental da perturbação

é que ela traz consigo um círculo de desinibição possível. O envolver-se em um círculo de desinibição é a aptidão primordial do organismo, a partir da qual todas as outras decorrem.

Desta forma, a privação de mundo do animal é elucidada como uma privação na abertura para entes, pois o comportamento animal pode apenas se perturbar diante de algo, mas não se relacionar com algo como algo. Com a abertura que reside na perturbação o animal traz consigo um raio, um círculo no qual pode ser afetado por algo que pode exercer a função de desinibição. Ao animal não compete o acesso ao ente enquanto tal e sim a abertura para o elemento desinibidor. (Heidegger, 2003, p.309)

O ponto de partida da caracterização comparativa contempla um longo excuro pelas teses da Biologia com vistas à elucidação do conceito de vida – procedimento que incorpora a análise do conceito de organismo. Com relação à tese de que o homem é formador de mundo, temos um procedimento diferente: Heidegger recusa um novo excuro pelas ciências como a antropologia e a psicologia, indicando que a elucidação da tonalidade afetiva do tédio é o ponto de partida fundamental para a formulação da pergunta sobre o mundo. Retomando as análises sobre o tédio profundo, Heidegger afirma que este possui um privilégio na pergunta acerca do conceito de mundo, pois torna manifesto que o ser-aí possui abertura para o *ente na totalidade*.

2.3.3 Abertura pré-lógica e formação de mundo

A parte final da preleção, dedicada ao desdobramento da tese de que o ser-aí é formador de mundo, toma como ponto de partida a caracterização formal de mundo como *abertura do ente enquanto tal na totalidade* (Heidegger, 2003, p.324). A determinação formal obtida no percurso da interpretação do tédio e da caracterização ontológica dos organismos animais é, por sua vez, submetida a uma interpretação a partir de seus elementos constituintes. A estrutura inicialmente examinada é a estrutura “enquanto”. Para tanto, Heidegger empreende uma extensa interpretação da doutrina do *logos* aristotélico, uma vez que torna dependente a

elucidação da estrutura enquanto da estrutura da proposição enunciativa (Heidegger, 2003, p. 344).

A interpretação da doutrina aristotélica do *logos* toma como base o escrutínio da estrutura do *logos apofântico*, evidenciando suas conexões com os conceitos de *síntese* e *diárese*. Grosso modo, Heidegger desenvolve sua análise do *logos apofântico* em três direções principais: a) a interpretação da noção de discurso e símbolo em Aristóteles; b) a análise da proposição “o quadro está mal posicionado” e c) a consideração histórica sobre as concepções acerca da cópula da proposição. As três direções de análise são colocadas em conexão com a tese da formação de mundo, dando origem a uma tríplice caracterização do *logos* como: a) um comportamento humano com propósito mostrativo em relação aos entes, seja este denegador ou atributor, b) um comportamento que se pronuncia não apenas sobre entes isolados, mas o faz sempre a partir de uma totalidade de objetos já manifesta e c) como um dirigir-se ao ente tendo em vista a consideração sobre seu ser (sobre sua quiddidade, ser-tal, modo de ser e ser verdadeiro) (Heidegger, 2003, p.388-393).

Ao determinar o *logos* a partir da tripla caracterização indicada, Heidegger procura evidenciar que ambos os momentos apontam para uma pressuposição fundamental: o ente como tal deve estar manifesto para o ser-aí. Assim, temos a insistência de que o *logos*, ao supor justamente tal manifestação dos entes, não pode ser considerado ele mesmo a instância que a promove. Neste sentido, Heidegger indica que o exame do *logos* – além de mostrar-se como uma via insuficiente para o questionamento do fenômeno do mundo – aponta para a dependência do que denomina de uma abertura pré-lógica. Em relação à abertura pré-lógica, Heidegger afirma:

Nossa consideração conduziu-nos do *logos* para o mundo, mais exatamente no sentido de um retorno à abertura pré-lógica do ente. Compreendemos aqui o termo “pré-lógico” no sentido totalmente determinado do que possibilita o *logos* enquanto tal em todas as suas versões. A abertura pré-lógica é um acontecimento fundamental do ser-aí. Este acontecimento é caracterizado por algo triplo: o vir-ao-encontro da obrigatoriedade, a integração e o desentranhamento do ser do ente. (HEIDEGGER, 2003, p.403)

Na base do *logos* está um acontecimento não contingente para o ser-aí. Este acontecimento é qualificado pela investigação da tripla determinação do *logos* que, por sua, vez, também acena para uma tripla estrutura. De acordo com Heidegger, a abertura pré-lógica assim caracterizada aponta para o fenômeno da *formação de*

mundo pelo ser-aí. Neste sentido, a elucidação do fenômeno da formação de mundo é posta em conexão com o exame da estrutura tripla do acontecimento fundamental. Contudo, não temos apenas a consideração separada de cada estrutura, mas a exigência de que sejam mostradas em sua unidade e co-pertinência leva Heidegger a submeter os resultados obtidos a uma reinterpretação tendo como base o fenômeno do *projeto*. No caso da noção de ente na totalidade, Heidegger apresenta uma análise detida no contexto das considerações acerca da segunda estrutura – a integração na totalidade.

2.4 Ente na totalidade e formação de mundo

A determinação de mundo como certo tipo de totalidade, embora faça jus a uma concepção recorrente tanto pré-filosófica como filosoficamente⁴⁶ acerca do fenômeno, não é introduzida por Heidegger sem uma posterior problematização. Em primeiro lugar, temos a indicação de que o exame dos vínculos entre mundo e totalidade precisa ser feito partir de uma definição complexa: mundo como abertura do ente enquanto tal na totalidade. Em segundo lugar, introduz-se um conjunto de questões que delimitam negativamente o modo de abordagem da relação entre mundo e totalidade. Tal procedimento procura afastar o que o filósofo denomina de “conceito natural de mundo”, no qual mundo é concebido como um conjunto homogêneo formado por entes (Heidegger, 2003, p.320). De acordo com Heidegger:

Mundo sempre tem – mesmo que tão indistintamente quanto possível – o caráter de totalidade, de esfera ou como quer que queiramos inicialmente indicar e apreender este caráter. Este “na totalidade” – é uma propriedade do ente em si ou apenas um momento da abertura do ente ou nenhum dos dois? Perguntemos de maneira ainda mais preliminar: “o ente na totalidade” não significa em verdade a mera soma, mas designa o todo do ente no sentido do conjunto total do que é em geral em si? Ele se confunde com o que tem em vista o conceito ingênuo de mundo? Se este fosse o caso, nunca poderíamos falar que o ente na totalidade é aberto para nós em uma tonalidade afetiva fundamental. Por mais essencial que a tonalidade afetiva

⁴⁶ Um caso exemplar, citado por Heidegger em *Introdução à filosofia* (Heidegger, 1999a), é o de Kant na *Dissertação de 1770, na seção I denominada Da noção de mundo em geral*: “Em um composto substancial, assim como a análise não termina senão em uma parte que não é um todo, isto é, o simples, assim a síntese, senão em um todo que não é uma parte, ou seja, um mundo”. (Kant, 2005 p.225)

fundamental possa ser, ela nunca nos dá nenhuma informação sobre o conjunto total do ente em si. (HEIDEGGER, 2003, p. 327)

Reconhecer a totalidade como uma característica necessária do mundo, todavia, não exclui a questão sobre a natureza de tal vínculo e de como este deve ser determinado sob a perspectiva da formação de mundo. Na passagem mencionada, Heidegger indaga se a totalidade em questão é uma propriedade do ente ou se qualifica a abertura do ente enquanto tal. Esta questão é dependente de outra pergunta mais básica, sobre em que medida “ente na totalidade” diz respeito a uma soma dos entes ou ao conjunto total dos entes que resulta distinto do agregado dos elementos que o compõem. Negativamente, temos não apenas uma recusa da abordagem do conceito de mundo a partir das concepções indicadas, mas também o afastamento de possíveis objeções de que as tonalidades afetivas não poderiam apresentar uma via significativa para a investigação proposta.

De modo semelhante à QM (Heidegger, 1996, p. 55), Heidegger detecta que tais objeções teriam como suposto a equiparação da noção de ente na totalidade à noção de totalidade dos entes. Heidegger aquiesce que, identificado com a noção de totalidade dos entes, o ente na totalidade não pode ter a estrutura desvelada por um afinamento afetivo. Porém, sustenta justamente que a abordagem adequada ao conceito de mundo deve ser perseguida a partir da interpretação do tédio. Deste modo, a abordagem proposta excluiria por princípio a possibilidade de uma equiparação entre as noções de ente no todo e totalidade do ente.

A consideração do mundo como uma totalidade composta por entes – como um conjunto formado pelo ente – apresenta uma perspectiva na qual o “na totalidade” seria definido em termos de seu conteúdo, ou seja, a partir dos elementos que o comporiam. Ao afastar tal via de tratamento do problema, Heidegger introduz positivamente uma indicação acerca do modo como deve ser concebida a totalidade em questão. A abertura do ente enquanto tal na totalidade é uma abertura sob a forma da totalidade. A totalidade pertencente ao mundo apresenta-se como a forma na qual o ente enquanto tal torna-se manifesto para o ser-aí. Embora discuta, neste contexto, em que medida o conceito de forma refere-se a certo tipo de configuração exterior do ente, bem como se tal concepção pode ser interpretada como um elemento subjetivista com base na filosofia transcendental, Heidegger não promove uma abordagem direta do conceito de forma em conexão com o de mundo. Contudo, temos uma posterior indicação

acerca do modo como ocorre a abertura do ente sob a forma da totalidade: trata-se de uma *integração* do ente à totalidade. Heidegger opta por ressaltar o que denomina de sentido artesanal do termo *integração*.

Podemos dizer agora de modo genérico: *o estar-aberto pré-lógico para o ente*, a partir do qual todo e qualquer *logos* já precisa falar, sempre *integra* desde o princípio o ente a um “*na totalidade*”. Não compreendemos por esta *integração* o acréscimo ulterior de algo que até então estava faltando, mas sim a *formação prévia do “na totalidade”* já vigente. (Além disso, no sentido artesanal do termo, o essencial não é a junção da parte que falta. Ao contrário, a capacidade central da *integração* se mostra através do poder de ver e pré-formar desde o princípio a totalidade, juntar à totalidade). (HEIDEGGER, 2003, p. 399)

Central para a manifestação integradora do ente a uma totalidade não é o fato de que a abertura do ente seja concebida como um elemento a ser agregado a uma totalidade – que, por sua vez, estaria incompleta até o momento da *integração*. Heidegger identifica que a condição para a *integração* é que se tenha em vista de antemão uma totalidade na qual o ente é integrado, não que se fixe um ente como a parte a ser inserida numa totalidade. Além disso, indica que a totalidade em questão está numa vigência dinâmica, ou seja, que não apresenta um traço de incompletude provisória (a qual teria fim com a *integração*). Até o momento podemos concluir, tomando como base as indicações de Heidegger, que formação de mundo como “ente na totalidade” diria respeito a uma capacidade de integrar a abertura do ente como ente a uma totalidade.

2.4.1 Totalidade e abertura

A formação de mundo envolve a relação do ser-aí com uma totalidade. Vimos que tal relação é, em princípio, uma *integração* no sentido do formar de antemão a totalidade a partir da qual se dá a abertura do ente enquanto tal. Resta-nos, por conseguinte, questionar quais são as determinações apresentadas por Heidegger à totalidade envolvida na noção de formação de mundo. Para tanto, apontaremos brevemente uma delimitação negativa à abordagem da noção, posteriormente salientando a caracterização da totalidade à luz da problematização da diferença ontológica.

No comentário sobre a análise exemplar da proposição “O quadro está mal posicionado”, Heidegger salienta que o comportamento judicativo é possível pois os entes como entes já estão manifestos, condição que, por sua vez, não pode ser produzida pela própria judicação. Sobretudo, o exame proposto evidenciaria que o manifestar-se do ente como ente acontece em nível ante-predicativo sempre a partir de um todo. Neste contexto, temos a indicação de que se desconsideraria o problema se tomássemos a abertura do ente enquanto tal na totalidade como um estar manifesto simultaneamente do ente múltiplo. A abertura do ente na totalidade, por conseguinte, não pode ser interpretada como certo tipo de capacidade do ser humano em ter acesso a um campo de manifestação simultânea de diversos entes. No caso da análise exemplar trazida pela proposição, não se trata fundamentalmente de que ao falar do mal posicionamento do quadro se evidencie que o ser-aí pode ter acesso não somente ao quadro, mas também às cadeiras, cadernos, canetas (no caso de uma sala de aula), etc. e que isso se dá de modo simultâneo. Heidegger salienta que tal situação necessita de condições determinadas para acontecer, que apenas é possível se tem por base a abertura do ente na totalidade.

Neste sentido, a problematização da abertura cotidiana dos entes para o ser-aí, em conexão com a discussão dos resultados da interpretação do conceito de organismo, nos fornece indicações importantes para avançar na elucidação da noção de ente na totalidade. De acordo com Heidegger:

Onde quer que o mundo se dê, aí o ente está manifesto. Portanto, teremos de perguntar inicialmente pelo modo como um ente é manifesto, um ente que “temos” aí “diante nós” enquanto ente. A questão é que justamente a discussão sobre a tese da animalidade nos mostrou que uma multiplicidade de entes está aberta para nós: natureza material, natureza inanimada, história, obra humana, cultura. Mas tudo isto não se encontra apenas justaposto e entrelaçado enquanto uma multiplicidade, representado para nós homogeneamente num palco mundial. Ao contrário, no ente mesmo há certos “*gêneros*” *fundamentalmente diversos de entes*, que delineiam previamente os contextos, em relação aos quais temos por princípios *posições* diversas, mesmo que não tenhamos sem mais consciência desta diversidade. (HEIDEGGER, 2003, p. 315)

Na passagem, Heidegger indica uma equivalência entre **manifestação** e **abertura** do ente enquanto ente. Por sua vez, a constatação de que uma multiplicidade de entes está manifesta para o ser-aí não supõe que a manifestação dos entes acontece de modo homogêneo. Que os entes possuam modos de manifestação diferentes designa que aparecem como entes a partir de contextos

que requerem do ser-aí posições, modos de conduta, comportamentos diversos. Na medida em que o ser-aí comporta-se com entes de modos diversos, os entes manifestam-se como sendo de “gêneros” diferentes. A noção de “gênero de ente” é elucidada por meio da vinculação com a noção de ser:

Por conseguinte, há *modos fundamentais de abertura do ente*, e, com isto, gêneros do ente enquanto tal. A compreensão de que há *gêneros do ser mesmo fundamentalmente diversos* e, conseqüentemente, do ente, foi intensificada para nós justamente através da interpretação da animalidade. Assim, toda nossa consideração precedente ganha *uma nova função*. (...) Temos certamente que atentar aí para o seguinte: a animalidade não é tomada em consideração agora em relação com a pobreza de mundo enquanto tal, mas *enquanto um âmbito do ente* que está manifesto, e, com isto, exige de nós *uma determinada relação fundamental* com ele; uma relação na qual, contudo, não nos movemos inicialmente. (HEIDEGGER, 2003, p.317)

Em resumo, na conclusão da interpretação da abertura cotidiana dos entes, Heidegger afirma que a abertura dos entes acontece: a) de modos diferentes, b) os modos de abertura são gêneros dos entes enquanto entes, c) os gêneros de entes são diversos, pois há gêneros⁴⁷ diversos de ser. A abertura do ente enquanto ente é abertura do ser do ente. Além disso, a manifestação ou abertura do ser do ente traz consigo a exigência de que o ser-aí mantenha uma determinada relação com o ente. Com as indicações anteriores, vimos que a formação de mundo como “ente na totalidade” envolve a capacidade de integrar antecipadamente a abertura do ente como ente a uma totalidade. Por outro lado, ao falar em abertura do ente como ente, Heidegger refere-se à abertura do ser do ente. Ainda, a abertura do ente como ente é caracterizada por uma modalização: o ente encontra-se aberto de modos diversos, a partir de diferentes modos de ser. Se tomarmos como semelhantes os termos “abertura” e “desvelamento”, podemos considerar, à semelhança da interpretação de QM, que a totalidade em questão diz respeito à totalidade dos modos de abertura, ou seja, de ser.

Por conseguinte, mundo enquanto abertura do ente na totalidade refere-se ao acontecimento no qual o ser-aí relaciona-se de antemão com a totalidade dos

⁴⁷ Diferentemente de ST, Heidegger fala em “gêneros”, não em sentidos de ser. No entanto, poderíamos aproximar as duas noções, na medida em que Heidegger afirma que os gêneros de ser são a) condições para o manifestar-se dos entes enquanto entes e b) são condições na medida em que demandam comportamentos determinados do ser-aí em relação a entes. Para que os entes manifestem-se como entes, sejam compreensíveis como entes, o ser-aí necessita ser capaz de compreender um sentido de ser determinado (Heidegger, 2006, p.212-213)

modos de ser dos entes e, deste modo, com os entes manifestos como entes determinados. Neste sentido, as considerações antecedentes evidenciam a vinculação entre integração à totalidade e diferença ontológica, dois dos elementos que caracterizam a formação de mundo. Entretanto, Heidegger apresenta a formação de mundo como um acontecimento triplo que envolve, além da integração e da diferença ontológica, o manter-se ao encontro da obrigatoriedade.

Com efeito, temos uma referência ao problema da obrigatoriedade na relação com entes, na medida em que Heidegger indica que os modos de ser apresentam-se para o ser-aí como requisições de comportamentos determinados. Neste sentido, ser é normativo em relação aos comportamentos do ser-aí. O manter-se ao encontro da obrigatoriedade diria respeito ao ser-aí em sua relação com ser. Do mesmo modo, ser seria normativo em relação aos entes uma vez que é a condição para que os entes apareçam como entes determinados⁴⁸. Por outro lado, na citação acima, temos a referência à tese de que na cotidianidade os entes manifestam-se para o ser-aí de modo nivelado, o que revela que o ser-aí não mantém uma relação adequada com os entes (Heidegger, 2003, p. 316). Heidegger vai além e assevera que cotidianamente a relação com entes é feita de modo a tomá-los como objetos portadores de propriedades que subsistem mesmo quando não vinculados a nenhum propósito prático do ser-aí. Um modo de ser é privilegiado na relação com os entes, o que faz com que os entes, inclusive o próprio ser-aí, manifestem-se para o ser-aí de modo homogêneo como entes simplesmente dados⁴⁹.

A atitude adequada para com os entes, seria, portanto, a que não apenas reconhecesse como vigente apenas um modo de ser específico – o ser simplesmente dado – mas que apresentaria uma correspondência ao modo próprio de ser do ente em questão (Heidegger, 2003, p. 316). Ademais, na passagem citada

⁴⁸ Aqui tecemos considerações apenas preliminares sobre o problema da obrigatoriedade nos CFM, uma vez que a interpretação heideggeriana parece apontar para problemas diversos e mais complexos – vide, por exemplo, a interpretação heideggeriana da obrigatoriedade em relação ao enunciado pela vinculação entre os conceitos de discurso, símbolo e acordo em Aristóteles, bem como o pouco espaço dado ao tratamento da noção nos CFM.

⁴⁹ “No entanto, o ente que nos envolve está aí homogeneamente manifesto justamente *presente como um dado no sentido mais amplo possível* – há terra e mar, montanhas e florestas, e em tudo isso há animais e plantas; há homens e obras humanas, e, no interior de tudo isso, nós mesmos também.(...) Nós lidamos com homens, meios de transporte, outros homens, animais, corpos celestes – tudo a partir do ente simplesmente dado” (Heidegger, 2003, p.315-316).

Heidegger sinaliza para outra questão, que será desdobrada a partir da análise de um caso em particular – o da natureza viva. A outra pergunta que se coloca é sobre de qual seria o modo de transposição específico exigido pelo reino animal aos humanos. Preliminarmente, a resposta é obtida pela retomada dos resultados da ontologia da vida. A investigação evidenciou que nos círculos envoltórios dos animais os entes também encontram-se manifestos, mas apenas como elementos desinibidores das pulsões, e não enquanto ente na totalidade como para os seres humanos. Porém, Heidegger enfatiza que a relação do ser-aí com a animalidade revela de um modo privilegiado a natureza viva, pois há o encontro do ser-aí não apenas com este modo de ser, mas com o modo de ser da natureza em geral:

O reino animal exige de nós uma maneira totalmente específica de nos transpormos assim como no interior do reino animal impera uma transposição específica dos círculos envoltórios uns nos outros. O traço fundamental desta transposição perfaz em primeiro lugar o caráter específico de reino do reino animal, isto é, o modo como o animal impera no todo da natureza e do ente em geral. Esta engrenagem dos círculos envoltórios dos animais uns nos outros, que surge a partir da luta dos próprios animais, mostra *um modo fundamental de ser*, que é diverso de todo mero ser-simplesmente-dado. Se pensarmos que em cada uma de tais lutas o ser vivo adapta para si em seu círculo envoltório algo da natureza mesma, então precisaremos dizer: revela-se para nós nestas lutas próprias aos círculos envoltórios em caráter interno de dominação por parte do vivente no interior do ente em geral, uma elevação (*Erhabenheit*) interna da natureza sobre si mesma vivenciada na própria vida. (HEIDEGGER, 2003, p.318-19)

A luta entre os seres vivos resulta em uma incorporação de algo da natureza em cada círculo envoltório, e tal situação evidencia o domínio dos entes vivos em relação aos demais entes. Não obstante, este predomínio dos organismos mostra uma dinâmica interna à própria natureza, não apenas especificamente a natureza viva. No campo específico da transposição para a natureza viva pode ser experimentada a sublimidade⁵⁰ da natureza sobre si mesma, ou seja, a natureza mostra-se como uma dinâmica de elevação sobre si a partir de si mesma. Tal elevação oferece modos de ser que não são compartilhados, e, Heidegger ressalta, formas de abertura que não são totalmente comensuráveis (Heidegger, 2003, p.

⁵⁰ Com efeito, já em 1928 Heidegger, numa nota de rodapé em *Sobre a essência do fundamento* traz apenas a título de indicação a seguinte observação: “Confira, justamente no que respeita a uma problemática mais radical do conceito de mundo e do ente na totalidade, a diferença entre o sublime matemático e o sublime dinâmico. Crítica da Faculdade do Juízo, particularmente o §28” (Heidegger, 1996, p. 131).

319). O ser-aí, ao comportar-se de modo ontologicamente adequado com a animalidade, encontra-se com a natureza como manifesta não a partir da abertura antecipativa do ente na totalidade. Neste sentido, há uma apresentação de ser que não faz parte do horizonte projetivo humano. Heidegger considera apenas indicativamente este problema, ressaltando que a ontologia da vida apresenta um problema para a conceitualização da totalidade de ser:

A partir desta caracterização totalmente rudimentar do modo de ser da natureza vivente, já estamos em condições de ver que precisaremos deixar de falar, no futuro, da totalidade do ente como se ela fosse uma coletânea de âmbitos quaisquer. Por conseguinte, no que diz respeito à sua unidade possível, a multiplicidade dos diversos *gêneros do ser* representa um problema totalmente específico, que só pode ser efetivamente tratado enquanto problema se tivermos desenvolvido um conceito suficiente de mundo.

Em primeiro lugar, a caracterização agora dada é ela mesma apenas a insinuação rudimentar de uma *perspectiva do problema*, que quase não chegamos nem mesmo a pressentir. E só podemos nos arriscar filosoficamente a entrar nesta perspectiva se tivermos compreendido que um desdobramento do *problema do mundo* e, com isto, do *problema da finitude*, constitui um pressuposto incontornável. (HEIDEGGER, 2003 p. 320)

Destarte, Heidegger assinala que os resultados da ontologia da natureza viva trazem um problema para a concepção acerca da unidade e totalidade dos modos de ser. Ademais, indica-se que a pergunta sobre o que é mundo não foi desenvolvida de modo completo e satisfatório durante a preleção. Neste sentido, o conceito de mundo apresentado nos CFM possui um caráter provisório, necessitando ser desdobrado em conexão com a pergunta sobre a finitude.

Como encerramento do capítulo, sintetizaremos as considerações realizadas até o presente momento. O objetivo central do capítulo foi o de investigar a noção de totalidade nos escritos heideggerianos após ST e até o final da década de 1920. Destacamos que o conceito de totalidade aparece vinculado a uma noção que é o cerne das preocupações heideggerianas do período: a noção de *ente na totalidade*. O delineamento do contexto no qual esta noção adquiriu relevância foi realizado recorrendo-se à preleção de 1928, denominada de *as fundações metafísicas da Lógica*. A reconstrução deteve-se nas formulações em torno das tarefas para a realização de outra investigação ontológica, além da ontologia fundamental proposta em ST: a Metontologia. Uma das tarefas centrais da Metontologia é a investigação da noção de ente na totalidade. Embora a noção de não tenha sido desenvolvida na preleção, procuramos sugerir que a abordagem de obras posteriores como *Que é metafísica?* e *Os conceitos fundamentais da metafísica* evidencia que Heidegger

buscou desenvolvê-la, conectando-a com temáticas predominantes no pós-ST: o conceito de nada e o conceito de mundo.

Grosso modo, o conceito de ente na totalidade busca captar o modo em que o ser-aí relaciona-se com entes. A relação com entes determinados acontece sempre com base na relação do ser-aí para com uma totalidade. A totalidade em questão é a totalidade formada pelos modos inter-relacionados de desvelamento dos entes, pelo ser dos entes. Em QM, Heidegger investiga o caráter finito e a perda de vigência possível da manifestação de ser em relação aos entes, formulando como condição básica da vigência de ser a transcendência do ser-aí em direção a mundo.

Já nos CFM, entra em jogo o desdobramento da noção de ente na totalidade em conexão com o conceito de mundo. Heidegger explora a caracterização do traço relacional do ser-aí a entes em comparação com os animais. A diferença entre um modo e outro está justamente em que acontece para o ser-aí a abertura do ente como ente *na totalidade*. Neste sentido, Heidegger investiga em que medida o ser-aí possui o caráter de formador desta totalidade. A formação não é um análogo de constituição ou produção, mas um acontecimento triplo em que o ser-aí já está sempre vinculado à normatividade ontológica de ser em relação aos entes, à antecipação integradora da totalidade e à vigência da diferença entre ser e ente. Que o ser-aí já se encontra vinculado à vigência do mundo é testemunhado pela extensa interpretação da tonalidade afetiva do tédio.

Completando a exposição da noção de ente na totalidade, indicamos que a investigação heideggeriana sobre a animalidade retoma um problema que remonta à conclusão de ST e ao pronunciamento sobre a necessidade de uma Metontologia: a relação entre ser, natureza e ente na totalidade. Neste sentido, apenas identificamos como as formulações heideggerianas sobre a natureza põem sob uma perspectiva problemática a totalidade de ser que marca a o modo humano de relacionamento com entes.

No último capítulo da dissertação enfocaremos o conceito de totalidade em ST e CFM através da perspectiva de sua vinculação ao conceito de mundo. Para tanto, realizaremos uma investigação comparativa da abordagem heideggeriana ao conceito de mundo nas duas obras. Tomaremos como base para realizar tal comparação três eixos temáticos: a possível utilização da mereologia husserliana para a determinação do conceito de mundo; os pontos de partida da investigação e,

por fim, a caracterização da totalidade constitutiva do mundo como significatividade e como ente na totalidade.

3 SIGNIFICATIVIDADE E ABERTURA DO ENTE NA TOTALIDADE: O CONCEITO DE MUNDO EM SER E TEMPO E NOS CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA METAFÍSICA

O reconhecimento de que a elucidação do conceito de mundo é central para as pretensões filosóficas de Heidegger está presente já nos primórdios de sua carreira como docente. Na preleção de 1919, intitulada *A idéia da filosofia e o problema das Visões de Mundo*, Heidegger surpreende os ouvintes com a descrição fenomenológica da vivência (sua e dos alunos) da cátedra na qual se pronuncia. Na experiência cotidiana a cátedra não aparece primordialmente como uma superfície que é feita de algum material ou que possui uma determinada cor ou extensão. Antes, ela aparece para os alunos como algo no qual o professor falará, mostra-se para o professor como algo para este colocar seus livros, num contexto que envolve outros objetos na sala, que possui uma determinada iluminação, e assim por diante. A fenomenologia da experiência cotidiana da cátedra leva Heidegger a proferir uma afirmação que deixaria os alunos perplexos¹: a vivência do mundo circundante mostra que mundo não é uma soma de objetos, mundo não “é”, mas “**munda**” (*es weltet*) (Heidegger, 2002, p. 61).

A cunhagem de um termo específico para referir-se ao fenômeno do mundo aponta para a tentativa de garantir-lhe a autonomia ontológica. Mundo tem um modo de ser próprio, não podendo ser confundido com o somatório dos objetos, nem como um ente que decorra de tal soma. Embora revele os entes a partir de contextos significativos, o caráter de mundar do mundo também não pode ser considerado como a impressão de um rótulo valorativo às coisas materiais. Mundo não pode nem ser concebido através de uma ontologia das “coisas”, menos ainda pode ser elucidado recorrendo-se à noção neokantiana de valor (Heidegger, 2002, p. 59ss). A filosofia como ciência primordial deve ater-se à descrição da experiência imediata do

¹ Sobre o impacto desta preleção no círculo acadêmico alemão e em alunos como H.G Gadamer e Karl Löwith, ver o capítulo 6 do livro de Safranski (Safranski, 2000, p. 123-141).

mundo cotidiano, afastando as suposições ontológicas e epistemológicas responsáveis pela má compreensão da vivência do mundo circundante.

Após a afirmação de que o mundo “munda” na experiência cotidiana com entes, Heidegger passará a focar cada vez mais ao longo dos anos 20 a relação entre o fenômeno do mundo e o existente humano. O aprofundamento neste problema se dará a partir da elaboração de uma noção complexa: o conceito de ser-no-mundo². A interpretação do ser-aí como ser-no-mundo visa por em xeque os problemas colocados pela filosofia moderna, nomeadamente Descartes³, no exame da relação entre homem e mundo. Os pares conceituais sujeito e objeto, *res cogitans* e *res extensa*, mundo exterior e consciência, entre outros, não captam adequadamente a relação entre ser-aí e mundo. Após a publicação de ST, a partir da aproximação crítica ao conceito de mundo como idéia da razão em Kant, Heidegger lança mão do conceito de *formação de mundo* na preleção *Introdução à Filosofia*.

Como vimos no capítulo anterior, é a noção de formação de mundo (e não mais a de ser-no-mundo) que passa ao primeiro plano da exposição heideggeriana do conceito de mundo nos CFM. Também mencionamos que o início do tratamento do conceito de mundo na preleção de 1929 é marcado pela advertência de que os procedimentos investigativos distam entre si: se em ST o procedimento era o de interpretar a cotidianidade mediana do ser-aí, nos CMF a operação interpretativa será levada a cabo através de uma abordagem comparativa de três teses. A despeito da distinção mais ampla e explícita entre as duas abordagens, restam muitas questões para o estabelecimento das continuidades e descontinuidades da análise do conceito de mundo nas duas obras. Sobretudo, o ponto central diz respeito à interpretação de mundo como abertura do ente na totalidade nos CFM como uma concepção análoga à de totalidade significativa— núcleo central da exposição do conceito de mundo em ST⁴.

Tanto em ST quanto nos CFM salta à vista a centralidade do conceito de totalidade na determinação do conceito de mundo. Neste sentido, o último capítulo da presente dissertação terá o propósito de abordar o conceito de totalidade na obra

² O vínculo entre a noção exposta em 1919 e as investigações posteriores de Heidegger em torno do conceito de mundo é ressaltado por intérpretes como Kisiel (Kisiel, 1993, pp.43 e 458).

³ Cfr. a crítica heideggeriana a Descartes no §21 de ST.

⁴ Uma leitura da preleção de 1929 que aponta para tal concepção é a de Vigo (Vigo, 2007, p. 129)

de Heidegger sob um ponto de vista específico: os problemas vinculados ao conceito de mundo nas obras de 1927 e 1929. Para tanto, adotaremos uma abordagem comparativa entre as formulações nas obras a partir de três eixos investigativos: a) o uso (ou não) da mereologia husserliana na determinação do conceito de mundo; b) o ponto de partida da investigação e c) o exame das noções de mundo como significatividade e como abertura do ente na totalidade. Precedendo o desdobramento dos três pontos indicados teremos uma breve reconstrução do conceito de mundo em ST.

3.1 A mundanidade do mundo em ST

O conceito de mundo no terceiro capítulo de ST é determinado a partir da conjunção de três linhas investigativas. O primeiro eixo incorpora as questões acerca do ponto de partida adequado para o desenvolvimento da indagação e a análise da estrutura do mundo circundante e do mundo em geral. O segundo apresenta-se com a avaliação crítica da concepção cartesiana de mundo; já o terceiro avança em direção à problematização do conceito de espaço em conexão com o conceito de mundo. Dado que a segunda e terceira linha investigativas supõem e aprofundam em outras direções os resultados trazidos pela primeira, optaremos por concentrar a exposição sobre o conceito de mundo em ST na primeira etapa indicada.

A elucidação fenomenológica do conceito de mundo tem como tarefa central de desenvolver a questão do mundo nos termos da *mundanidade do mundo*. A descrição do fenômeno da mundanidade do mundo descarta o inventário do conjunto de objetos que se dão dentro mundo, mas também não pode ter como ponto de partida uma ontologia dos entes que fazem parte do mundo como objetos materiais dotados de valor. Rejeita-se também uma investigação da substancialidade para qualificá-la como a determinação mais fundamental dos objetos mundanos – mesmo em se contando com o auxílio dos resultados da física matemática. Em todos os procedimentos, o fenômeno do mundo já estaria suposto. Com esta justificativa, Heidegger descarta os procedimentos mencionados. Por outro lado, ao afirmar que a mundanidade do mundo é algo que está sempre

suposta, ressalta-se que mundo é constitutivo do ser-aí e que sua descrição não se trata de uma tarefa extrínseca à analítica existencial.

A breve consideração acerca dos modos de tratamento do problema, embora descarte a maioria das opções, possui uma importante função interpretativa: na exposição das vias alternativas para conceber a questão, insinuar-se-ia uma polissemia na palavra “mundo”. Mundo pode significar tanto 1) a totalidade dos entes que se dão dentro do mundo ou 2) o ser dos entes na acepção 1), ou mesmo um âmbito que abarca a multiplicidade de entes, ou ainda 3) como o contexto em que o ser-aí vive, seja como mundo público, seja como mundo doméstico, e por fim, 4) a mundanidade do mundo (Heidegger, 2006, p. 112). A indicação da polissemia da palavra é acompanhada com a fixação terminológica da palavra mundo: a expressão mundo designa o sentido apontado pelo número 3; contrastando com este uso estará a utilização do termo mundo entre aspas, para marcar a referência ao sentido número 2. Ainda, o adjetivo *mundano* servirá apenas para qualificar um modo de ser atribuível apenas ao ser-aí, enquanto que aos demais entes dados no mundo são denominados de *intramundanos*. Embora tenhamos a advertência de que conceito de mundo será utilizado estritamente no sentido 3, o propósito heideggeriano na interpretação do fenômeno diz respeito fundamentalmente à apreensão do fenômeno ao qual se refere o sentido 4⁵.

A análise ontológica da mundanidade do mundo parte da retomada das indicações metodológicas sobre a interpretação da estrutura ser-no-mundo. Trata-se de considerar o fenômeno a partir do campo temático da cotidianidade mediana. Na cotidianidade mediana, o mundo apresenta-se enquanto *mundo circundante*. Assim, a interpretação partirá da mundanidade do mundo circundante para chegar à estrutura da mundanidade do mundo em geral. Para tanto, Heidegger privilegia o modo de interação humana com entes que considera como o mais cotidiano e revelador do caráter próprio do mundo circundante: o manuseio e utilização de utensílios. Destaca-se como foco da interpretação não apenas o modo ocupacional em que o ser-aí lida com entes, mas também os entes que se mostram a partir destas atividades: os utensílios. O lidar cotidiano do ser-aí com utensílios é o traço

⁵ De acordo Mulhall (Mulhall, 1997, p.46) a relação entre os sentidos 3 e 4 se estabelece a partir da concepção heideggeriana da relação entre os planos ôntico e ontológico.

característico da relação com entes no mundo circundante, em contraste, por exemplo, com a apreensão perceptiva de objetos (Heidegger, 2006, p. 108).

A investigação inicia indagando pelo modo de ser dos utensílios. Em primeiro lugar, Heidegger procura afastar a concepção de que o ser-aí faz uso de utensílios dados isoladamente. Um utensílio enquanto tal apenas pode ser encontrado a partir de uma totalidade utensiliar. À pertinência a outros utensílios dentro de uma totalidade utensiliar acrescenta-se outra característica: um utensílio possui sempre a remissão a uma finalidade para o qual é empregado – é algo *para*. O modo de lidar com o ente em que este se mostra como utensílio é o da *disponibilidade* (*Zuhandenheit*). O caráter de disponibilidade indica que o modo ontologicamente adequado de lidar com os utensílios é *uso*, o emprego dos mesmos de acordo com as finalidades pertinentes a cada contexto prático-operativo – e não, por exemplo, através da consideração temática de suas propriedades.

Contudo, ressalta-se que o modo cotidiano de lidar com os utensílios não é uma atividade “cega” ou contrapõe-se a uma atitude contemplativa ou teórica, mas sempre possui uma *circunvisão*. No contexto da produção de uma obra, o manuseio dos utensílios não se detém explicitamente na circunvisão ou mesmo se fixa diretamente nos utensílios. Heidegger insiste que o que entra em questão primeiramente no contexto ocupacional é a obra a ser produzida. Se o utensílio possui como característica ontológica ser algo *para*, a finalidade do utensílio é dada no interior da obra a ser produzida. Além disso, a produção da obra faz referência não apenas a uma finalidade, mas também à matéria-prima de que é feita e aos usuários aos quais se destina.

A interpretação da disponibilidade no §15 é esmiuçada nos parágrafos seguintes através da consideração da estrutura ontológica do utensílio. O utensílio é algo *para*, ele possui uma referência às finalidades para as quais pode ser empregado. Com efeito, a remissão do utensílio a um *para que* é acompanhada por uma série de relações remissivas entre finalidades. Esta série de remissões tem como limite não mais uma finalidade, mas é *em função de* uma possibilidade existencial. Seguindo o exemplo heideggeriano, o martelo é algo para pregar, para fixar, para construir um abrigo contra intempéries *em função do* existente humano que necessita proteger-se do mau tempo (Heidegger, 2006, p. 134).

Aprofundando a análise ontológica das relações de remissão entre o utensílio, as finalidades e possibilidades existenciais do ser-aí, Heidegger identifica como

traço ontológico mais geral dos entes da cotidianidade o caráter de *conformidade* (*Bewandtnis*). A remissão do utensílio a uma finalidade e das finalidades entre si não é apenas uma relação de conjunção, mas um vínculo qualificado, remete a um encaixe, uma adequação. Que os utensílios e finalidades possuam um encaixe determinado, ao invés de apontar para um engessamento destas relações, indica que a identidade do utensílio é maleável, pois se conforma às finalidades para quais é utilizado (onde interfere ultimamente uma possibilidade do ser-aí).

As séries de relações de conformidade formam uma totalidade, tornando possível não apenas as conformidades de utensílios determinados, mas também a totalidade instrumental pertinente a cada contexto ocupacional. Heidegger indica que o operar com os entes que possuem o caráter da conformidade apresenta-se como um **fazer e deixar** que os entes possuam uma conformidade. Fazer com que o ente possua uma conformidade não significa produzi-lo, mas primeiramente operá-lo, utilizá-lo segundo um propósito. Deixar o ente ser conforme aponta para o fato de que certas atividades do contexto prático-operativo, por serem impessoalmente normatizadas, implicam em conjunturas já estabelecidas e com as quais o ser-aí se encontra familiarizado. Assim, no operar com utensílios tendo em vista certos propósitos trata-se de percorrer uma série de remissões de conformidade já disponíveis para os que visam realizar tal atividade.

Ao compreender as relações de conformidade em virtude de uma possibilidade existencial, os utensílios aparecem *como algo* para o ser-aí. Remeter-se ao contexto relacional em que os entes ganham identidade determinada é um ato de *significar* (Heidegger, 2006, p.137). Não obstante, o aparecimento dos entes disponíveis não pode ser separado das possibilidades do ser-aí. Neste sentido, também o ser-aí ganha identidade a partir dos contextos ocupacionais nos quais se encontra inserido. Por sua vez, a totalidade relacionada das ações de significar corresponde ao traço ontológico do mundo, a *significatividade*. Mundo é assim descrito como um horizonte, um contexto caracterizado pela significatividade. A familiaridade compreensiva do ser-aí com a totalidade significativa – com o mundo – insere-o num contexto relacional no qual este se compreende e compreende a totalidade de conformidade que permite a descoberta dos entes disponíveis⁶.

⁶ O lidar cotidiano com outros entes no contexto ocupacional não se restringe aos entes disponíveis, incluindo os outros entes que também são ser-aí. Não obstante, na descrição heideggeriana o

3.2 A mereologia na descrição do mundo como totalidade

Na abordagem ao conceito de totalidade no primeiro capítulo, destacou-se o argumento acerca da influência da mereologia husserliana no uso dos conceitos de todos e partes em ST. Ressaltou-se que o conceito de totalidade vincula-se às tarefas metodológicas centrais para o desenvolvimento da analítica existencial, bem como pela caracterização do ser do ser-aí. Não obstante, com a exposição trazida pela seção anterior, apresentaram-se elementos persuasivos em torno da concepção de que o uso do conceito de totalidade é indispensável para determinar o conceito de mundo em ST. Seja como totalidade de conformidade, seja como totalidade significativa, o conceito de totalidade encontra-se diretamente vinculado ao desenvolvimento heideggeriano do problema da mundanidade do mundo. Se mantivermos o intuito de qualificar o uso do conceito de totalidade (e das noções mereológicas vinculadas) em ST, a investigação acerca da presença (ou não) dos resultados da mereologia husserliana para conceitualizar o fenômeno do mundo figura como uma etapa que não pode ser desconsiderada.

Na presente seção, problematizaremos o conceito de mundo em ST tendo como pano de fundo os resultados da mereologia husserliana. O questionamento será direcionado para a descrição do mundo como um sistema relacional, com destaque para a investigação acerca do status ontológico dos elementos que o compõem. Deste modo, indagaremos se as redes de remissões de finalidade ancoradas em possibilidades existenciais e a totalidade significativa formada pela rede de significados podem ser descritas como compostas por *momentos* ou por *pedaços*. Sobretudo, entrará em questão a possibilidade de descrever as estruturas ontológicas que pertencem ao fenômeno do mundo pela utilização do esquema conceitual advindo da ontologia formal husserliana.

A discussão proposta nesta seção não apenas recupera um tópico importante para a completude da análise visada no primeiro capítulo, mas deverá ser vinculada

ao propósito central do presente capítulo, a saber, a abordagem comparativa do conceito de totalidade em sua vinculação ao conceito de mundo em ST e nos CFM. Para tanto, fará também parte da exposição o comentário acerca da possível influência da mereologia husserliana nos CFM – tomando agora como base a circunscrição interpretativa ao conceito de mundo.

3.2.1 Totalidade significativa: momentos, pedaços?

A análise do ser-aí cotidiano é orientada pela interpretação da estrutura ser-no-mundo. A qualificação do existente humano como ser-no-mundo faz frente à tradição dos problemas epistemológicos e ontológicos acerca do modo de acesso ao mundo pela consciência⁷. Sobretudo, Heidegger visa conceitualizar um traço ontológico que haveria escapado na formulação do problema em termos de uma dicotomia sujeito-objeto: a ligação do “sujeito” com o “mundo” não é um mecanismo a ser ativado, um laço que precisa ser estabelecido. Existir significa estar necessariamente imiscuído no mundo – uma afirmação que soa auto-evidente mesmo (e sobretudo) para os não iniciados em ontologia. Os problemas em torno da relação entre sujeito e mundo teriam início quando orientados pelas questões sobre a confiabilidade do conhecimento acerca do mundo, pois trariam como alternativa quase inevitável a investigação da estrutura cognitiva humana. Tal investigação não estaria sob a acusação de irrelevância filosófica; antes, a denúncia é de que na perspectiva escolhida a relação entre sujeito e mundo surge primordialmente como produto da correlação entre o aparato judicativo-representacional do sujeito e da subsistência material das coisas. Do ponto de vista cognitivo, sublinha-se que a relação sujeito e mundo é primordialmente estabelecida pelo êxito da referência das representações mentais às coisas exteriores.

Retirado da perspectiva mencionada, o questionamento ontológico heideggeriano volta-se para a tentativa de elucidar a afirmação aparentemente

⁷ Neste sentido, a discussão não se dá apenas com Descartes. A este respeito, cfr. como exemplo a discussão do conceito de intencionalidade na fenomenologia nos §§ 9, 15, 20 e 21 na preleção *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (Heidegger, 2000).

evidente de que a condição de estar no mundo é algo já iniciado para o ser-aí. O status do mundo com um *factum* para o ser-aí é confirmado pela interpretação do engajamento cotidiano em ações prático-operativas e pelas tonalidades afetivas. Que o ser-aí esteja necessariamente imiscuído no mundo é testemunhado pela sua incessante operação com utensílios e pelo acometimento dos afinamentos afetivos. Sob tal orientação, ser-aí e mundo aparecem como elementos abrigados numa totalidade. Como vimos, a totalidade em questão é formada por momentos. Destarte, dizer que o mundo e ser-aí são momentos corresponde à afirmação de que os dois elementos necessariamente aparecem vinculados, que à constituição ontológica do ser-aí pertence o mundo, e vice-versa. A identidade do ser-aí é determinada pela sua inserção no mundo, assim como o mundo é determinado pela projeção do ser-aí em possibilidades.

Que o mundo seja um momento da totalidade ser-no-mundo, todavia, não autoriza de imediato a afirmação de que a descrição do fenômeno do mundo compromete-se com supostos pertencentes à mereologia husserliana. A situação interpretativa é agravada com a não utilização da terminologia da 3ª *Investigação* no contexto da problematização da mundanidade em ST. Com efeito, ao contrário de outras passagens em ST (algumas documentadas no primeiro capítulo) não se constata termos como “momentos”, “pedaços” entre outros. Por outro lado, uma vez que a noção de totalidade é central para a descrição da mundanidade do mundo, torna-se importante investigar em que medida uma leitura mereológica apresenta-se como uma alternativa profícua para a interpretação do conceito de mundo em ST.

Destaca-se na interpretação heideggeriana da mundanidade enquanto significatividade a convergência de dois planos de análise: em primeiro lugar, a análise da estrutura referencial do utensílio – qualificada pela noção de conformidade e, em segundo lugar, pela interpretação das condições da descoberta dos utensílios como a compreensão significativa da conformidade. No primeiro caso, temos a indicação que a operação com o utensílio envolve uma estrutura de relações de conformidade, cujos relatas são o próprio utensílio, as finalidades para os quais é utilizado e o *em virtude de* que é utilizado (as possibilidades existenciais).

Em segundo lugar, indica-se que as ações significativas perfazem uma totalidade, denominada de significatividade. Sendo assim, para desenvolver a indagação acerca da presença da mereologia husserliana na exposição do conceito

de mundo, nos reportaremos aos dois planos indicados. Neste sentido a tarefa será desdobrada pela investigação acerca do status ontológico dos elementos que compõem a estrutura da conformidade do utensílio – em cuja compreensão se fundam os atos significativos – e os elementos que perfazem a totalidade significativa designada como significatividade.

Na análise ontológica do utensílio, Heidegger expressa a estruturação das remissões de conformidade como uma rede de remissões que envolvem o utensílio, as finalidades para os quais é utilizado e as possibilidades existenciais do ser-aí. De acordo com Heidegger:

Conjuntura [conformidade] é o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre, liberou-se.(...) Aquilo junto a que possui uma conjuntura [conformidade] é o para quê (*Wozu*) da serventia, o em quê (*Wofür*) da possibilidade de emprego. Com o para quê da serventia pode-se dar, novamente, uma conjuntura [conformidade] própria; por exemplo, junto com esse manual [disponível] que chamamos, por isso mesmo, de martelo, age a [conformidade] conjuntura de pregar, junto com o pregar dá-se a proteção contra as intempéries; esta “é” em virtude do abrigo da presença [do ser-aí], ou seja, está em virtude de uma possibilidade de seu ser. (HEIDEGGER, 2006, p. 134)

O lidar com os utensílios supõe que o ser-aí utilize-os de acordo com certas finalidades vinculadas às possibilidades existenciais. Heidegger toma como exemplo o aparecimento do martelo como utensílio para pregar no interior da construção de um abrigo para as intempéries. A descrição da estrutura conformativa dada com a operação do utensílio destaca a conjugação de 3 elementos, a saber, o ente disponível, as finalidades (ou as séries de *para que*) e as possibilidades existenciais do ser-aí. Dada a identificação dos três elementos, resta-nos indagar em medida estes podem ser concebidos como partes de uma totalidade composta por momentos.

Pela interpretação apresentada no §18, temos que o utensílio aparece como um utensílio determinado de acordo com certos propósitos para os quais é empregado, tanto o utensílio quanto as finalidades possuem uma maleabilidade de acordo com as possibilidades do ser-aí. Neste sentido, por exemplo, uma foice pode ser empregada (e, portanto, aparecer de um modo determinado) tanto para ceifar quanto para ameaçar alguém. Há um traço contingente nas relações entre os utensílios e suas possibilidades de emprego dado pelo contexto operativo mais amplo. Assim, pareceria errôneo classificar tal relação como a relação estabelecida entre momentos; a princípio seria difícil conceder que se possa concluir da descrição heideggeriana que sempre que operamos com uma foice, o faremos tendo como

finalidade ceifar um campo para atender uma possibilidade existencial que necessariamente se dá com os dois elementos (por exemplo, para o plantio de alimentos para o sustento de um agricultor).

Por outro lado, ao manusear o utensílio de acordo com uma finalidade, certas conjunturas já se apresentam para o ser-aí, estabelecidas de modo social e impessoal; assim, se o ser-aí precisar construir um teto para o abrigo das intempéries, suas atividades necessariamente envolverão o manuseio do martelo como *algo para* pregar pregos e fixar tábuas, por exemplo. A normatização de certos comportamentos garante um repertório conjuntural determinado a cada atividade desempenhada. Além disso, a própria produção e fabricação dos utensílios delimitam certos contextos possíveis de utilização; assim, embora se possa operar com a foice tanto para ceifar quanto para ameaçar, dificilmente alguém faria uso dela para (exitosamente) lixar as unhas. Neste sentido, se poderia pensar numa relação entre as possibilidades, finalidades e utensílios como uma relação entre momentos por força da normatização a que está submetido o mundo das ocupações cotidianas do ser-aí⁸.

Para aprofundar a questão, deixaremos de lado uma análise de conjunturas determinadas para passar a outro plano de discussão. Mesmo levando em conta a advertência de Heidegger de que as redes de relações e os relatos que compõem a estrutura do mundo não podem ser vistos numa perspectiva formal sem o prejuízo para a interpretação fenomenológica⁹, orientaremos a discussão posterior para a análise da relação formal entre os elementos da estrutura da conformidade.

A descrição das relações entre o utensílio, as finalidades e as possibilidades existenciais aponta para uma restrição na argumentação a favor da consideração destes elementos como momentos de uma mesma estrutura. O aparecimento dos utensílios enquanto utensílios e as finalidades estão ancorados fundamentalmente nas possibilidades existenciais do ser-aí. Nos termos mereológicos, a relação entre as três estruturas não cumpre um requisito básico: a co-origindade. Heidegger salienta que os utensílios e finalidades aparecem sempre vinculados a uma possibilidade existencial, são *em virtude* do ser-aí. Não apenas é afirmada uma

⁸ Sobre este tema, cfr. a descrição do impessoal no quarto capítulo de ST.

⁹ Heidegger tem como alvo explícito a funcionalização matemática, porém esta advertência que deve ser levada em conta em quaisquer interpretações do §18 de ST.

prioridade das possibilidades, mas certas passagens de ST sugerem que o ser-aí projeta-se em possibilidades existenciais que não envolvem a compreensão conjuntural dos utensílios. Em particular, tal possibilidade se apresenta para o ser-aí como projeção do ser-para-a-morte em sentido próprio, interpretada por Heidegger na segunda parte de ST. Do mesmo modo, na análise da angústia no §40 salienta-se que o referente desta disposição não é nenhum ente com o qual o ser-aí pode estabelecer alguma conformidade (Heidegger, 2006, p.253). O referente do comportamento é o ser-no-mundo, porém retirado da auto-interpretação cotidiana em que convergem, dentre outros aspectos, sua contínua inserção em contextos ocupacionais.

A elucidação da estrutura da conformidade utensiliar não poderia ser realizada considerando as três instâncias ontológicas como momentos, ao menos não no caso da pertinência entre utensílios e finalidades às possibilidades existenciais. Apesar de acontecer apenas em momentos excepcionais, há ao menos uma possibilidade existencial projetada fora de uma conexão necessária com a conformidade utensiliar. Não obstante, poder-se-ia insistir numa descrição mereológica destas estruturas qualificando a relação entre utensílios e finalidades como uma relação entre momentos, dado que neste caso ser um utensílio é sempre ter associada uma finalidade, e as finalidades invariavelmente conformam-se aos utensílios. Neste esquema, as possibilidades existenciais seriam classificadas como *pedaços*. Todavia, mesmo que se insista na análise das possibilidades como pedaços, restaria desenvolver o questionamento acerca da adequação deste procedimento para conceitualizar a relação de subordinação entre a conformidade do utensílio e as possibilidades existenciais.

Neste sentido, a indagação acerca do caráter ontológico dos elementos da totalidade de significatividade torna-se uma tarefa ainda mais complexa. Sobretudo porque as observações heideggerianas voltam-se para a interpretação da totalidade formada pelas remissões significativas. Ressalta-se que a compreensão da significatividade é primordial frente à compreensão das redes de remissões significativas particulares. Heidegger sugere que as remissões significativas não podem ser compreendidas isoladamente umas das outras – o que impediria o tratamento destas como *pedaços* da totalidade de significatividade. Por outro lado, a concepção dos significados como momentos de uma totalidade significativa mostrar-se-ia cabível quiçá apenas em uma análise da natureza dos significados, uma vez

que a compreensão da significatividade diz respeito à familiaridade fática com contextos práticos e não à capacidade do ser-aí de dispor de algo como um conjunto integral dos significados encerrados numa totalidade. Dizer *do significado*, tal como Heidegger o descreve no §18, que este aparece sempre como dependente de outros significados é diferente, por sua vez, de afirmar que um significado *a sempre aparecerá*, não importando o contexto prático, numa conexão com os significados *b, c e d*.

Como última etapa de nossa exposição sobre o tema da vinculação da mereologia ao conceito de mundo, passaremos a um breve comentário sobre as observações heideggerianas acerca deste tópico na preleção *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Se em ST Heidegger não emprega a terminologia pertencente a *3ª Investigação* na abordagem propriamente dita ao conceito de mundo, nos CFM a situação é diferente. Tal é o caso sobretudo no tratamento da noção de formação de mundo. Interpretada através de uma caracterização tripla a partir da estrutura do *logos*, a formação de mundo pelo ser-aí é classificada como uma totalidade composta por momentos. Na co-pertinência entre os três momentos, acontece a abertura do ente na totalidade. Deste modo, Heidegger assevera:

Este acontecimento fundamental, caracterizado de maneira tripla, deixa-se apreender em sua estrutura originária, isto é, na estrutura em que os momentos citados se compertencem articuladamente e em que possibilitam, na unidade de seu compertencimento, o que chamamos de abertura do ente enquanto tal na totalidade? De fato, podemos tomar este acontecimento fundamental em uma estrutura originária una, para compreendermos a partir dela os momentos singulares como comum-pertencentes a ela. (HEIDEGGER, 2003, p.404)

Neste sentido, ao reconhecer que a estrutura em questão é composta por momentos, Heidegger de imediato delinea as demandas metodológicas para sua interpretação. As exigências para a análise da estrutura tripla da formação de mundo se assemelham às demandas metodológicas para o tratamento do fenômeno do ser-no-mundo em ST. Imediatamente após a citação anterior, Heidegger prossegue:

No entanto, isto só é possível da seguinte maneira: precisamos levar adiante a interpretação feita até aqui e não simplesmente colar uns aos outros os assim chamados resultados. Não podemos recompor, com o auxílio de estruturas do ser-aí, a estrutura originária do acontecimento fundamental, triplamente caracterizado, próprio ao ser-aí. Ao contrário, precisamos conceber a unidade interna deste acontecimento fundamental e promover, com isto, para nós, pela primeira vez, justamente uma visualização da constituição fundamental do ser-aí. (HEIDEGGER, 2003, p. 404-405).

Se o acontecimento fundamental no qual se dá a abertura do ente enquanto

tal na totalidade é descrito como envolvendo uma relação entre momentos, na descrição da totalidade a que pertence a abertura do ente enquanto tal não se encontra nenhum vestígio da mereologia husserliana. Como vimos, a totalidade em questão é uma totalidade formada por modos de desvelamento, de abertura dos entes, é uma totalidade de ser, ou de “gêneros de ser”. Por outro lado, a abordagem do conceito de ente na totalidade em QM evidenciou que tal totalidade possui um caráter finito, há uma perda de vigência de sua função identificadora dos entes. Por sua vez, ao descrever o acesso compreensivo do ser-aí a esta totalidade, Heidegger ressalta que a compreensão de um modo de ser implica a compreensão dos outros. Por conseguinte, uma descrição mereológica da relação entre os elementos da totalidade de ser deveria considerar o caráter de historicidade e finitude de ser.

3.3 O ponto de partida da pergunta pelo mundo: os modos deficientes do utensílio e o tédio

Dando prosseguimento à abordagem comparativa do conceito de mundo em ST e CFM, discutiremos no que segue o ponto de partida adotado para a elaboração do conceito de mundo nas duas obras. Neste sentido, o ponto de partida da investigação equivale à identificação dos campos fenomenais que possuem a função primordial de apresentar estruturas ontológicas a serem aprofundadas no decorrer da investigação. No caso de ST, temos a interpretação dos modos deficientes do uso do utensílio na cotidianidade. Nos CFM, a interpretação parte do tratamento filosófico das tonalidades afetivas, em particular do tédio. A apresentação reconstrutiva dos campos temáticos para a abordagem do conceito de mundo será seguida de um comentário sintético com vistas a salientar as diferenças e semelhanças entre estes.

3.3.1. A determinação mundana do utensílio

A recusa heideggeriana em conceber o mundo como um ente não descarta

como procedimento para a abordagem do fenômeno a consideração filosófica de um ente intramundano em particular. Neste sentido, a abordagem ontológica dos utensílios requer que se determine a mundanidade do mundo e contribui para tal tarefa. No §16 de ST, Heidegger examina a suposição de que uma ontologia dos utensílios é o caminho mais adequado para formular a noção de mundanidade do mundo. Fundamentalmente, delinea-se como problema metodológico para a interpretação ontológica almejada averiguar em que medida o fenômeno do mundo apresenta-se no plano prático-operativo do manuseio dos utensílios. Heidegger formula o problema pela introdução de um grupo de questões:

Na interpretação desse ente intramundano, o mundo já é sempre “pressuposto”. (...) Será, pois, que do ser desse ente se descortina um caminho para a demonstração do fenômeno do mundo? (...) Será que para o ser-no-mundo que se acha na ocupação do ente intramundano, ou seja, a sua intramundanidade, não se mostra algo assim como mundo? Não será que este fenômeno sempre se apresenta numa visão pré-fenomenológica? Não será que sempre se dá numa tal visão, mesmo sem exigir tematicamente uma interpretação ontológica? A própria presença [ser-aí], no âmbito de seu empenho ocupacional com o instrumento manual [utensílio disponível], não possui uma possibilidade ontológica em que, de certo modo, a mundanidade se lhe evidencia *junto com* o ente intramundano da ocupação?(HEIDEGGER, 2006, p.120-121)

O questionamento volta-se para a pergunta por modos de ocupação do ser-aí no âmbito cotidiano que evidenciem a possível vinculação entre o utensílio e a mundanidade. No seguimento desta passagem, Heidegger expressa a importância para a investigação da mundanidade do mundo que tal ponto de partida possa ser estabelecido:

Caso essas possibilidades ontológicas da presença [do ser-aí] se possam apontar no modo de lidar da ocupação, abre-se então um caminho para a investigação e aproximação do fenômeno assim evidenciado e, ao mesmo tempo, pode-se tentar “colocá-lo”, por assim dizer, e interrogá-lo no mostrar-se de suas estruturas. (HEIDEGGER, 2006, p.121)

A apresentação de um modo ocupacional que aponta já em nível pré-ontológico para o vínculo do utensílio ao mundo promove uma via investigativa do conceito de mundo em que este se mostra numa conexão determinada com os utensílios. Neste sentido, trata-se não apenas de mostrar que tal pertinência é possível, mas de elaborar conceitualmente o modo de pertinência do utensílio ao mundo. Tomando como guia a perspectiva que evidencia para a própria ocupação que o mundo aparece *juntamente com* o utensílio, os desdobramentos da investigação revelam não apenas certas características ontológicas dos utensílios e da conjunção entre utensílios e mundo, mas da mundanidade do mundo enquanto

tal.

O ente disponível aparece para o ser-aí como um ente intramundano a partir de certas modificações no lidar cotidiano com os utensílios. Neste sentido, Heidegger parte do suposto de que a modificação no encontro com os utensílios revela o próprio modo de comportamento não modificado. Os contextos ocupacionais em que tal fenômeno ocorre são classificados em três tipos: a) na ocupação em que o ser-aí se depara com um utensílio que não pode ser empregado ou que não se acha em condições de cumprir seu emprego específico caso, por exemplo, de uma ferramenta danificada ou feita de um material inadequado; b) quando o utensílio requerido para o cumprimento da ocupação se encontra em falta; c) quando um utensílio se apresenta obstruindo o cumprimento da tarefa almejada. No primeiro caso, o ente disponível aparece no modo da *surpresa*, no segundo caso, no modo da *importunidade*; no terceiro caso, trata-se do modo da *impertinência*.

Na interpretação das modificações no encontro com o utensílio destacam-se dois pontos a serem explorados no esclarecimento do fenômeno do mundo. Em primeiro lugar, a surpresa, a importunidade e a impertinência revelam uma interrupção na compreensão operativa das remissões do utensílio às finalidades para as quais é empregado. Tal interrupção acaba por explicitar, no âmbito da circunvisão e ainda não de modo temático, as próprias remissões bem como o conjunto de outros utensílios e a própria obra. Quando se depara com um utensílio que não pode ser empregado, que está faltando ou que atrapalha a consecução da obra, o ser-aí não se encontra mais absorvido no uso dos utensílios, passando a considerar as próprias relações entre utensílios e finalidades e o contexto da obra a ser construída ou da tarefa a ser realizada. Por exemplo, na impossibilidade de emprego um martelo, o ser-aí é impedido de utilizá-lo para pregar um prego; deste modo, evidencia-se para aquele que visa empregar o martelo *para* martelar que é necessário substituí-lo por um martelo que efetivamente cumpra tal função. Assim, a associação do martelo a certas finalidades (por exemplo, a fixação de tábuas) está garantida, bem como a sua colaboração para a consecução da obra almejada. As operações com utensílios neste contexto explicitam para o ser-aí estruturas (sobretudo, a pertinência dos utensílios a finalidades no contexto da obra a ser produzida) que serão elaboradas com a consideração ontológica da conformidade.

Na impossibilidade de emprego de um martelo, a substituição por outro traz como medida de adequação não apenas as finalidades para os quais será utilizado,

mas também a consideração de suas configurações características. Uma tesoura não ser empregada pois é pesada demais, por estar enferrujada, ou não estar afiada o suficiente para cortar um determinado tecido, e assim por diante. A constatação das “propriedades” do utensílio não é fruto de um estudo teórico do tamanho, peso ou composição deste, mas encontra-se vinculada ao próprio contexto operativo. O lidar com o utensílio, no qual entram em consideração primordialmente suas configurações, envolve a compreensão do modo de ser da *subsistência*. Na situação do manuseio deficiente dos utensílios, mostra-se que a disponibilidade é marcada pela co-pertinência com a subsistência. Neste sentido, o segundo ponto a ser explorado é a manifestação do mundo como um contexto no qual se descobre não apenas o modo de ser da disponibilidade e da existência, mas também a subsistência (associadamente a estes).

Por conseguinte, a interpretação do modo modificado do encontro com o utensílio apresenta as estruturas ontológicas que serão elucidadas (nos parágrafos seguintes) como pertencentes à estrutura da conformidade utensiliar. Ademais, a consideração dos modos de ocupação da surpresa, da impertinência e da importunidade evidencia que o modo de ser da subsistência também está compreendido com a disponibilidade do utensílio. A interpretação das modificações no manuseio utensiliar manifesta-as como um campo de acesso pré-ontológico à estrutura conformativa pertencente ao fenômeno do mundo. Sobretudo, a identificação, no plano do manuseio utensiliar, de estruturas que se mostram como pertencentes ao mundo satisfaz a exigência que torna metodologicamente adequada a investigação sobre a mundanidade através da ontologia do contexto utensiliar.

3.3.2 O tédio e as perguntas metafísicas

Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, o ponto de partida para a investigação do conceito de mundo é dado por uma extensa interpretação da tonalidade afetiva do tédio. Às tonalidades afetivas é concedido o papel basilar da investigação, pois estas apresentam o campo fenomenal a ser explorado para o desenvolvimento das perguntas metafísicas. No caso dos CFM, a exigência metodológica apresenta-se de modo duplo: é preciso identificar e buscar o melhor

modo de tratamento do campo temático que apresenta as estruturas ontológicas a serem desenvolvidas na investigação. Em segundo lugar, é necessário demonstrar em que medida as próprias perguntas têm origem a partir de uma tonalidade afetiva determinada. Heidegger assim expressa tais exigências:

Já indicamos que perguntas precisam ser feitas: o que é mundo?, o que é finitude?, o que é singularização? O problema é que estas perguntas foram quase acidentalmente apresentadas; elas apareceram arbitrariamente. Isto é indiscutível. (...) Devemos colocar as questões e arranjar-nos, quanto a esta colocação, uma tonalidade afetiva correta?(...) O que interessa aqui não é desenvolver estas perguntas como perguntas teoréticas e produzir uma tonalidade afetiva *para elas* e *ao lado delas*. Ao contrário, precisamos deixar estas perguntas surgirem antes de mais nada em sua necessidade e possibilidade *a partir de uma tonalidade afetiva fundamental* e procurar conservá-las em sua autonomia e não ambigüidade. Desta feita, implementaremos efetivamente esta interrogação quando nos pusermos a caminho de despertar uma tonalidade afetiva fundamental de nosso filosofar. (HEIDEGGER, 2003, p.68-69)

Destarte, a investigação é orientada inicialmente para considerações acerca da natureza das tonalidades afetivas (Heidegger, 2003, p. 72-99). O procedimento, indicado pela passagem, de despertar uma tonalidade afetiva, incorpora principalmente precauções metodológicas que operam de modo negativo, visando afastar os encobrimentos na interpretação das tonalidades afetivas. Tais encobrimentos dizem respeito, por um lado, à tradição de tratamento das tonalidades afetivas como pertencentes à esfera psicológica e individual. Por outro lado, entra em questão o modo de incorporação deste campo fenomenal à investigação filosófica. Destaca-se que as tonalidades afetivas não pertencem à esfera individual por oposição a uma esfera não individual, figurando como algum poder causal nas condutas do ser-aí. As tonalidades afetivas são concebidas como modos em que o ser-aí se encontra ligado aos outros e ao mundo compartilhado. Completa o procedimento de despertar da tonalidade afetiva a determinação, a partir da problematização dos diagnósticos da crise da cultura europeia feitos por Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler e Leopold Ziegler, do tédio como tonalidade própria da investigação.

Através das considerações sobre a natureza das tonalidades afetivas, evidencia-se que a interpretação do tédio profundo é a base para as perguntas sobre o mundo, a finitude e a singularização. Num primeiro momento, Heidegger traça formalmente a vinculação do tédio com as três questões a partir da indicação de que a raiz comum destes é sua determinação temporal (Heidegger, 2003, p.96). Posteriormente, temos a argumentação em torno de *como* se dá a tal vinculação,

desenvolvida na apresentação dos resultados da interpretação do tédio profundo como o “ser-entregue ao ente que se recusa na totalidade” (Heidegger, 2003, p.192). A demonstração do surgimento das perguntas sobre mundo, finitude e singularização da tonalidade do tédio profundo é qualificada como um procedimento de questionamento ontológico das modificações operadas no ser-aí no afinamento afetivo do tédio. No caso do mundo, Heidegger expressa nos seguintes termos sua determinação pelo tédio profundo:

O que significa este “na totalidade”? Como é que o ser-aí pode ser colocado desta forma no interior do ente na totalidade? O que está aí em obra quando este “na totalidade” nos acomete? Chamamos *mundo* a amplitude deste “na totalidade” que se abre no tédio profundo. Esta tonalidade afetiva fundamental coloca-nos diante de algo. Precisamos perguntar diante deste algo: *o que é mundo?* (HEIDEGGER, 2003, p.197).

A abertura do ente na totalidade revelada para o ser-aí no tédio profundo é elaborada conceitualmente no tratamento da noção de mundo na parte final da preleção. Por conseguinte, o tédio apresenta-se nos CFM como o ponto de partida da investigação sobre o conceito de mundo em duas direções: em primeiro lugar, o tédio fornece o campo fenomenal de obtenção das estruturas ontológicas a serem elaboradas no seguimento da investigação; em segundo lugar, a interpretação do tédio necessitaria estar em condições de mostrar em que medida a própria pergunta pelo mundo surge do que se mostra para o ser-aí neste afinamento afetivo.

De modo análogo, a interpretação do encontro modificado com os utensílios em ST abre caminho para a investigação do fenômeno do mundo, sobretudo por apresentar a estrutura que será explorada no seguimento da analítica: a estrutura referencial do utensílio. Por outro lado, os modos deficientes de uso utensiliário garantem a base fenomenal requerida para que o contexto de manuseio dos utensílios seja considerado como caminho adequado para análise da mundanidade do mundo. Tal função não é desempenhada pelo tédio, quando se trata da problematização da abordagem comparativa ao conceito de mundo nos CFM, mas sim no desenvolvimento da tese de que o ser-aí é formador de mundo. O tédio garante a base fenomenal para que a abordagem da formação de mundo através das tonalidades afetivas seja considerada adequada, seja pelas modificações apresentadas pelo tédio na abertura de mundo, seja pela identificação de que o próprio questionamento ontológico sobre o mundo remonta ao tédio.

É importante observar, por fim, que não faz parte do problema mencionado sobre o ponto de partida da investigação a discussão do modo de acesso

privilegiado ao fenômeno do mundo. Em ST, trata-se da resolução de um problema interpretativo nos termos da identificação de uma base fenomenal para a o início da investigação e a confirmação da adequação da abordagem escolhida. Deste modo, o privilégio do modo de acesso ao mundo para o ser-aí é dado em ST, assim como nos CFM, pelos afinamentos afetivos – no caso de ST, a angústia¹⁰.

3.4 Significatividade e ente na totalidade: possível analogia?

Para concluir a comparação entre as abordagens ao conceito de mundo apresentadas em ST e CFM, indagaremos sobre a possibilidade de aproximação entre a noção de ente na totalidade, apresentada nos CFM, da descrição sobre a mundanidade do mundo promovida em ST. Para tanto, desenvolveremos duas linhas argumentativas: a) acerca da possibilidade de equiparação entre a noção de ente na totalidade e a totalidade de conformidade pertencente ao modo de ser do utensílio e b) sobre a possível analogia entre significatividade e ente na totalidade. O foco recairá principalmente no questionamento acerca do status ontológico atribuído por Heidegger à totalidade que é central para a caracterização das três noções – de ente na totalidade, de totalidade de conformidade e de significatividade.

A interpretação heideggeriana do modo de ser do utensílio visa acentuar não apenas que tal ente é algo para o cumprimento de certas metas prático-operativas, mas também a pertinência do utensílio a uma totalidade formada por demais utensílios. Assim, utensílios são entes que servem para algo e sempre aparecem relacionados a outros utensílios. A afirmação de que totalidade instrumental é determinada pela remissão dos utensílios uns aos outros é interpretada ontologicamente, na qual se destaca a noção de totalidade de conformidade. A determinação ontológica do utensílio é dada por sua pertinência a relações

¹⁰ Aqui seria necessária uma abordagem comparativa entre o tratamento das tonalidades afetivas da angústia e do tédio ao longo da década de 20. Contudo, tal tarefa foge aos propósitos e aos limites deste trabalho. Uma indicação a ser explorada é sobre o caráter revelador da angústia em ST e em QM: em ST, a angústia diz respeito apenas ao ser nadificado do ser-aí, enquanto que em QM pareceria que a tese da nadificação não estaria limitada ao ser do ser-aí, mas diria respeito ao ser dos entes em geral. Por outro lado, o tédio nos CFM parece assumir o caráter revelador da angústia em QM.

conformidade para com as finalidades para as quais é empregado, estas em função de uma possibilidade existencial. Tais relações de conformidade perfazem uma totalidade, dado certo contexto operativo. O modo de inserção na totalidade de conformidade garante ao utensílio sua determinação ontológica.

Heidegger sustenta que a totalidade de conformidade é o que permite a o aparecimento de conjunturas determinadas, e, por conseguinte, dos utensílios determinados. Neste sentido, poderíamos conjecturar se o “ente na totalidade” ao qual Heidegger se refere nos CFM não deveria ser compreendido em conexão com a descrição do modo de ser do ente disponível. Assim, a abertura do ente na totalidade diria respeito à manifestação do utensílio a partir da totalidade de conformidade. Examinaremos inicialmente este problema através de uma indicação contida na passagem de CFM onde Heidegger questiona sobre o “na totalidade”:

Antes de tudo, este “na totalidade” não diz respeito, por exemplo, apenas ao ente que temos justamente diante de nós em uma ocupação qualquer. Ao contrário, todo o ente a cada vez acessível, nós mesmos incluídos, é abarcado por esta totalidade. Nós mesmos somos compreendidos por este “na totalidade”. (...)

Pelo que foi dito, está insinuado que este “na totalidade” não é cortado sob medida para uma esfera particular ou mesmo para um gênero particular do ente. Bem ao inverso, este “na totalidade”, o mundo, é o que permite a abertura dos múltiplos entes em seus contextos ontológicos diversos – outros homens, animais, coisas materiais, obras de arte, isto é, tudo o que conseguimos encontrar enquanto ente. (HEIDEGGER, 2003, p.405)

Na primeira parte da passagem, Heidegger expressa que o ente na totalidade não pode ser concebido *apenas* como dizendo respeito ao ente que aparece no contexto ocupacional – o ente disponível. Ou seja, a estrutura descrita aponta para um caráter mais geral, não pode ser colocada em analogia estrita com um modo de ser em particular. A indicação de que se trata de uma estrutura geral é completada com a afirmação de que se trata de uma totalidade que torna possível que o ser-aí se relacione com os entes em diferentes contextos ontológicos.

Além da observação expressa de que o ente na totalidade não pode ser concebido como a descrição de um modo de ser em específico, mencionaremos outro procedimento adotado por Heidegger nos CFM que se destaca em relação à determinação da disponibilidade em ST. No §31 de ST (bem como em Heidegger, 2004), a análise do enunciado transita para a consideração da doutrina aristotélica do *logos*, tendo como propósito explicitar as relações entre o “como apofântico”, pertencente ao enunciado e o “como “hermenêutico”, o modo prático-operativo de descobrimento dos entes. O como apofântico seria uma estrutura derivada do como

hermenêutico. Através do exame da proposição “o martelo é pesado”, Heidegger argumenta que a abertura do ente como ente se dá de modo primordial através da compreensão do modo de ser da disponibilidade. Tal compreensão é condição para a formulação de enunciados, os quais envolveriam a modificação compreensiva da relação com entes para o modo da subsistência¹¹. Deste modo, enfoca-se o fundamento do enunciado (do *logos*) pela relação entre a disponibilidade e a subsistência.

No caso do CFM, a conclusão da interpretação do *logos* ressalta as linhas gerais da argumentação em ST: o enunciado não é a instância que primeiro promove o descobrimento dos entes, ele apresenta-se como uma estrutura modificada. Contudo, a condição para que os entes já estejam revelados para o comportamento judicativo não é o “como hermenêutico”, mas sim, o fenômeno da formação de mundo. Com efeito, a análise do *logos* nos CFM não traz nenhuma referência à noção de “como hermenêutico”. Não obstante, em ST Heidegger ressalta que é na familiaridade com a significatividade que repousa o “como hermenêutico” (e, portanto, o “como apofântico”) (Heidegger, 2006, p.220). Por conseguinte, podemos questionar em que medida a significatividade corresponde ao fundamento do *logos* do mesmo modo como a vigência da formação de mundo no caso dos CFM.

De modo similar à discussão precedente, reconstruiremos a noção de significatividade na perspectiva da possível analogia com o conceito de ente no todo. Em ST Heidegger descreve a significatividade como a totalidade composta pelas ações significativas. Destarte, a abertura do ente como ente na totalidade seria a manifestação dos entes em significados a partir da totalidade significativa. A passagem dos CFM mencionada anteriormente não desautorizaria tal interpretação, uma vez que na descrição de ST o mundo possui um caráter significativo na medida em que se apresenta como o contexto que torna possível o descobrimento dos entes. Neste sentido, a analogia entre significatividade e ente na totalidade não é tão facilmente dispensável quanto no primeiro caso. Antes, a analogia entre as duas noções parece ser confirmada numa primeira aproximação. Caso se estabeleça a possibilidade de equiparação entre as noções, ao menos uma consequência se

¹¹ Para a discussão do sentido de ser da subsistência como determinada pelo comportamento enunciativo, ver Brandom (Brandom, 2002).

torna incontornável: embora as vias para a abordagem do conceito de mundo sejam explicitamente afirmadas como diferentes, a interpretação do conceito de mundo em ST e nos CFM, mesmo que sob títulos diversos, traria resultados parecidos. Para averiguar em detalhe a possibilidade do estabelecimento de tal tese, reexaminaremos de modo sucinto as indicações sobre a noção de ente na totalidade trazidas nos CFM.

Nos CFM, o ser-aí é definido como formador de mundo pois é o ente para o qual acontece a abertura do ente como ente na totalidade. Vimos que tal abertura acontece no modo de uma integração do ente enquanto tal na totalidade. A integração diz respeito a uma capacidade de manter a abertura do ente vinculada a uma totalidade. A totalidade em questão, que Heidegger chama propriamente de mundo, é uma totalidade formada pelos modos de ser dos entes. A abertura do ente enquanto ente, é portanto, a abertura do ser do ente. Juntamente com a passagem citada acima, temos que a formação de mundo refere-se ao acontecimento no qual o ser-aí relaciona-se de antemão com a totalidade dos modos de ser dos entes e, deste modo, com os entes manifestos em contextos diversos.

Como consideração preliminar, é preciso salientar que a noção de formação de mundo visa captar que o modo próprio de relacionalidade do ser-aí a entes é feito sempre a partir de uma totalidade. Ou seja, a formação de mundo, elucidada através de uma caracterização tripla, envolve um acontecimento no qual o ser-aí vincula-se a uma obrigatoriedade ontológica, à integração a uma totalidade e no qual acontece o desvelamento do ser dos entes. Ou seja, a formação é entendida neste triplo sentido, e a formação de mundo é a formação da *totalidade* ontológica que permite o encontro do ser-aí com entes. Tal totalidade não pode ser caracterizada pela completude, ou seja, não é uma totalidade na qual seus elementos são definidos pela impossibilidade da perda de vigência, e, portanto, não é uma totalidade diante da qual se possa listar todos os elementos.

Neste sentido, os resultados da investigação da significatividade como estrutura do mundo são condicionados pela via de abordagem do contexto utensiliar escolhida. Tratar-se-ia não da descrição formal do mundo como uma totalidade ontológica que abriga os diferentes modos de ser como nos CFM. Antes, a significatividade diria respeito ao modo mais básico de descobrimento dos entes no interior de tal totalidade. Tal modo é o proporcionado pela correlação compreensiva entre modos de ser determinados: da disponibilidade, da subsistência e da

existência. Ou seja, não se trata de indicar o caráter geral da manifestação dos entes a partir da totalidade formada por ser, mas da identificação de quais modos de ser relacionados são primordiais na manifestação dos entes no contexto prático-operativo cotidiano do ser-aí.

Ademais, em ST a ênfase parece recair na afirmação da dependência ontológica entre a relação dos três sentidos de ser (a significatividade) e os outros modos de ser. Um caso exemplar é o da natureza, a qual aparece primordialmente como matéria-prima ou como parte do contexto ocupacional, embora Heidegger reconheça outros modos de encontro com os entes naturais. Nos CFM, embora a totalidade de ser seja descrita como uma totalidade sempre inter-relacionada de elementos, salienta-se a necessidade do reconhecimento da autonomia (e não da separação) entre os modos de ser. Tal autonomia é interpretada através do desenvolvimento da afirmação que ao ser-aí está dada a possibilidade de comportar-se de acordo ou não com os requerimentos trazidos por cada modo de ser. Comportar-se de acordo com o modo de ser do ente envolveria como condição o reconhecimento de seu caráter peculiar em relação aos outros, das diferenças entre cada modo de ser.

Por fim, passaremos à exposição sintética das considerações comparativas precedentes. No caso da possível descrição em termos mereológicos do conceito de mundo em ST e nos CFM, vimos que em ST a descrição do mundo como um sistema relacional não apresenta diretamente uma vinculação com os resultados da *3ª Investigação* – tal como manifestada por outros conceitos na analítica e explorada no 1ª capítulo. Sobretudo, evidenciou-se que a concepção da estrutura do mundo como uma totalidade composta por momentos é insuficiente para formular o caráter de primordialidade das possibilidades existenciais frente às remissões de conformidade utensiliar, bem como da relação de pertinência dos significados à totalidade significativa. No caso dos CFM, se a noção de formação é explicitamente concebida em termos mereológicos, o mesmo não acontece com a totalidade ontológica formada. Neste sentido, procuramos apenas problematizar quais seriam os requisitos para uma adequada conceitualização de tal totalidade, sem procurar desenvolvê-los.

No segundo eixo investigativo, apresentamos a comparação entre os pontos de partida escolhidos por Heidegger para o tratamento do conceito de mundo. No caso de ST, o campo temático que apresenta de modo inicial as estruturas

ontológicas a serem desenvolvidas na abordagem o fenômeno do mundo é o da interpretação dos modos modificados de encontro com os utensílios. Em se tratando dos CFM, este papel é desempenhado pela tonalidade afetiva do tédio. Na apresentação do tédio e dos modos de ocupação como pontos de partida, ressaltou-se que estes desempenham outras funções importantes para as respectivas investigações: em ST, os usos deficientes dos utensílios garantem a base fenomenal demandada para corroborar a própria abordagem do fenômeno do mundo através da interpretação do contexto utensiliar. Nos CFM, o tédio é o caminho para a própria colocação da pergunta sobre o mundo.

Por fim, concluímos a abordagem proposta traçando uma comparação entre as noções de mundo como significatividade em ST e como ente na totalidade nos CFM. Para tanto, procedemos pela via de uma avaliação da possível equiparação entre as noções. Em primeiro lugar, desenvolvemos a hipótese de que as noções de totalidade de conformidade e de ente na totalidade são equivalentes. Através do exame documental da caracterização heideggeriana nos CFM da noção de ente na totalidade, a viabilidade de tal aproximação foi descartada. Em segundo lugar, verificamos a possibilidade de aproximação entre a noção de significatividade e ente na totalidade. O resultado também foi pela incorreção da analogia, porém sob uma perspectiva diferente: não se trata de afirmar que as estruturas são completamente diversas, mas de identificar a descrição da estrutura do ente na totalidade como uma caracterização mais geral do que a proposta pela significatividade. Neste sentido, tomamos a significatividade como a unidade compreensiva inter-relacionada de três modos de ser. Tal unidade apanharia a relação mais básica entre modos de ser que é requerida para o aparecimento dos entes na cotidianidade, e a partir da qual os outros modos de ser aparecem primordialmente no mundo circundante. Já o mundo como abertura do ente no todo apontaria para a condição geral de descobrimento dos entes pela pertinência a uma totalidade ontológica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação possuiu como propósito analisar a abordagem de Martin Heidegger ao conceito de totalidade nos escritos de 1927 a 1930. A investigação concentrou-se nas obras *Ser e Tempo*, *Que é Metafísica* e *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. O ponto de partida da interpretação se deu através da detecção de duas características da abordagem heideggeriana do conceito: a) Heidegger não possui um estudo sistemático da noção de totalidade e b) tal abordagem vincula-se a algumas noções centrais da filosofia de Heidegger. Neste sentido, tomamos como tarefas principais para a consecução do objetivo proposto a investigação sobre a pertinência das formulações heideggerianas a algum tratamento filosófico da noção e a identificação qualificada do vínculo do conceito de totalidade às noções centrais da filosofia de Heidegger no período.

No caso de *Ser e Tempo*, procuramos evidenciar, com base em indicações de intérpretes de Heidegger, a vinculação das formulações heideggerianas com a teoria sobre os conceitos de todos e partes de Edmund Husserl. A efetiva utilização por Heidegger da terminologia das *Investigações Lógicas* foi considerada um elemento não completamente persuasivo na defesa da influência husserliana. Coube à investigação documentar e examinar as formulações heideggerianas que efetivamente apresentassem mais elementos para a defesa de tal tese. Na defesa da apropriação heideggeriana da mereologia de Husserl, indicamos que as premissas da 3ª *Investigação* estão presentes em dois âmbitos da analítica existencial. No primeiro âmbito, os conceitos de todo e partes são importantes para a caracterização tanto das exigências metodológicas da análise da cotidianidade mediana, quanto para a caracterização ontológica dos existenciais e da estrutura ser-no-mundo.

No caso das exigências metodológicas da analítica, examinamos as indicações heideggerianas no ponto de partida da análise da estrutura ser-no-mundo. Embora a investigação seja levada a cabo a partir de um desmembramento

em três eixos temáticos (ser-em, mundo e o ente que é no mundo), é necessário que se mantenha como pano de fundo a estrutura como uma totalidade. A sugestão de que Heidegger refere-se ao ser-no-mundo como uma totalidade composta por momentos é trazida – além do uso do termo “momentos” para falar dos elementos da estrutura – pela formulação de um problema no ponto de chegada da análise do ser-no-mundo: as estruturas obtidas com a investigação em três direções do ser-no-mundo devem ser exibidas como uma totalidade. A totalidade requerida, que corresponderia ao ser do ser-aí, não pode ser obtida por uma soma das partes (dos existenciais) como pedaços, ou seja, não pode ser conseguida pela montagem dos resultados obtidos.

A justificativa para que a estrutura ser-no-mundo seja analisada sempre como uma totalidade advém da caracterização ontológica do fenômeno: o fenômeno ser-no-mundo não pode ser dissolvido em partes, embora possua uma multiplicidade discernível de elementos. Tratar-se-ia de uma totalidade composta por momentos, uma vez que suas partes não são dadas de modo separado, pois se conectam de modo que uma parte não pode subsistir com a modificação ou anulação das outras.

Por outro lado, a caracterização dos existenciais à luz de noções mereológicas traz determinações importantes acerca das estruturas ontológicas do ser-aí. Em primeiro lugar, Heidegger assinala que os existenciais não podem ser concebidos como partes de um composto, uma vez que a totalidade formada por eles não pode prescindir de nenhuma parte. Além disso, a relação entre as partes é determinada como sendo de co-originariiedade. Com isso, ressaltamos que o modo de conceber tal co-originariiedade deve levar em consideração as partes como momentos que se co-pertencem necessariamente e que não estão em relação hierárquica, mas sim na relação básica entre os momentos: a fundação bilateral. Dos muitos exemplos encontrados em ST (como a relação entre existencialidade, facticidade, decaída, os existenciais do impessoal, entre outros) ressaltamos o da relação entre disposição, compreensão e discurso. Conceber estes existenciais como momentos significa que a projeção em possibilidades não se faz sem uma disposição, que, por sua vez, aparece sempre determinada por um discurso e uma compreensão e vice-versa. Neste sentido, o caráter dos existenciais é tal que, se um está dado, a conexão com os outros existenciais também deve aparecer. O ser do ser-aí como uma totalidade não se apresenta como algo diferente frente ao somatório dos existenciais, mas sim como a totalidade que aparece *com* os

existenciais relacionados enquanto momentos.

No segundo âmbito, tratam-se das questões desenvolvidas por Heidegger na segunda parte de ST. Sobretudo, entra em questão a pergunta pela possível totalidade para o ser-aí concebido como existência, como apenas possibilidades que não ganham consistência efetiva. Heidegger analisa, com a ajuda dos conceitos da mereologia husserliana, a falta de consistência do ser-aí como uma *pendência*. A conclusão é de que a pendência no ser-aí é um momento e não um pedaço, que é algo que não pode ser visto fora da conexão com os outros existenciais. Com ajuda das noções mereológicas, o ser-aí é qualificado como uma totalidade marcada por uma incompletude constitutiva. A interpretação de tal incompletude leva Heidegger a formular os conceitos de ser-para-a-morte e decisão antecipadora. Por outro lado, através das demandas metodológicas colocadas para uma interpretação dita “originária”, temos a exigência de que se conceba a unidade da totalidade do ser-aí. A unidade da totalidade do ser-aí não pode ser obtida mediante um conceito de eu, como o substrato que permanece frente às modificações, mas sim em termos da temporalidade existencial. Neste sentido, vimos que Heidegger qualifica os conceitos centrais da analítica existencial, os conceitos de ser do ser-aí e de temporalidade, como uma totalidade e que, para tanto, recorre às noções da 3ª *Investigação* husserliana.

No período após a publicação de ST, ressaltou-se que o conceito de totalidade vinculou-se à investigação proposta por Heidegger como uma transformação necessária da ontologia fundamental: a Metontologia. Segundo Heidegger, a Metontologia tem por objetivo investigar o problema do *ente na totalidade*, enunciado através de relações de pressuposição entre ser, o ser-aí e a natureza. Nosso foco recaiu na tentativa de elucidação da noção de ente na totalidade nas obras *Que é metafísica* e *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, visto que Heidegger não fornece maiores indicações sobre a mesma na preleção onde o projeto da Metontologia foi anunciado – a preleção *As fundações Metafísicas da Lógica*.

No caso de QM, examinamos o conceito de ente na totalidade em conexão com a formulação da pergunta metafísica sobre o nada. As bases iniciais para a formulação do problema do nada são colocadas a partir da distinção entre a **totalidade do ente** e o **ente na totalidade**. Com efeito, Heidegger aponta que o acesso à totalidade do ente não é possível, enquanto que o acesso ao ente na totalidade é um fenômeno que acontece, mesmo que vagamente explicitado, na

existência cotidiana do ente humano. No exame das indicações heideggerianas em torno desta distinção, destacou-se que a noção de ente na totalidade vincula-se ao traço relacional do ser-aí para com entes. Por um lado, a noção indica que ser-aí relaciona-se com entes sempre a partir de uma totalidade. Por outro, Heidegger enfatiza que a relação a entes é sempre com o ente desvelado de um modo determinado. Logo, concluímos que o acesso ao “ente na totalidade” diz respeito ao modo duplo em que o ser-aí relaciona-se com entes: a) como desvelados de um modo determinado, e b) e tendo em vista a totalidade dos modos de desvelamento dos entes. A conexão entre o nada e o ente na totalidade evidenciou que os “modos de desvelamento” são o ser dos entes, bem como que o nada se mostra como a caducidade do ente na totalidade. Deste modo, o encontrar-se em meio ao ente na totalidade diz respeito ao estabelecimento da relação a entes pela relação com a totalidade formada por ser. Na formulação do problema da co-pertinência entre ser e nada, Heidegger determina que a transcendência é o fundamento de ser, do ente na totalidade e do nada.

Nos CFM, o conceito de ente na totalidade vincula-se ao conceito de mundo. O ser-aí é formador de mundo, pois para ele ocorre a abertura do ente enquanto tal na totalidade. O conceito de totalidade não aparece como caracterizando o ser do ser-aí como ser-no-mundo ou como cuidado, mas enquanto constitutivo da formação de mundo. A noção de ente na totalidade qualifica, como em QM, a relacionalidade do ser-aí a entes a partir da vinculação com a totalidade formada pelos seus modos de abertura – o ser dos entes. Se em QM temos que tal vinculação à totalidade ocorre de modo que o ser-aí compreende os modos de ser de forma inter-relacionada, nos CFM Heidegger acrescenta que os modos de ser possuem força normativa, pois se apresentam como requisições de comportamentos diversos do ser-aí frente aos entes.

Com os resultados obtidos nas investigações anteriores, propomos ao final desta dissertação uma consideração comparativa do conceito de totalidade em ST e nos CFM sob a perspectiva de sua vinculação aos problemas pertinentes à abordagem heideggeriana ao conceito de mundo. As considerações comparativas levaram em consideração três pontos: a presença da mereologia na determinação do conceito de mundo, o ponto de partida da investigação sobre mundo e a caracterização do conceito de mundo apresentada nas duas obras.

No primeiro momento, buscamos investigar nas formulações sobre a noção de

mundo em ST a pertinência à mereologia husserliana. Neste sentido, apresentou-se um procedimento interpretativo diferente 1º capítulo: dado que Heidegger não menciona a terminologia husserliana ou utiliza-se das premissas da *3ª Investigação* de modo explícito como nos outros casos, buscou-se realizar um exercício de análise do conceito de mundo lançando mão da mereologia husserliana. Este exercício teve como objetivo investigar em que medida uma leitura mereológica nos moldes husserlianos seria uma alternativa profícua para a interpretação do conceito de mundo em ST. Neste sentido, apenas problematizamos a conexão entre as estruturas componentes da mundanidade do mundo, sem realizar afirmações definitivas sobre o tema. Nos CFM, pudemos evidenciar uma efetiva influência da mereologia na formulação da noção de formação de mundo. Do mesmo modo, apenas tecemos considerações especulativas acerca de como conceber a totalidade presente no “ente na totalidade”, visto que tal temática não foi desenvolvida por Heidegger em termos mereológicos e que, sobretudo, entraria em jogo o complexo problema sobre a totalidade e a unidade de ser.

No segundo momento, tratou-se de um problema metodológico para o tratamento do conceito de mundo: a comparação entre os pontos de partida da investigação. Por ponto de partida entendemos o campo fenomenal que apresenta as estruturas ontológicas a serem interpretadas ao longo da investigação. Em ST, desempenha este papel a modificação no encontro cotidiano do ser-aí com os utensílios. Em se tratando dos CFM, trata-se da tonalidade afetiva do tédio. A base fenomenal propiciada pelo primeiro evidencia a conformidade a mundo do utensílio. No caso do tédio, apresenta-se para o ser-aí a abertura do ente na totalidade.

Por fim, concluímos a abordagem proposta traçando uma comparação entre as noções de mundo como significatividade e como ente na totalidade em ST e nos CFM, respectivamente. Para tanto, avaliamos a possível equiparação entre as noções, de acordo com a possível posição interpretativa assumida para caracterizar a noção de ente na totalidade. Em primeiro lugar, desenvolvemos a hipótese da equivalência entre as noções de totalidade de conformidade e de ente na totalidade. Tal aproximação foi descartada, uma vez que Heidegger se pronunciou na preleção contra tal equiparação. Em segundo lugar, verificamos a possibilidade de aproximação entre a noção de significatividade e ente na totalidade. O resultado foi pela incorreção da analogia, uma vez que a descrição da estrutura do ente na totalidade é uma caracterização mais geral do que a proposta pela significatividade.

A significatividade, como a unidade compreensiva inter-relacionada de três modos de ser, concerniria à relação mais básica entre modos de ser que é requerida para o aparecimento dos entes na cotidianidade e a partir da qual os outros modos de ser aparecem primordialmente no mundo circundante. Já o mundo como abertura do ente no todo apontaria para a condição geral do modo de relacionamento do ser-aí a entes pela vinculação a uma totalidade inter-relacionada, finita, normativa e ontológica.

Para concluir a apresentação dos procedimentos e resultados obtidos ao longo da investigação proposta, identificaremos alguns dos problemas a serem desenvolvidos em investigações futuras em torno da temática sobre o conceito de totalidade na obra de Heidegger. Formularemos estes problemas em forma de tópicos, visando indicar assuntos importantes que ficaram sem tematização ou mesmo que não puderam ser desenvolvidos ao longo da dissertação. Ao fim, esboçaremos considerações de caráter geral sobre o conceito de totalidade na obra heideggeriana.

Acerca dos temas enfocados nos primeiro capítulo, sugerimos as seguintes tarefas:

- Avaliar em que medida os resultados sobre a presença da mereologia husserliana são um argumento persuasivo de base para a defesa do papel decisivo da fenomenologia husserliana em ST;
- Estabelecer e aprofundar a conexão do problema da totalidade existencial em ST com a filosofia de Kierkegaard;
- Estabelecer uma tese interpretativa para explorar o caráter de não-totalidade que Heidegger atribui ao ser-aí cotidiano;
- Aprofundar a descrição da conexão entre a decisão, a temporalidade e a totalidade;
- Investigar o impacto para a concepção heideggeriana da temporalidade da qualificação desta como uma totalidade formada por momentos.

Sobre a temática desenvolvida no segundo capítulo, destacamos:

- Aprofundar a descrição do contexto da reorientação do problema ontológico após ST, sobretudo em conexão com a Metontologia;

- Incorporar o tratamento heideggeriano do conceito de transcendência;
- Investigar a interpretação de Heidegger do conceito de mundo em Kant;
- Desenvolver a vinculação entre os conceitos de ser, ente na totalidade e natureza, apresentados em 1928 em conexão com os CFM;
- Explorar comparativamente as modificações apresentadas no ente na totalidade pelas tonalidades afetivas do tédio e da angústia;
- Analisar a interpretação heideggeriana do *logos* nos CFM

Em relação ao último capítulo:

- Qualificar a interpretação heideggeriana do problema da unidade e totalidade de ser – já referido no §1 de ST;
- Investigar em que medida Heidegger apropria-se destrutivamente da tradição aristotélica na colocação de tal problema;
- Investigar em que medida as considerações apresentadas na preleção *Introdução à Filosofia* em torno da noção de mundo como *jogo* seriam pertinentes para a caracterização da totalidade normativa formada por ser;
- Aprofundar a comparação entre os conceitos de mundo em ST e nos CFM, avançando nos problemas colocados pelo conceito de natureza para a tese de que mundo resulta da projeção compreensiva do ser-aí.

A indicação de desdobramentos futuros em torno do tema da totalidade não deve se referir apenas aos diversos problemas a serem desenvolvidos na abordagem apresentada, visto que o conceito de totalidade segue sendo vinculado a temas centrais na obra de Heidegger – vide o exemplo em escritos ao longo dos anos 30 e 40, como *Sobre a essência da Verdade*, os cursos sobre Nietzsche e *A origem da obra de arte*. Por fim, deve-se registrar que a abordagem heideggeriana ao conceito de totalidade apresenta considerações sobre temas e problemas que podem ser relevantes para o vasto e concorrido campo de estudos mereológicos atuais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLATTNER, William D. Heidegger's debt to Jasper's concept of the Limit Situation. In: **Heidegger and Jaspers**. Olson, Alan (Org.). Philadelphia: Temple University Press, 1994, p. 153-165.

_____ **Heidegger's Temporal Idealism**. New York: Cambridge University Press, 1999.

BRANDON, Robert. Heidegger's Categories in Being and Time. In: Hubert Dreyfus & Harisson Hall. **Heidegger: A critical Reader**. Oxford: Blackwell, 1992.

_____ Dasein, the Being That Thematises. In: **Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of intentionality**. Cambridge: Harvard University Press, 2002, p. 324-347.

CARMAN, TAYLOR. **Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time**. New York: Cambridge University Press, 2003.

CARNAP, Rudolph. The elimination of metaphysics through logical analysis of language. In. A.J. Ayer: **Logical Positivism**. New York: Free Press, 1959, p. 60-81

CASANOVA, Marco Antônio. **Nada a caminho**. Impessoalidade, Nilismo e Técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CORREIA, Fabrice. Husserl on Foundation, **Dialectica**, 2004, nº 58 vol. 3, pp. 349—367.

CROWELL, Steven Galt. Making Logic Philosophical Again (1912-1916). In: **Reading Heidegger from the start: essays in earliest thought**. Ed. Theodore Kisiel & John van Buren. Albany: SUNY Press, 1994, p. 55-72.

_____ Metaphysics, Metonymy and the End of *Being and Time*. In: **Husserl,**

Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology. Evanston: Northwestern University Press, 2001, p. 222-243.

_____ Subjectivity: Locating the first person in *Being and Time*. In: **Heidegger's *Being and Time*:** critical essays. Polt, Richard (Org.). London: Rowman & Littlefield, 2005. p. 117-140.

DAHLSTROM, Daniel. Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications. In: **Review of Metaphysics** 47,1994, p. 775-795.

DREYFUS, H. **Being-in-the-World:** A Commentary on Heidegger's *Being and Time*. Cambridge Massachussets: MIT Press, 1991.

DRUMMOND, John J. Husserl's Third Logical Investigation: Parts and Wholes, Founding Connections and the Synthetic *a priori*. In: **Husserl's Logical Investigations**. Dahlstrom, Daniel O. (Org.). Dordrecht: Kluwer, 2003.

FINE, Kit. Part-Whole. In: **The Cambridge Companion to Husserl**. Smith, David Woodruff (Org.). New York: Cambridge University Press, 1995, p. 463-486.

GLAZEBROOK, Trish. Heidegger and Scientific Realism. **Continental Philosophy Review** , n. 34, 2001, p. 361-401.

_____ **Heidegger's Philosophy of Science**. New York: Fordhan University Press, 2000.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

HEIDEGGER, M. **History of concept of time**. Trad. de Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

_____ **Introducción a la filosofía**. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ediciones Cátedra, 1999a.

_____ **Kant and the Problem of Metaphysics**. Trad. De Richard Taft. Indiana: Indiana University Press, 1997.

_____ **Logica. La pregunta por la verdad**. Trad. de J. Alberto Ciria.

Madrid: Alianza, 2004.

_____ **Los problemas fundamentales de la fenomenologia.** Trad. de Juan José García. Madrid: Ediciones Trotta, 2000.

_____ **Ontology: The Hermeneutics of Facticity.** Trad. Jon van Buren. Indiana: Indiana University Press, 1999b.

_____ Que é metafísica?. In: **Os pensadores.** Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

_____ **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude e Solidão.** Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

_____ The idea of Philosophy and the problem of Worldview. In: **Towards the Definition of Philosophy: With a Transcript of the Lecture-course 'On the Nature of the University and Academic Study.** New York: Continuum International Publishing Group, 2002.

_____ **The Metaphysical Foundations of Logic.** Trad. De Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

_____ **Ser e Tempo.** Partes I e II. Trad. de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____ Sobre a essência do fundamento. In: **Os pensadores.** Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

HUSSERL, Edmund. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica.** São Paulo: Idéias e Letras, 2006.

_____ **Logical Investigations.** Vol I e II. London: Routledge, 2001.

IMAGUIRRE, Guido. Mereologia: o todo e as suas partes. In: **Metafísica Contemporânea.** Imaguirre, G., Almeida, Luís & Oliveira, Manfredo Araújo (Orgs.). Petrópolis: Vozes, 2007, p.314-332.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

_____ Does the Nothing Noth? In: **German philosophy since Kant**. O'Hear, Anthony (Org.). New York: Cambridge University Press, 1999, p. 271-290.

KANT, Immanuel. Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível (Dissertação de 1770). In: **Escritos Pré-Críticos**. São Paulo: Editora da UNESP, 2005, p. 219-282.

KISIEL, Theodore. **Heidegger's way of thought**. Critical and Interpretative Signposts. London: Continuum, 2002.

_____ **The Genesis of Heidegger's Being and Time**. Berkley: University of California Press, 1993.

MALPAS, Jeff. From the transcendental to 'Topological'. Heidegger on Ground, Unity and Limit. In: **From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of the Transcendental**. Malpas, J. (Org.). London: Routledge, 2003, p. 75-99.

MARTIN, Wayne. Hermeneutic Conditions and Phenomenological Necessity. TPN Phenomenology Workshop, Stewart House, University of London, 2006, p. 1-13.

MORAN, Dermot. Heidegger's critique of Husserl's and Brentano's accounts of Intentionality. In: **Inquiry**, 2000, n°43. pp.39-66.

MULHALL, Stephen. **Heidegger and 'Being and Time'**. London: Routledge, 1997.

OKRENT, Mark. **Heidegger's pragmatism**. Understanding, being and the critique of metaphysics. Cornell: Cornell University Press, 1988.

ØVERENGET, E. **Seeing the self**. Heidegger on subjectivity. Toronto: Kluwer Academic, 1998.

_____ The presence of Husserl's theory of wholes and parts in Heidegger's phenomenology. **Research in Phenomenology**, 1996, vol. 26, pp 171-197.

POLI, Roberto. Husserl's conception of Formal Ontology. In: **History and Philosophy of Logic**. 1993, n° 14, pp.1-14.

REIS, Róbson Ramos dos. Nota sobre a Origem da Negação. **O Que nos Faz Pensar**, v. 23, p. 135-144, 2008.

RITTER, J. Ganzes/Teil, Ganzheit und Gestalt in: **Historisches Wörterbuch der Philosophie**. Basel: Schwabe, Vol. 3, 1974, p. 3-19, 19-22. Trad. de Róbson Reis.

ROSADO-HADDOCK, Guillermo E. The Structure of Husserl's Prolegomena. In: **Manuscrito**, vol. 23, n. 2, Outubro de 2000, p. 61-100.

SAFRANSKI. Rüdiger. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SCHÉRER, René. **La fenomenología de las "Investigaciones Lógicas" de Husserl**. Madri: Editorial Gredos, 1969.

SCHLICK, Moritz. Über den Begriff der Ganzheit. **Gesammelte Aufsätze 1926-1936**. Wien, 1938. p. 251-266. Tradução de Róbson Reis.

SCHNÄDELBACH, Herbert. **Filosofía en Alemania (1831-1933)**. Madrid: Ed. Cátedra, 1991.

SIMONS, Peter. The formalization of Husserl's Theory of Wholes and Parts. In: **Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski**. Toronto: Kluwer Academic Publishers, 1992, pp.71-117.

SMITH, Barry. **Parts and Moments**. Studies in Logic and Formal Ontology, Munich: Philosophia, 1982.

_____. The basic tools of Formal Ontology. In: Nicola Guarino (ed.). **Formal Ontology in Informations Systems**. Washington: IOS Press, 1998, p. 19-28.

STAPLETON, T.J. Husserlian Themes in Heidegger's The Basic Problems of Phenomenology. **Philosophy Today**, 1983. pp. 3-17.

STEIN, Ernildo. **Seis estudos sobre Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988.

STREETER, Ryan. Heidegger's formal indication: a question of method in Being and Time. In: **Man and World** 30, 1997, p. 413-430

TUGENDHAT, Ernst. La pregunta de Heidegger por el ser. In: **Ser-Verdad-Acción: Ensayos Filosóficos**. Barcelona: Gedisa Ed., 1998, p. 97-124.

VARZI, A. "Mereology". **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2003 Edition), Edward N. Zalta (ed.), In: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2003/entries/mereology/>>. Acesso em abril de 2007.

VIGO, Alejandro G. Verdad, libertad y trascendencia. La radicalización de un motivo central de Sein und Zeit en los escritos de los años 1929-1930 In: **Arqueología y Aleteiología** y otros estudios heideggerianos. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007.p.122-154.

WILLARD, Dallas. The Theory of Wholes and Parts and Husserl's Explication of the Possibility of Knowledge in the *Logical Investigations*. In: **Contributions to Phenomenology**, Fissette, Denis (Org). Dordrecht: Kluwer, 2003.