



## A INSUFICIÊNCIA DAS CIÊNCIAS PARTICULARES PERANTE A EXIGÊNCIA DE UNIDADE DA COMPREENSÃO

JOSÉ FÁBIO DA SILVA ALBUQUERQUE<sup>1</sup>

**RESUMO:** A Ciência historicamente constitui-se como o padrão hegemônico de apresentação de conhecimentos sobre o mundo. Rigor, procedimento, exatidão e previsibilidade são algumas das características principais que determinaram esse lugar de predominância científica nos dias atuais, em uma construção que, dependendo dos critérios abordados, podem remeter até ao início da cultura ocidental na Grécia Antiga. Ao partir desse entendimento sobre sua hegemonia, o presente artigo aborda o fenômeno *Ciência* e sua tendência à totalização da imagem do mundo através da tematização, na qual o *todo* do ente é disponibilizado à subjetividade representativa. Tal objetivo científico de uma unidade na totalidade dos conhecimentos parece esbarrar, no entanto, em outra característica basilar da Ciência, nominalmente, o caráter determinado (particular) de seus objetos. Apresenta-se, portanto, uma possível incoerência entre o objeto e o objetivo científicos. Não obstante, como a determinação do conhecimento é traço constitutivo da Ciência, ao passo que a tendência à totalidade não é exclusividade dela, busca-se a fonte a essa exigência de unidade na própria natureza da razão, o que abre passagem para a pergunta motriz do texto: as ciências particulares podem satisfazer a necessidade da razão em sua exigência de unidade para toda experiência possível? Com isso à vista, o texto apresenta uma alternativa ao entendimento de totalidade, seu status de âmbito transcendente e sua vinculação com o modo-de-ser da existência enquanto *Dasein*.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ciência, conhecimento, totalidade, transcendência, existência.

**ABSTRACT:** Science historically constitutes itself as the hegemonic pattern of presenting knowledge about the world. Rigor, procedure, accuracy and predictability are some of the main characteristics that have determined this place of scientific predominance in the present day, in a construction that, depending on the criteria, can refer back to the beginning of western culture in Ancient Greece. Starting from this understanding of its hegemony, the present article approaches the phenomenon *Science* and its tendency to totalize the image of the world through the thematization, in which the whole of the entity is made available to the representative subjectivity. Such a scientific aim of a unity in the totality of knowledge seems, however, to run counter to another basic characteristic of science, nominally the determinate (particular) character of its objects. Therefore, there is a possible inconsistency between the scientific object and objective. Nevertheless, as the determination of knowledge is a constitutive feature of Science, while the tendency to wholeness is not its exclusivity, one seeks the source of this demand for unity in the very nature of reason, which opens the way to

<sup>1</sup>Professor Adjunto da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Uesb) e Coordenador do Grupo de Pesquisa *Phainómenon*. Doutorado integrado de Filosofia pela UFPB-UFPE-UFRN. E-mail: professorfabioa@gmail.com.

the driving question of the text: can the particular sciences satisfy the need of reason in its demand for unity for every possible experience? With this in mind, the text presents an alternative to the understanding of wholeness, its transcendent status, and its connection with the mode of being of existence as Dasein.

**KEYWORDS:** Science, Knowledge, Totality, Transcendence, Existence.

### **As Ciências Particulares e a imagem do mundo**

Como afirma Heidegger no começo do seu texto *O que é Metafísica?* estamos em nosso ser-aí determinados pela Ciência. Universidades, professores, discentes, Centros de Pesquisas públicos e privados dos mais variados tamanhos - todos em prol de e determinados pelo chamado fazer científico. A Ciência, juntamente com a Técnica (que é a concretização última do mesmo destinamento), se alastra pelos âmbitos mais variados de nosso mundo, e porque não dizer, também alarga factualmente o conteúdo dele. Dos imensos espaços intuitivamente incompreendidos do Universo ao genoma dos seres, do desenvolvimento de metamateriais ao escrutínio cada vez mais detalhado do cérebro, a Ciência exige entrada e tematiza cada um desses âmbitos num refinamento ininterruptamente ascendente. Essa tematização, por sua vez, não é um mero nomear, pura e simplesmente. Por ser o resultado de um novo posicionamento do ser humano perante o mundo (GADAMER, 1981), ela cumpre uma função maior que isso - maior mesmo do que assume fazê-lo. Em *Ser e Tempo* (2012b, p. 985), Heidegger afirma que essa tematização constitui o todo do projetar científico do ente que o articula, delimita e conceitualiza enquanto objeto (enquanto *Vorhandenheit*) e tal projeção de sentido do ser, velada para a própria Ciência, restringe virtualmente todo o ente de maneira homogênea. Ou seja, a Ciência se torna a régua a partir da qual se mede o que é aceito como real, ao mesmo tempo em que anula - ou, ao menos, diminui epistemicamente - qualquer outro horizonte de posicionamento sobre o que há.

No alastramento ininterrupto que se dá dentro dessa perspectiva, cada vez mais só é aceito como existente o ente que se enquadre nessa projeção enquanto *Vorhandenheit*.

Só aquilo que se converte desta maneira em objeto *é*, vale como algo que *é*. A ciência só chega a ser investigação desde o momento em que se busca ao ser do ente em dita objetividade.

Esta objetivação do ente tem lugar em uma re-presentação cuja meta é colocar a todo o ente ante si de tal modo que o homem que calcula possa estar seguro do ente ou, o que é o mesmo, possa ter certeza dele. (HEIDEGGER, 2012, p. 72)

Isso significa que o ente científico, por ser compreendido temporalmente como aquilo que está posto enquanto um conjunto de propriedades também presentes (embora não necessariamente estas propriedades estejam entendidas em suas determinidades - daí o impulso para a ciência enquanto investigação que pretende avançar tematicamente), fique, através dessa *ecstase* de apresentação, disponível para a representação, certeza e manipulação por parte da subjetividade, o que corrobora a confluência da realidade técnico-científica da imagem do mundo desde a Modernidade.

Galileu submeteu a natureza a uma construção matemática e obteve assim um novo conceito de lei natural. A investigação das leis naturais sobre a base da abstração matemática e sua verificação através do medir, do pesar e do contar, se encontra no berço das ciências naturais modernas. Ela possibilitou a plena aplicação da ciência para a reelaboração técnica da natureza para fins humanos que caracteriza nossa civilização atual em uma medida planetária. (GADAMER, 1981, p. 99)

O ponto focal de interesse aqui é a tendência à totalidade nesse agir científico, ou seja, de que nesse projetar o *todo* do ente seja apresentado no modo do *Vorhandenheit* e para além dele, nada<sup>2</sup>. Vislumbrando essa característica num texto de 1916 intitulado *O conceito de tempo na história da ciência*, Heidegger defende (1978, p. 421) a “unidade da imagem fisicalista do mundo” como sendo o objetivo da Física enquanto ciência. Isso significa que a ciência almeja uma unidade da imagem do mundo a partir e na tematização de uma totalidade.

No entanto, a despeito dessa tematização avassaladora das ciências visando em última instância uma totalidade, Claude Bernard, médico e fisiologista francês do século XIX, em seu texto *Introdução à medicina experimental* - alçado por Bergson em importância ao patamar do *Discurso do Método* de Descartes no que diz respeito às ciências experimentais - estabelece (1978, p. 89) que apenas o determinado ou determinável cai dentro do escopo da ciência. Ou seja, apenas enquanto esteja com os respectivos limites bastante claros algo pode ser considerado como conteúdo científico. Tal característica é claramente compatível com o modo-de-ser do *Vorhandenheit* enquanto aquilo que está meramente aí adiante do sujeito de representação à maneira de um conjunto de determinidades/propriedades, no entanto, parece incidir em uma inconsistência dentro do acontecer científico em geral, na medida em que ele possui a totalidade como objetivo e o determinado (particular) como objeto. A partir de uma perspectiva heideggeriana, e numa abordagem bastante generalística, essa inconsistência não

---

<sup>2</sup>Essa caracterização da Ciência como um âmbito de atuação restrita ao ente e sua conseqüente relação (de negação) filosófica com o *nada* é tratada mais detidamente por Heidegger no texto “O que é metafísica?”, o qual se encontra na obra *Marcas do Caminho*, conforme bibliografia.

seria nada mais do que a herança do equívoco metafísico entre ser e ente que, ao buscar aquilo que possibilita o ente em geral, procurava no próprio horizonte entitativo sua resposta.

Sem recusar essa postura, mas a especificando de acordo com a riqueza da temática, uma pergunta ainda viável e que diz respeito ao objetivo desse texto é: por que então a ciência ainda apresenta essa característica marcadamente metafísica de dirigir-se a um alcance da totalidade do ente, se considerarmos que ela, em sua autoimagem manifestada através de seus realizadores, se coloca como a mais afastada possível da tradição metafísica? Sobre isso Hans-Georg Gadamer diz o seguinte:

É verdade que até a atualidade se mantém viva a necessidade da razão no sentido de alcançar cada vez mais unidade do saber; porém, a partir desse momento [séc. XIX], se apresenta como um conflito com a autoconsciência da ciência. Quanto maior for a honestidade e o rigor com o qual ela se entenda a si mesma, tanto maior é sua desconfiança frente a toda promessa de unidade e toda pretensão de alcançar algo definitivo. (GADAMER, 1981, p. 12)

Se é correto afirmar que a Ciência como a entendemos nos últimos séculos é um movimento intelectual que recusa epistemicamente a especulação filosófica (SHCNÄDELBACH, 1991; OMNÉS, 1996) e isso foi, em menor ou maior medida, sempre tomado explicitamente<sup>3</sup> pelos indivíduos que compunham suas fileiras, então não parece ser naqueles caracteres que a Ciência tem de mais próprios e claros que se espera encontrar o gérmen da contradição.

A fim de dar caminho a essa questão sobre a incoerência dentro do acontecer científico no que diz respeito ao distanciamento entre as características de objeto e de objetivo, chame-se a atenção de que a ciência é uma possibilidade concreta do ser humano por ele ser racional e, por conta disso, carrega consigo (como a própria filosofia) os traços básicos que compõem a natureza da razão. Pois bem, tomando isso em consideração, o percurso até aqui posto abre a possibilidade de que se investigue inicialmente a natureza da razão, a fim de averiguar até que ponto a tendência à totalidade da Ciência é uma exigência geral daquela e, a partir daí, permita um posicionamento sobre se as especificidades científicas possuem a possibilidade de alcançar essa exigência.

---

<sup>3</sup>Um aspecto bem ilustrativo desse movimento explícito de divórcio entre a tradição filosófica e a Ciência é o surgimento no século XIX do termo *cientista* [*scientist*], cunhado por William Whewell (1794-1866) justamente para diferenciar os indivíduos comprometidos com aquela nova forma de produzir conhecimento que tanto destoava de uma filosofia da substância, não aceitando para eles a velha cunhagem de “filósofos naturais” que apenas diferia-os dos “filósofos morais” ou “especulativos”.

## A exigência de unidade da Razão

Com o intuito de avançar nesse propósito, tome-se a seguinte passagem de Kant, extraída do início do prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*:

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem as suas possibilidades [...]. (KANT, 2001, p. 3)

É sabido que Kant estava a falar das questões da tradição metafísica. No entanto, não interessa ao objetivo aqui buscado questões específicas (no sentido de possuírem conteúdos determinados), quaisquer que sejam os ramos possíveis, mas antes aquilo que impõe um *âmbito* de questionamento como um tipo de destino, como uma exigência inexorável da razão por conta de sua própria natureza. Além do demais, dentro dessa conjuntura de investigação é sintomático para o tema aqui tratado que também quando se averigua os fundamentos, características e limites de um atuar filosófico - mais especificamente metafísico, como o fez Kant -, também se identifique uma imposição da razão para consigo mesma de um âmbito que, a princípio, extrapola suas possibilidades de conhecimento. Identificamos, assim, que do mesmo modo que acontece com a Ciência através de suas especificidades, também a Metafísica se vê interpelada pela razão a alcançar algo que a constrange por uma exigência da qual não pode se furtar. Partindo-se do aceite dessa constatação, averigua-se portanto que a Ciência e a Filosofia apresentam-se como modos possíveis - e historicamente concretos - de, a partir de suas especificidades, almejarem um posicionamento tematicamente direto sobre o todo do ente, e tal encaminhamento de totalidade mostra-se como característica de qualquer conteúdo de significância que se pretenda racional. Tome-se como exemplo o primeiro ramo de conhecimento que historicamente apresentou caracteres reconhecidamente científicos, como é o caso da Matemática. Ela despontou enquanto conhecimento a partir do momento em que sua abordagem não tratou mais do ângulo específico de uma construção específica, mas de todo e qualquer ângulo que apresentasse tais determinidades. Do mesmo modo a dita Filosofia que não fazia uma abordagem sobre a origem ou o princípio deste ente sensível, mas de toda a *physis*. Heidegger denomina essa necessidade dentro do fenômeno da abertura de compreensão de *Haltung*, a qual exige um posicionamento da existência acerca do ente em seu conjunto, ou seja, de sua totalidade.

E assim, com a visão do mundo que temos chamado posição ou postura ou *Haltung*, se produz (acontece, tem lugar) necessariamente uma discussão com o ente em conjunto, quer dizer, o filosofar. Porém este necessariamente faz brotar duas coisas: (1) intenções separadamente dirigidas à dominação e à conceituação do ente conforme aos distintos âmbitos particulares, quer dizer, conhecimento positivo, ciência; (2) uma reflexão geral sobre o ente como ente, e de sorte que em tal reflexão aparece em primeiro plano o lógos como fio condutor da problemática. (HEIDEGGER, 1999, p. 411)

Pois bem, que natureza da razão é essa que exige tais características tanto à ciência quanto à filosofia? Em seu texto *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, Kant nos diz:

Cada experiência particular é apenas uma parte da esfera inteira do seu domínio [da razão], mas a *totalidade absoluta de toda a experiência possível* não é em si mesma nenhuma experiência; constitui, no entanto, para a razão, um problema necessário cuja simples apresentação exige conceitos inteiramente diferentes dos conceitos puros do entendimento, cujo uso é apenas *imane*nte, isto é, incide na experiência, tanto quanto ela pode ser dada, ao passo que os conceitos da razão incidem na integralidade, isto é, na unidade coletiva de toda a experiência possível, e assim ultrapassam toda a experiência dada e se tornam transcendentem. (KANT, p. 110-111).

O particular da experiência é parte constitutiva da razão, mas, enquanto necessidade, a totalidade de toda experiência possível também o é. Isso quer dizer que as instâncias do particular e da totalidade configuram o âmbito da razão de forma cooriginária de tal modo que ela se impõe, por sua própria natureza e através de uma complementariedade dessas instâncias, uma unidade coletiva de toda experiência possível. Isso é traço característico da razão e quaisquer comportamentos específicos que se desdobrem dela, seja Filosofia, seja Ciência, apresentarão em alguma medida e através de determinadas características próprias essa exigência originária.

Isso desemboca na questão central a ser tratada: as ciências particulares - ou o próprio âmbito científico em geral - podem satisfazer a necessidade da razão em sua exigência de unidade para toda experiência possível?

Em primeiro lugar, se fosse vislumbrada uma resposta positiva a isso, seria necessário aceitar que o conteúdo de correlação na abertura de significância estivesse necessariamente restrito ao modo-de-ser do objeto, do *Vorhandenheit*. Em outros termos, já que a Ciência caracteriza-se pela homogeneidade epistêmica de seus conteúdos enquanto conjuntos de determinidades/propriedades presentemente postas e disponíveis à representação do sujeito, todo conteúdo de experiência necessariamente ficaria restrito ao modo científico de significância. Em segundo lugar, já que todo conteúdo científico possui a característica do determinado ou determinável, ou seja, do particular, haveria de se aceitar que a instância de

totalidade adviria como resultado da experiência a partir de uma reunião empírica de todos os objetos científicos. No entanto, quando é que se saberia que a totalidade havia sido alcançada? Isso seria uma dificuldade sem resolução se antes já não houvesse sido estabelecido o conteúdo do conjunto que formasse a totalidade; mas se a totalidade, enquanto traço específico da Ciência, se configura como resultado factual de reunião, como poderia se dá por antecipação?

Tais inconsistências aparecem ao se tomar a totalidade que constitui um âmbito originário da razão como um conjunto de experiências particulares. O todo supera as possibilidades do conhecimento finito e, portanto, não se apresenta como sendo compatível com o científico. Esse também é o posicionamento de Gadamer que escreve o seguinte:

[...] se diz que o mero imergir das ciências em todas as direções, que permite a realização de suas ideias metódicas, deixa insatisfeita uma necessidade última da razão, quer dizer, a de manter a unidade no todo do ente. Por isso, a exigência de uma unidade sistemática de nosso saber segue sendo o âmbito legítimo da filosofia. (GADAMER, 1981, p. 8)

Desta feita, ao se posicionar sobre a questão da unidade da razão e a impossibilidade de seu alcance a partir da metodologia, tematização e progresso da Ciência, Gadamer retoma um posicionamento tradicional na História da Filosofia: de que é a Filosofia que trata do todo. Mas não foi isso que a Metafísica buscou durante mais de dois mil anos e parece ter definhado por cansaço de pensamento? É pouco provável que Gadamer estivesse a defender um retorno à Metafísica em seu propósito de identificar um conteúdo que configurasse todo e qualquer ente, ou seja, uma essência fundamentada numa filosofia da substância; não obstante, o reconhecimento da legitimidade dessa exigência de unidade da razão põe uma questão filosófica a ser esclarecida. Gadamer nos diz:

Ninguém afirmará que frente a estas velhas perguntas [metafísicas] e à nova irrupção da ciência, a filosofia tem que reassumir sua antiga função total e que está em condições de reunir todo nosso saber em uma imagem unitária do mundo. Porém a disposição natural do homem para a filosofia, quer dizer, para o querer saber, segue dominando. [...] Assim se coloca, com crescente urgência, a tarefa de levar o homem novamente à compreensão de si mesmo. (GADAMER, 1981, p. 92)

Pois bem, se a Ciência não abarca essa exigência de unidade da razão e se a Filosofia não deve reassumir a tradicional e hercúlea empresa de alcançar um conhecimento que abranja a totalidade dos entes, como entender essa exigência a fim de nos compreendermos filosoficamente a nós mesmos?

### A totalidade enquanto instância transcendental

O primeiro ponto a trilhar sobre esse problema é recolocar a questão acerca do que se trata com o conceito de totalidade. Será mesmo que se refere ao todo do ente, no sentido que diga respeito a algum conteúdo de fato? Quando Kant fala do “domínio do conhecimento” que implica essa totalidade não necessitamos tomar isso no sentido de um compromisso com um conteúdo de um ente qualquer. Isso é uma possibilidade teórica tão plausível que até mesmo o próprio Kant expressa (1988, p. 110) que a peculiaridade da Metafísica está em ser uma aplicação da razão simplesmente a si mesma e que o pretense conhecimento dela - pois o próprio Kant estava a colocar em xeque a possibilidade do conhecimento metafísico - decorreria imediatamente da razão envolta consigo mesma. Não é por acaso que esse âmbito ultrapassa toda a experiência dada, pois se configura como transcendente. No entanto, que esse termo também não seja tomado no sentido de algum conteúdo de determinidades que possua existência independente da consciência nos moldes da Teoria do Conhecimento tradicional, mas antes como de um horizonte estrutural enquanto condição interna de possibilidade para toda e qualquer experiência de significado possível.

Ao tratar a transcendência - vinculada à totalidade - nesse último sentido, Heidegger, em seu texto *A essência do fundamento*, diz o seguinte:

A transcendência, na significação terminológica que deverá ser clarificada e demonstrada, refere-se àquilo que é próprio do ser-aí humano; e isto não, por certo, como um modo de comportamento entre outros possíveis, de vez em quando posto em exercício, mas como *constituição fundamental deste ente, uma constituição que acontece antes de todo comportamento*. [...]

Se se escolhe para o ente que nós mesmos sempre somos a cada vez e que compreendemos como “ser-aí” a expressão “sujeito”, então a transcendência designa a essência do sujeito, ela é a estrutura básica da subjetividade. (HEIDEGGER, 2008, p. 149)

A transcendência é então aspecto constitutivo fundamental nosso por sermos abertura de compreensão (o que, para a perspectiva heideggeriana, diz respeito - de forma mais radical - àquilo que os gregos chamavam de *lógos* e os latinos traduziram por *ratio* - razão). Ela é a estrutura básica da subjetividade e, como tal, ultrapassa o ente em suas determinidades particulares em direção a um todo, pois, como nos aponta Heidegger, “[...] como quer que venha a ser determinado e articulado, o ente já foi sempre previamente ultrapassado em direção a uma totalidade” (2008, p. 151). Retorna-se aqui ao conceito de totalidade e parece que se vai rodar em círculos, pois já se viu que essa totalidade não é nem determinidade de



todo e qualquer ente, muito menos o resultado da reunião de todo ente dominado pela Ciência. Então como se pode apreender essa totalidade vinculada agora à perspectiva heideggeriana de transcendência do ente pela existência compreensora?

Um primeiro nível de avanço possível é identificar essa totalidade como o sentido do modo-de-ser predominante na relação de compreensão, pois “Pensar o ser como ser do ente e captar de modo universal e radical o problema do ser quer dizer, ao mesmo tempo, que o ente se converte em tema à luz da ontologia em sua totalidade.” (HEIDEGGER, 2009, p. 185). Ou seja, no nível especificamente filosófico, que diz respeito ao conteúdo ontológico de compreensão, a totalidade se dá na sua forma mais direta (fenomenicamente falando) quando atrelada ao sentido de ser que o ente manifesta em seu modo-de-ser. Tal identificação tematizada seria o que Heidegger denominará no Apêndice à obra *Princípios Metafísicos da Lógica de Metontologia*.

A necessidade intrínseca de que a ontologia volte para ali de onde partiu se pode esclarecer mediante o fenômeno originário da existência humana: que o ente “ser humano” compreende o ser; no compreender o ser se encontra ao mesmo tempo a realização da distinção entre o ser e o ente; há ser só quando o Dasein compreende o ser. [...] Precisamente no horizonte do problema do ser colocado radicalmente se mostra que tudo isso só é visível e pode ser entendido como ser quando existe já uma totalidade possível de entes.

Daqui se segue a necessidade de uma peculiar problemática que tem como tema ao ente em sua totalidade. Este novo estabelecimento da questão se encontra na essência da ontologia mesma e se produz a partir de sua conversão, de sua *metabolé*. Designo esta problemática como *metontologia*. (HEIDEGGER, 2009, p. 184)

Esta *metontologia*, enquanto conversão que abre a possibilidade de um novo despertar para a problemática central da ontologia, não deve ser compreendida como um sumário ôntico no sentido de uma ciência geral que reunisse empiricamente os resultados das ciências particulares em uma imagem do mundo (HEIDEGGER, 2009, p. 184), pois, enquanto abordagem voltada para o conteúdo ôntico da significação, não passaria do nível do mero entendimento e este já é a consequência daquilo que, como apresentado em *Ser e Tempo* (Cf. parágrafo 18), acontece de pronto e na maioria das vezes, nominalmente, de que a totalidade de significância ôntica é configurada a partir de e tematizada já na predominância de uma projeção de sentido de um modo-de-ser do ente em detrimento dos demais. A metontologia cumpriria a função de transpor o nível do entendimento e ultrapassar, pelo reconhecimento e tematização da pluralidade dos modos-de-ser dos entes, o encobrimento dessa projeção de sentido de ser do qual a Ciência é intrinsecamente devedora. Deste modo, pode-se alcançar já um nível de esclarecimento ontológico acerca de uma manifestação de totalidade

fenomenológica dos entes na compreensão do ser. Não obstante, embora Heidegger nos mostre em vários textos a importância imprescindível de cumprir essa metontologia<sup>4</sup>, a “simples” apresentação da pluralidade dos modos-de-ser ainda não é o suficiente, pois toda *Weltanschauung* - mesmo sendo um aspecto mais geral no fenômeno da compreensão<sup>5</sup> dos entes do que a própria manifestação dos entes intramundanos por si - já é uma possibilidade sempre concreta e, portanto, ainda não se configura no último nível fenomenológico no qual aquela exigência da razão é posta em sua configuração radical.

Heidegger, no entanto, nos apresenta esse outro significado para o problema imposto pela razão:

Ora, mas se o ente *não* é aquilo *em direção ao que* acontece a ultrapassagem, como deve ser então determinado este “em-direção-ao-que”; mais, como ele deve, em última análise, ser procurado? Nós designamos aquilo *em direção do que* o ser-á como tal transcende o *mundo*, e determinamos agora a transcendência como *ser-no-mundo*. Mundo constitui a ESTRUTURA UNITÁRIA da transcendência; enquanto dela faz parte, o conceito de mundo é um conceito *transcendental*. (HEIDEGGER, 2008, p. 151)<sup>6</sup>

A especificidade que nos interessa aqui é o fato de Heidegger vincular a transcendência - enquanto horizonte último de totalidade - com o conceito de mundo e este ser apresentado como *estrutura unitária*, ou seja, destituído de qualquer conotação de conteúdo. Esse significado é equivalente àquele apresentado por Heidegger em *Ser e Tempo* como o quarto sentido de compreender mundo, nominalmente, o ontológico existencial, no qual aparece pela primeira vez a própria mundanidade do mundo em geral. Esse horizonte, o da mundanidade no sentido ontológico existencial, sempre foi passado por cima pela tradição e nunca trazido a tema filosófico, embora o termo “mundo” desde os gregos se faça presente na História da Filosofia como mostra Heidegger no texto *A essência do fundamento*. Nesse caso, qual o critério para essa separação de mundo enquanto totalidade última e conteúdos de compreensão? O de que *mundo* só vem a ser tratado como *estrutura unitária* radical quando desconectada de qualquer comprometimento de determinidades de conteúdo pela Fenomenologia, que o apreende como horizonte transcendental e não como um ente de fato ou um ente generalíssimo.

---

<sup>4</sup>Sobre como os modos-de-ser dos entes intramundanos jogam o papel de fios condutores da investigação fenomenológica heideggeriana para se alcançar a ontologia fundamental e, conseqüentemente, a Ontologia em geral, ver o livro “A Ciência Moderna no Primeiro Heidegger”, conforme bibliografia.

<sup>5</sup>Sobre a questão da concretude intrínseca da *Weltanschauung* no fenômeno do *In-der-Welt-Sein*, ver “*Weltanschauungen* e Modos-de-ser dos Entes Intramundanos”, conforme bibliografia.

<sup>6</sup>DESTAQUE NOSSO.

O discurso que trata do ser-no-mundo não é uma verificação de ocorrência fática de ser-aí; ele não é, aliás, de maneira alguma uma enunciação ôntica. Ele se refere a um estado de coisas essencial que determina o ser-aí em geral e tem como consequência o caráter de uma tese ontológica. (HEIDEGGER, 2008, p. 151)

Mundo, compreendido fenomenologicamente é a instância *a priori* na qual todo e qualquer ser-aí já se encontra lançado, pois “na abertura do ‘aí’ o mundo é coaberto” (2012b, p. 989). Supera-se, com essa perspectiva, aquela impossibilidade de resposta anunciada por Kant sobre o horizonte de totalidade que constitui uma exigência da razão, pois esse domínio não diz respeito a um conteúdo do mundo (seja ele particular ou universal), mas a seu aspecto especificamente estrutural. A ultrapassagem já sempre realizada como condição cooriginária e interna de possibilidade para a abertura de compreensão a todo ente possível e, conseqüentemente, a toda experiência possível, é a estrutura *a priori* de mundo que se dá enquanto horizonte de totalidade. A fenomenologia heideggeriana, portanto, vem apresentar em relação à Metafísica e à Ciência uma alternativa sobre essa questão, estabelecendo a vinculação de complementariedade entre o âmbito do ente enquanto conteúdo sempre determinado e o âmbito da totalidade enquanto horizonte estrutural e transcendental, fazendo jus, assim, à exigência da razão de uma unidade de compreensão.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, José Fábio da Silva. *Weltanschauungen e Modos-de-ser dos Entes Intramundanos: o conteúdo concreto do In-der-Welt-Sein do Dasein*. *Revista Portuguesa de Filosofia - Natureza Humana em Questão I*. Braga, tomo 68, fascículo 3, p. 461-482, 2012.
- \_\_\_\_\_. *A ciência moderna no Primeiro Heidegger: a interpretação heideggeriana ao comportamento científico*. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2015.
- BERNARD, Claude. *Introdução à medicina experimental*. Lisboa: Editora Guimarães, 1978.
- GADAMER, Hans-Georg. *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona: Alfa, 1981.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminos del Bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Frühe Schriften*. (Gesamtausgabe v. 1). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Introducción a la filosofía*. Valência: Ediciones Cátedra, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Editorial Síntesis, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Edição Bilingue. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012b.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5ª Edição. Lisboa: Editora Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1988.

NOUVEL, Pascal. *Filosofia das ciências*. Campinas: Papirus Editora, 2013.

OMNÉS, Roland. *Filosofia da Ciência Contemporânea*. São Paulo: Editora Unesp, 1996.

SCHNÄDELBACH, Herbert. *Filosofia en Alemania, 1831-1933*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.