
Heidegger: redução fenomenológica e analítica existencial

Heidegger: phenomenological reduction and existential analytic

DOI: 10.12957/ek.2022.70408

Celso Marques Junior¹

Universidade de São Paulo

cm.jr@hotmail.com

RESUMO

O artigo investiga a relação existente entre as filosofias de Martin Heidegger e Edmund Husserl a partir do traço cartesiano identificado na fenomenologia. Revisitando a descrição husserliana do período transcendental de sua filosofia e analisar sua relação com o pensamento de Descartes, expõe-se a crítica que Heidegger dirige ao projeto fenomenológico em suas preleções de Marburg. Busca-se, com isto, compreender de que maneira a crítica apresenta um caminho para a constituição da ontologia fundamental, cuja forma maturada se encontrará em *Ser e Tempo*.

Palavras-chave: Heidegger. Husserl. Descartes. Epoché. Fenomenologia. Ontologia.

ABSTRACT

The article investigates the existing relationship between Martin Heidegger's and Edmund Husserl's philosophies through the lenses of phenomenology and its cartesian features. Revisiting Husserl's description of the transcendental stage of his philosophy and analyzing its connection with Descartes' thought, we expose Heidegger's criticism over this phenomenological project, seen in his Marburg lectures. Therefore, we attempt to understand how it may have laid the path to forging a fundamental ontology – an ontology whose mature configuration will then find its place in *Being and Time*.

Keywords: Heidegger. Husserl. Descartes. Epoché. Phenomenology. Ontology.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Bacharel em História pela Universidade de São Paulo (USP).

“*Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt*”. Santo Agostinho, *Confessiones*, I, 4.

I

Quando Heidegger anunciava sua constatação pérfida de que a fenomenologia husserliana não passava de um arcabouço doutrinário “pretensamente fenomenológico” (HEIDEGGER, 1979, p. 178), qual razão parecia motivar este juízo? O que havia de tão suspeito na obra do mestre que teria levado o discípulo a talvez proferir um exagero ou mesmo um paradoxo? Ora, a causa da represália ostentava um teor demasiadamente grave para que se esperasse algum decoro de sua exposição: nas páginas das preleções de Marburg, Husserl não figurava como nada menos que um fedífrago, acusado de atraiçoar sua própria causa mediante o descumprimento de sua palavra de ordem. É certo que Heidegger não deixou de prestar honestos elogios ao desenvolvimento de alguns temas fenomenológicos (como as noções de intencionalidade ou intuição categorial), mas mesmo este reconhecimento parecia ser de pouquíssima monta em comparação com o fato de que a fenomenologia, embora o proclamasse, em momento algum havia “retornado à coisa ela mesma”, quer dizer, jamais havia colocado autenticamente “a pergunta pelo Ser”. Com efeito, os ganhos pareciam ser bastante exíguos em face de tal privação; eles, definitivamente, não suplantavam a *falta* (*Versäumnis*). E esta *falta*, como bem se sabe, tinha sua origem assegurada pela presença muito marcante de uma tese seiscentista, oriunda das *Meditationes*. É que Husserl não pressentiu, verdadeiramente, como a herança da *eversio* (enquanto momento inaugural de uma “ciência rigorosa”) lhe colocaria mais entraves do que lhe traria proveitos. A ideia de uma “exclusão de pressupostos”, a princípio tão engenhosa para a obtenção da almejada pureza, revelar-se-ia um delírio de presunção do filósofo de estirpe cartesiana: é verdade que a *epoché* não apenas operava uma profunda contradição no interior da fenomenologia, já que ela mesma, ao surgir como um pressuposto, fazia do impulso a própria derrocada; mas ela também ia além e fornecia de bom grado ao fenomenólogo uma suposta “ontologia”, cuja principal característica consistia em inculcar no “sujeito absoluto e idealizado” aqueles “restos de teologia cristã” (HEIDEGGER, 2006a, p. 229). Daí que “a elaboração da consciência pura como campo temático da fenomenologia não era obtida *fenomenologicamente num retorno às coisas*

mesmas, mas no retorno à uma ideia tradicional da filosofia” (HEIDEGGER, 1979, p. 147). Assim, Husserl estaria mais próximo de Descartes do que gostaria de admitir – não porque fossem lembrados pela ruptura provocada por seu filosofar, e sim porque a “novidade” proferida aparecia como “algo novo” somente em seu “aspecto externo”. Observado de perto, o “inédito” cenário filosófico que ambos se gabavam de delinear não passava da reafirmação da tese fundamental da vetusta ontologia grega. As meditações, fossem elas de *filosofia primeira* ou *cartesianas*, eram míopes à sua própria essência, pois ignoravam que sua “preocupação com o conhecimento conhecido” ecoava “no modo da absoluta primazia do θεωρεῖν” (apreensão teórica, *theoretische Auffassung*) e de sua determinação do Ser do ente como *substância*. Pobre Descartes, lamentará Heidegger: pensava estar livre de todos os pressupostos quando, na realidade, era incapaz de colocar a perguntar pelo Ser porque permanecia ontologicamente junto aos antigos. E pobre Husserl: ao crer na promessa da *eversio*, assumia secretamente uma ontologia que o levava a conceber o “Ser dos atos desde o princípio de maneira teórico-dogmática enquanto Ser no sentido da realidade da natureza” (HEIDEGGER, 1979, p. 157; 1994, p. 115).

Isto significa que todo o mal provém desta aceitação silenciosa da metafísica clássica? Sem dúvida. Se há algum impedimento em nossa possibilidade de uma verdadeira apreensão do Ser, ele se deve àquela interpretação do Ser do ente “como a realidade do real, como o ser-simplesmente-dado (*Vorhandensein*)”. Que sejam então folheados os tratados gregos sobre a questão, recomenda Heidegger: ali observaremos como o “ente ontologicamente exemplar (isto é, o ente a partir do qual é lido o Ser e seu sentido)” não é outro senão “a natureza em seu sentido mais amplo” – aquilo que graças à retórica kantiana se convencionou chamar “objeto” (HEIDEGGER, 1989, p.173-174). Assim, bastaria percorrer as páginas de Aristóteles para que tivéssemos diante dos olhos o conceito de Ser que provocou o extravio de *toda* a história da filosofia no que diz respeito à pergunta fundamental. Contudo, quão exacerbada não seria esta leitura? Vá lá que os gregos estivessem “orientados ao ente simplesmente dado” e o tomassem pelo Ser. Mas acreditar que esta interpretação se estenda também a Descartes? Como crer na validade desta tese se desde muito cedo aprendemos a identificar em seu pensamento uma “reviravolta total” (*totale Umwendung*) da questão filosófica, responsável por situar o *eu-sujeito* no posto de lisonja que outrora era do *objeto*? Diante disso, talvez

fosse melhor supor que este ponto de torção – que marca a passagem para a filosofia moderna – apresenta um novo modo de ser do ente graças ao olhar voltado agora para o *eu*; talvez devêssemos também esperar que a escolha de um novo “ente exemplar” e que a interpretação do conceito de *sujeito* em seu modo de ser representassem uma nova forma de observar a problemática ontológica... “Mas este certamente não é o caso” (HEIDEGGER, 1989, p.174). Aos olhos de Heidegger, esta “ruptura” se reduz à mera convicção escolar. Afinal, dos muitos e distintos caminhos que Descartes poderia trilhar diante da “já preparada reviravolta”, optara por aquele que não somente se furtava à pergunta pelo Ser do sujeito, mas que também o compreendia conforme o conceito de Ser e as categorias tão caras aos pensadores antigos e medievais. “Por meio desta reviravolta, desse novo começo supostamente crítico da filosofia proposto por Descartes, assume-se a ontologia tradicional” (HEIDEGGER, 1989, p.175). Desde então, já não se trata de dizer que os *antigos* problemas metafísicos eram investigados à margem da *nova* problemática, mas sim de reconhecer que os “novos” problemas ainda repousavam sobre um *antigo* fundamento. Rigorosamente falando, acreditar que aí havia alguma “novidade ontológica” era celebrar a vanglória: a “reviravolta” era apenas um termo esvaziado de sentido e as *Meditationes*, sempre rememoradas por sua *eversio generalis* (subversão geral), tinham suas teses escritas de acordo com a mais erudita gramática do grego clássico. E é por isso que esta figura do “insígne sujeito” não poderá ser entendida como mais do que uma simples tradução do ὑποκείμενον, do “ser simplesmente dado”:

O conceito de sujeito no sentido da subjetividade, da ipseidade (*Ichheit*), é ontologicamente ligado do modo mais estrito à categoria apofântico-formal de *subjectum*, de ὑποκείμενον – no qual, a princípio, nada de ipseidade ali se encontra. Ao contrário, o ὑποκείμενον é o simplesmente dado, o disponível. Porque em Kant, pela primeira vez e explicitamente (ainda que em Descartes e antes de tudo em Leibniz tenha sido já prefigurado), o eu é o sujeito próprio (dito de maneira grega, a própria substância, ὑποκείμενον), Hegel pode então dizer: a substância própria é o sujeito, ou o sentido próprio da substancialidade é a subjetividade (HEIDEGGER, 1989, p. 178-179).

Se há páginas onde esta ligação essencial entre os termos pode ser observada, elas certamente se encontram nos *Principia Philosophiae*. É ali que Descartes, ao se perguntar pelo sentido do Ser do ente, nos ofertará uma resposta que em nada é devedora do jargão da tradição: o Ser se compreende como *substantia* (substância). Todavia, não seria esta uma aproximação meramente nominal? Longe disso, protesta

Heidegger. Quando nos fala da substância, Descartes não apenas emula o conceito e a expressão, mas remete também ao ente “segundo a matéria dos escolásticos e, com isto, à maneira fundamentalmente grega de perguntar”; ele deixa claro que o Ser não pode ser outra coisa senão o ente cujo modo de ser é a “substancialidade” enquanto “simplesmente dada” (*Vorhandenheit*), a οὐσία (HEIDEGGER, 1979, p.232; 2006a, p.92). Aliás, a passagem que dá testemunho fidedigno dessa equivalência é bastante conhecida: “por *substância* não podemos entender senão a coisa que existe, de tal modo que não careça de nenhuma outra coisa para existir” (*per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*) (DESCARTES, 1905, p. 24). Mais uma vez é ela a nos lembrar que o Ser repousa, antes de tudo, naquele ente que não carece de nenhum outro ente para existir, e que nos responderá quando indagarmos pela substancialidade da substância ou pela *realitas da res*. Em bom latim, o Ser é aquilo que se manifesta como o *ens perfectissimum* (ente perfeitíssimo) – um outro nome para *Deus*, este nobre “título para o ente que nos encontra no sentido do conceito de Ser enquanto simplesmente dado” (HEIDEGGER, 1979, p.233).

Mas isto, evidentemente, não é tudo. Se Descartes reconhece, num primeiro momento, que a substância não experimenta nenhum tipo de carência, ele não deixará de assinalar que ela é também a causa de todas as outras coisas: a afirmação de que Deus não carece de nada para existir será sempre sucedida de uma outra, ensinando-nos que os demais entes somente podem existir por obra e graça de uma “união” ou “encontro”, de um *concursum Dei*; algo pode ser determinado como “simplesmente dado” (*Vorhandensein*) apenas na medida em que se compreende como “ser-simplesmente-dado-com” (*Mitvorhandensein*) Deus. Sendo Ele o primeiro, figurará como *creator* (criador); tudo que daí se segue, deverá ser entendido como *creatum* (criado). Mas diante disso – talvez questione algum leitor apressado – o que dizer das demais substâncias nomeadas por Descartes? Se também elas são substâncias, por que não reconhecemos na *substantia corporea* (substância corpórea) e na *substantia cogitans* (substância pensante) a mesma potência criadora? Se todas caem “sob este conceito comum” (*sub hoc communi conceptu*), por qual motivo haveríamos de distingui-las? Ora, perguntas deste gênero só teriam cabimento para aquele que ignora as lições do opúsculo aristotélico sobre as *Categorias*. A confusão provocada por essa

leitura estaria em supor que Deus e as *res cogitans* e *extensa*, por partilharem da denominação de “substância”, são *sinônimos*. Para que o fossem, deveriam compartilhar a determinação de sua essência, tal como compartilhem seu nome: “é dito ‘sinônimo’ aquilo que tem nome comum e a mesma definição acerca do nome (...)” (ARISTÓTELES, 1997, p.12). Na verdade, quando nos permitimos atribuir a cada um desses entes o nome de “substância”, é sempre sob a condição de que sejam *homônimos*: “é dito ‘homônimo’ aquilo que tem nome comum e a definição diferente acerca do nome (...)” (ARISTÓTELES, 1997, p.12). Apesar de nos referirmos a tais substâncias por meio de um nome comum, não podemos esperar que por essa razão haja uma equivalência de seu significado. Pode-se muito bem dizer que “Deus é” ou que o “mundo é” sem que, sob nenhuma hipótese, o termo “é” seja enunciado com o mesmo sentido: não se pode elevar as coisas criadas à condição do criador, nem o reduzir à situação das criaturas. Encontrar aí qualquer relação de sinonímia apenas nos diz o quanto ignoramos a infinita diferença que existe entre os modos de Ser desses entes. Daí a insistência de Descartes em enunciar que “o nome ‘substância’ não convém a Deus e a elas [criaturas] univocamente, como se costuma dizer nas Escolas, isto é, não se pode entender qualquer significado desse nome que seja comum a Deus e às criaturas” (*nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla eius nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis*) (DESCARTES, 1905, p.24). Entretanto, o que nos autorizaria a estender à *res cogitans* e à *res extensa* um nome que, rigorosamente, deveria ser atribuído apenas a Deus? A resposta é simples: as *substantiae creatae* (substâncias criadas) podem ser assim chamadas por analogia (HEIDEGGER, 1979, p. 234). Que Deus seja o ente que não manifesta nenhuma carência e que os demais entes necessitem Dele para poder ser, é algo que ninguém há de duvidar. Acontece que, no interior da criação, as substâncias corpórea e pensante assumem certa primazia: elas não carecem de nenhum outro ente, mas “são coisas que carecem *somente* da união com Deus para existir” (*sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum*) (DESCARTES, 1905, p. 25); enquanto os entes se relacionam indiretamente com sua causa última de ordem divina, a mente e o mundo o fazem sem mediadores. Na esfera das coisas criadas, não carecem de absolutamente nada para existir. E é justamente por este seu traço “autossuficiente” (*unbedürftig*) nesse

âmbito específico que podemos nos dirigir a elas como “substâncias”: *substantiae finitae*, dependentes apenas da *substantia infinita* de Deus.

Contudo, entender esse desdobramento ainda não nos confere uma apreensão do ente substancial, confessa Descartes. Sei que existe, dirá ele, mas me escapa por completo *o que é* propriamente. Que a coisa exista, simplesmente não nos afeta em nada por si só: “...*quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit*” (DESCARTES, 1905, p.25). E a ausência da afecção não resultará senão na confirmação de que a via primária de acesso ao Ser desse ente se encontra definitivamente obstruída à finitude de nossa razão. Caímos então em aporia? De maneira nenhuma, pois facilmente somos capazes de reconhecer (*facile agnoscamus*) a substância devido a qualquer um de seus atributos: se é próprio das “coisas que são” possuir qualidades (e próprio do “nada” não as possuir), podemos apreender as propriedades da *res* uma vez que admitimos sua existência. Mas em face dessa constatação, acrescenta Descartes, conservemos um certo cuidado: não é porque a substância se faz notar por qualquer um de seus atributos que sua essência emana indistintamente de cada um deles. Dentre todas as suas propriedades, haverá sempre uma a figurar como a principal (*praecipua proprietas*) – à qual todas as outras estarão remetidas. Caberá ao agudo engenho do filósofo identificá-la em seu *Was* (“falando de modo grego, em seu *eidōs* [εἶδος], sua forma”) e assim apreender “a natureza do ente e seu Ser” (HEIDEGGER, 1979, p. 236-237).

Seria então esse trajeto de determinação ontológica, que nos força (por falta de uma afecção originária) a ir do atributo à substância, uma boa nova filosófica transmitida pelos *Principia*? Nada poderia estar mais distante da verdade. E o que a verve heideggeriana irá mostrar é exatamente o contrário de qualquer convicção que julga encontrar aí algum vulto de originalidade na caracterização do Ser. “Esta proposição característica, de que não experimentamos o Ser *per se* no ente, é talvez – sem que Descartes o saiba, e que Kant talvez também o compreenda definitivamente em sua tese – a mais nítida fixação do Ser do ente, em seu sentido formal, que nós denominamos ‘mundo’ – a saber, que não somos afetados pelo Ser do mundo enquanto tal” (HEIDEGGER, 1979, p.236-237). Ora, não é por acaso que a descrição da substância corpórea soa como a fiel tradução latina de uma tese originariamente grega. Como de costume, quando Descartes se pergunta qual seria o atributo fundamental a

nos fornecer a essência da *res corporea*, a resposta é desconcertantemente direta: “certamente a *extensão* (em comprimento, largura e profundidade) constitui a natureza da substância corpórea” (*nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit*) (DESCARTES, 1905, p.25). É verdade que podemos distinguir nos corpos uma série de qualidades que nos parecem essenciais: o peso, a cor, a dureza, o movimento... Mas nenhuma delas, seja qual for a perspectiva de consideração, aparecerá verdadeiramente como a propriedade primeira, sob a qual se depositam todas as demais. Subtraíam-nas todas ou modifiquem-nas ao sabor da boa fortuna, desafia Descartes: transformem sua figura, mudem sua cor, alterem seu movimento – a matéria corpórea sempre estará ali, conservada em sua *extensão*. Pouco importa quantas sejam as variações às quais a submetemos: somente a extensão “permanece ela mesma íntegra” (*ipsa integra remanente*). Conservando-se enquanto reúne em si as modificações (*capax mutationum remanere*), a natureza do corpo dependerá, inegavelmente, desta sua característica, “pois tudo aquilo que lhe pode ser atribuído, pressupõe a extensão” (*nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit*) (DESCARTES, 1905, p.25). E se há algum bom espírito que ainda duvide desse argumento, que aproxime um pedaço de cera de uma chama – aí ele encontrará sua prova.

Heidegger parece ter então boa razão para suspeitar da disseminada opinião acerca do ineditismo ontológico da tese cartesiana. Afinal, a proximidade da passagem dos *Principia* com as palavras de Aristóteles é tão impressionante, diz ele, que é surpreendente como até este momento não se notou que as “distintas” determinações ontológicas não passam de uma e mesma coisa:

A substância, por receber ela mesma os contrários, é dita receptáculo dos contrários. De fato, recebe a doença e a saúde, a alvura e a negritude; e recebendo cada uma destas coisas, é dita ser receptáculo dos contrários. Assim, é próprio da substância, sendo idêntica e numericamente uma, ser receptáculo dos contrários (ARISTÓTELES, 1997, p. 34).

“Receptáculo dos contrários, permanecendo idêntico e numericamente uno”, ou *remanens capax mutationum*: seja qual for a fórmula de preferência, fato é que Descartes, em momento algum, ofereceu uma determinação original da substância do mundo, mas prescreveu-lhe a helênica ideia de Ser, definindo-a como o ente dado de maneira simples e permanente (*ständige Vorhandenheit*). E o desdobramento desta

prescrição não deixa de ser irônico. Certamente seria custoso ao filósofo de linhagem cartesiana acreditar que uma tal transposição tivesse escapado – por mais furtiva que fosse – ao rigor do Método. E ele teria razão em pensar desta maneira, pois, de fato, ela não escapou. O problema é que, contrariando amargamente suas expectativas, as exigências metódicas não vão excluir essa ontologia do circuito de considerações, mas corroborarão a necessidade de sua prévia presença e de sua assimilação. Ora, o que mais seria a *intellectio* senão o emblema desta comprovação? Se Descartes insiste que no conhecimento de origem físico-matemática repousa o único modo de acesso autêntico ao ente (já que os sentidos se restringem a assinalar diversidades e por isso “não fornecem, para falar claramente, nenhum conhecimento”) (LEBRUN, 2006, p.435), é porque somente aí este ente mesmo será dado na posse de seu Ser, a “certeza” (*certitudo*). Enquanto bem discernido (*certum*), livre de todo resquício dubitável, o ente “sempre é o que é”; a despeito de todas as variações, terá o caráter de uma “constante permanência” (*der ständige Verbleib*). Nesse sentido, observa Heidegger, não é por apoiar-se na estimada ciência matemática que o Ser do mundo irá se determinar como outrora se determinava; ao contrário, é por pressupor esta orientação ontológica do Ser como “constância do simplesmente dado” (*ständige Vorhandenheit*) que o conhecimento matemático – por obter este objeto de maneira excepcional – terá seu primado reconhecido. “Sob a ininterrupta predominância da ontologia tradicional decide-se, desde o princípio, sobre o modo de acesso autêntico do próprio ente”². O que regula o modo de acesso ao ente e possibilita sua apreensão como uma determinada *região* ôntica é, sem dúvida, a antiga ideia de Ser.

Essa tese, a princípio, bem poderia aturdir algum cartesiano incauto, ainda crente na pureza da *eversio*. No entanto, refletindo minimamente sobre a questão, ele retrucaria: concedamos, por um momento, que a *res extensa* talvez comungue com a definição clássica de substância, que possuam o mesmo modo de Ser; contudo, o que também nos autorizaria a proferir um tal sacrilégio sobre a *res cogitans*? Quanta leviandade não haveria em supor que o “ponto arquimediano” se define da mesma forma que o mundo? Basta que se leia a célebre sinopse da *segunda meditação*: podemos conceber de maneira clara e distinta duas substâncias diversas, mente e corpo,

² “Ele [Descartes] consolidou a opinião de que o *conhecer* ôntico, supostamente o mais rigoroso, é também o possível acesso ao Ser primário do ente descoberto em tal conhecimento”. (HEIDEGGER, 2006a, p. 96-100).

“que realmente são distintas uma da outra (*substantias realiter a se mutuo distinctas*) – tão distintas que “de algum modo são também reconhecidas como contrárias” (*etiam quodammodo contrariae agnoscantur*). Diante disso, como continuar a sustentar que a ontologia antiga ainda determina a essência do sujeito? Ao que Heidegger prontamente responderia: que se leia a sinopse até o fim, pois assim se verá quanto esta cisão é aparente! Não se pode negar que ali a intenção de Descartes consiste em diferenciar a natureza das substâncias. Mas no curso da exposição tudo se passa como se a descrição fosse completamente contraproducente, uma vez que *substantia pura* da mente se define, malgrado sua tentativa de afastamento, tal como a substância corpórea – quer dizer, ela permanece a mesma em face de todos os acidentes que a afetam, *capax mutationum remanet*. “Ainda que todos os seus acidentes se modifiquem – que entenda outras coisas, queira outras, sinta outras etc. – nem por isso a própria mente torna-se uma outra” (DESCARTES, 2008, p. 36-38). Em outras palavras, o Ser da *mens sive animus sive intellectus* jamais fora propriamente obtido por Descartes. É que o fascínio exercido pela descoberta do *cogito* o impediu de voltar a visada ao *sum*: ao invés de colocar a pergunta pelo autêntico sentido do *esse* (Ser) do *cogitare*, contentou-se com um “reflexo ontológico da compreensão do mundo” (*die ontologische Rückstrahlung des Weltverständnisses*), entendendo-o ao gosto da metafísica grega. “Deixa-se completamente indiscutido o *sum*, embora ele seja proposto de maneira tão originária quanto o *cogito*” (HEIDEGGER, 2006a, p. 16 e 46)³. Por estar fora do lugar que lhe é de direito (*un-er-örtet*), a *res cogitans* era ontologicamente apreendida como a *res extensa*, revelando que uma primazia do modo de Ser próprio do sujeito se reduzia à mera fabulação.

II

É assim que Descartes acreditou ter feito muito quando, na verdade, apenas reproduziu o conceito aristotélico de substância e o circunscreveu ao conhecimento de uma região objetiva. Estranha situação, pois, a desta filosofia da *eversio*: ela sequer suspeitou quão tradicionalmente se comportava em sua compreensão do conceito de Ser. Mas ainda mais estranha, dirá Heidegger, a situação na qual nos aparecia a

³ “O sentido do *sum* é esvaziado no sentido do ser-algo ontológico-formal” (HEIDEGGER, 1994, p. 250).

fenomenologia: embora Husserl tencionasse levar a bom termo aquela ideia de uma purgação radical, ele parecia ignorar completamente que o preceito da “exclusão de pressupostos” o faria percorrer um caminho outrora já trilhado. Curiosamente, todos os seus esforços para assegurar a pureza da disciplina se revelavam, desde o início, tão bem sucedidos quanto a tarefa de Sísifo de empurrar sua rocha montanha acima; vê-lo anunciar a expulsão das transcendências do circuito de consideração era como observar o prelúdio da catástrofe integral da promessa do “retorno às coisas mesmas” no exato momento de sua concepção. Se já não bastasse, para seu pesar, que o título de honra da *epoché* não passava de uma marca de debilidade (sempre configurando um impedimento a si mesma), esta prescrição de semblante cartesiano ainda viria a impregnar o pensamento do fenomenólogo com outros pré-juízos. Que exemplo melhor haveria de ser dado senão o notório fato de que a necessidade de uma *eversio* pressupunha a “ideia vazia e fantástica de certeza e evidência”? (HEIDEGGER, 1994, p.43). Ideia danosa, pois graças a ela permitia-se assumir o domínio do *cogito* como uma obviedade (*selbstverständlich ubernommen*) e tomá-lo de antemão como o *ente* cujo modo de Ser é o *Sich-mit-haben*, quer dizer, o ente sempre voltado para si mesmo na reflexão – a consciência pura. Ora, era justamente sobre isto que versavam as inscrições estampadas no umbral da fenomenologia transcendental:

Toda vivência intelectual e toda vivência em geral, enquanto são consumadas, podem ser objeto de uma intuição e de uma apreensão puras, e nesta intuição são doações absolutas. São dadas como um ente, como um ‘isto-aí’, do qual não há sentido em duvidar do Ser (HUSSERL, 1958, p. 31).

Desde o início, portanto, os parênteses mostravam-se demasiadamente porosos e o abalo provocado pelo anúncio de “novo” começo era meramente aparente. É verdade que Husserl jamais se convenceu daquela “tranquilidade prévia” (*Vorberuhigung*) ofertada por um devoto *certum qua bonum*, mas nem por isso deixou de acolher a mesma *máscara* de Descartes ao trazer a vertente transcendental de sua fenomenologia ao centro do proscênio. *Larvatus prodeo*, “avanço mascarado” (DESCARTES, 2011, p. 190): “por meio deste *mascamamento* (*Maskierung*), a preocupação desloca-se para onde ela quiser” (HEIDEGGER, 1994, p.281). E para onde ela desejava caminhar? Ignorando o “apelo da fenomenologia” (*Ruf der Phänomenologie*), a preocupação com “o conhecimento conhecido” (*die erkannte Erkenntnis*) rumava na direção oposta à “coisa

mesma”; conservadora em suas pretensões, ela elegia a via daquele *ente* cuja característica fundamental consiste em ser “a região possível de uma ciência”. Mas não nos enganemos: ainda se trata da *objetividade* oriunda do mundo grego – embora não seja ela entendida somente como um conhecimento teórico, mas teórico-*científico*. E isto quer dizer que ali, a ocupar o lugar do Ser, encontrava-se o *ente* enquanto uma “objetividade científica possível”: “*não se pergunta pelo Ser específico da consciência, das vivências, mas por um ser-objeto por excelência para uma ciência objetiva da consciência*” (HEIDEGGER, 1979, p. 165). Que a fenomenologia então “avançasse mascarada”, não significava senão o velamento da autêntica pergunta pelo Ser e sua substituição por uma preocupação com a “formação da ciência” (*Wissenschaftsbildung*). O que não deve causar nenhum espanto no bom leitor, considerando que nada menos se esperaria de uma filosofia da *eversio*. Este era, na verdade, seu curso natural. Por isso, se Husserl em momento algum colocou a pergunta pelo Ser, foi porque respeitou o pressuposto de obter, antes de tudo, “uma região material para a elaboração científica possível” (HEIDEGGER, 1994, p.269). Para ele, longe de representar o que havia de “primeiro”, o Ser cedia lugar à “ideia de uma ciência absoluta – e esta ideia de que a consciência deve ser a região de uma ciência absoluta não é simplesmente inventada, mas é a ideia que ocupa a filosofia moderna desde Descartes” (HEIDEGGER, 1979, p. 147).

Assim é que a filosofia de Husserl se mostrava, aos olhos de Heidegger, tão “tradicional” quanto a história que outrora ela decidira condenar. Quando se ouvia com atenção, podia-se perceber como a língua ontológica falada nas *Meditationes* era exatamente a mesma de *Ideias*: tanto lá quanto cá, a *coisa mesma* estava esvaziada de seu sentido originário, sendo entendida como região-tema de uma ciência; tanto lá quanto cá, o Ser da consciência refletia dogmaticamente o Ser da realidade da natureza e fazia com que “o ente fosse exemplificado como o ente realmente dado *qua* coisa” (HEIDEGGER, 1994, p.272). E se essa leitura das obras de Husserl sugeria que ele havia cometido o mesmo “delito” de Descartes, recorrendo silenciosamente à noção de substância, era por reconhecer ali uma mesma inabilidade em equilibrar os pratos da balança. Ora, desde que Descartes instituíra sua proposição “*cogito, ergo sum*”, as meditações filosóficas posteriores sempre fizeram questão de professar sua predileção pelo *ego*, abandonando o *sum* em sua própria indeterminação. Encantadas com os

volteios da subjetividade, as filosofias da “metafísica-do-eu” (*Ich-Metaphysik*) e do idealismo-egóico carregaram excessivamente nas tintas com as quais delinearão este *ego* e, por esta razão, acabaram por borrar a questão verdadeiramente necessária, “a pergunta pelo sentido do ‘sou’” (HEIDEGGER, 1985, p.173). Protagonismo indevido do *cogito*? Sem dúvida – e o fenomenólogo saberá acentuá-lo como ninguém. Quando Husserl afirmava em seus seminários que “se Descartes tivesse se mantido na segunda meditação, teria chegado à fenomenologia” (HEIDEGGER, 1994, p.268), era para nos lembrar com este pseudo-elogio que toda a ausência de rigor da teoria do conhecimento resultava da decisão errônea de termos abandonado um domínio do qual jamais deveríamos ter saído. Pois, se é verdade que a *clara et distincta perceptio* (percepção clara e distinta) do *ego* nos apresentava uma paisagem totalmente nova, não é menos certo que essa descoberta permanecia, de maneira muito contraditória, como uma obscura espelunca. A inescrupulosa transição para a terceira meditação transformava a “grande descoberta” num simples apontamento, deixando todo o trabalho ainda por fazer. Daí a fenomenologia se voluntariar a este labor titânico de remediar todas as mazelas teóricas provenientes de uma ausência que vigorava até então insuspeita: ela assumia o compromisso fundamental e dedicava-se à “tarefa infinita” de descrever sistematicamente esse recôndito subjetivo. Mas tanta atenção devotada ao *ego* – afirma Heidegger – tinha seu preço. Estando obsessivamente empenhada em lançar alguma luz ao domínio do *cogito*, a ciência rigorosa tratava o *sum* com a mais absoluta indiferença. E por não o ter jamais questionado, a consciência fenomenológica não possuía um sentido de Ser autêntico, mas era entendida, também ela, como *res*, partilhando com o mundo seu modo de Ser “formalmente objetivo” (*formal gegenständlich*). À semelhança de Descartes, Husserl não havia entendido que, “no caráter de Ser próprio do ‘eu sou’, o ‘sou’ é decisivo e não o ‘eu’” (HEIDEGGER, 1985, p. 173-174)⁴.

Mas por qual razão Husserl estava impossibilitado de compreender este sutil deslocamento entre os polos “eu” e “sou”? Ora, isso se devia ao fato de que sua decisão de origem já subtraía de suas investigações o único ente ao qual poderia ser dirigida a

⁴ Courtine bem observou que Descartes e Husserl jamais poderiam colocar a autêntica pergunta pelo Ser porque seu modo de acesso ao ente se furtava ao *sum* enunciado na proposição fundamental. Também destacou que a distinção entre os modos de acesso explicaria a razão pela qual o mesmo ente, tomado em sua primazia, se manifestaria de modo tão díspar para Heidegger e os filósofos da *eversio* – quer dizer, explicaria porque a analítica existencial apresenta o Ser do “sujeito” sem recorrer a uma orientação unilateralmente subjetivista (COURTINE, 2009, p.103-115).

pergunta pelo Ser. Ao ceder à tentação de excluir todos os pressupostos, ele não apenas assumia um conceito de Ser ao gosto da tradição, mas também transformava o μέθοδος (o método, que coloca junto ao caminho) em ἔξοδος (o êxodo, como retirada e afastamento). Uma vez que tudo estava colocado entre parênteses, a fenomenologia se distanciava da questão fundamental porque também submetia à *eversio* aquele ente notável conhecido como *Dasein*, quer dizer, ela seguia na direção oposta de uma verdadeira ontologia na medida em que permitia ao *Dasein* uma “movimentação de fuga de si mesmo” (HEIDEGGER, 1994, p. 287). Fuga esta que Heidegger não se cansará de censurar, advertindo tratar-se da maior das falácias fenomenológicas já narradas. Afinal, quando Husserl nos assegurava que nada se perdia com a *epoché*, certamente estava nos ludibriando. Que se consulte o primeiro dos livros de *Ideias* – ali se verá como o *Dasein* (este outro nome para o homem concreto) vai de fato se perder. Pois, com a redução, o que acontecerá conosco? Se nos declaramos bons fenomenólogos, não devemos conservar a ortodoxia e também nos “colocarmos fora do circuito de considerações”? Isto obviamente ocorrerá, afirma Husserl, visto que não há qualquer motivo para deslocarmos o sentido do *Ausschalten* (“colocar fora de jogo”) em nosso próprio benefício. Todavia, permaneçamos tranquilos quanto ao efeito deste procedimento: como fenomenólogos “não deixaremos de existir”, nem cessaremos de produzir enunciados, tal como fazíamos naturalmente; o que há é apenas uma modificação da visada, uma guinada na orientação, não uma eliminação. Mas se é verdade que nossa existência como homens está assegurada, esta constatação consoladora não nos autoriza a proferir, em regime de redução, qualquer juízo “referente ao nosso *Dasein* empírico” ou expressar “posições implícitas ou explícitas” de ordem natural. Nesse sentido, a relação de um fenomenólogo consigo mesmo (com seu “*Dasein* individual”) parece não se diferenciar daquela que estabelecem outros pensadores “eidéticos”; ele se comporta, por exemplo, como o geômetra: “em seus tratados científicos, os geômetras não raro falam de si e de suas pesquisas; porém, o sujeito matemático (*das mathematisierende Subjekt*) não pertence ao conteúdo eidético das proposições matemáticas mesmas” (HUSSERL, 1976a, p.137). Eis então a sina de todo aquele que consuma a redução: para que se obtenha a tão almeja pureza, seu *Dasein* também deverá se encontrar enclausurado entre os parênteses e nada poderá ser pronunciado a seu respeito. Juntamente aos demais entes transcendentais, o homem experimentará esta forma muito

particular de “ostracismo” – impedindo, portanto, o fenomenólogo de se inserir neste domínio que ele mesmo revelava. E se aqui ainda nos é permitido falar de um “eu”, arrependidamente resgatado em *Ideias* após seu exílio nas *Investigações Lógicas*, não é para indicar com este conceito a concreta presença do *Dasein*, mas para remeter, antes de tudo, àquele *Blickstrahl* que atravessa idealmente toda a consciência: “o eu puro é algo necessário por princípio, e como absolutamente idêntico à toda mudança real e possível das vivências, não pode vigorar em sentido algum como momento ou parte real das vivências mesmas” (HUSSERL, 1976a, p.123-124). Este “ego luminoso, mas anônimo”, afirma Gérard Lebrun com muito acerto, “já é a morte do homem” (LEBRUN, 2006, p.271). Desde então, ao fazer a opção pela *eversio* (e com isto gerar o *colapso* de todos os “pressupostos”), Husserl ignorava que jamais poderia colocar a questão pelo Ser porque, durante este processo ruinoso, *soterrava* (*verschüttern*) o único ente capaz de lhe fornecer a resposta. Perdido sob os escombros, o *Dasein* conhecia a *deturpação* (*Verdrehung*) de seu sentido autêntico; fugia-se de sua “incerta facticidade” em nome de uma “certa objetividade” do ente batizado como “consciência absoluta” (HEIDEGGER, 1985, p.90).

Quer dizer então que, mais uma vez, tudo se passava como se o preceito de exclusão de pressupostos fosse o principal culpado por imprimir na fenomenologia as dificuldades da qual ela padecia? Decerto – e era justamente essa lição que Heidegger ensinava em seus *Prolegômenos para a história do conceito de tempo*. Constatando ali como o Ser absoluto da consciência era insuficiente em sua determinação ontológica, ele não hesitava em afirmar que este problema ocorria porque, “no sentido da redução, abria-se mão do único solo no qual podia-se perguntar pelo Ser do intencional” (HEIDEGGER, 1979, p. 150). Como a redução não apontava para nada mais que não fosse a circunscrição de uma região científica, ela tergiversava de maneira incauta ao *Dasein* e, com ele, à pergunta fundamental: “nas reduções, tanto na transcendental quanto na eidética, a pergunta não somente não é colocada, mas é, por meio delas, certamente *perdida*” (HEIDEGGER, 1979, p. 151). Perda irreparável, que antes de fazer da redução o caminho para “a coisa mesma”, conferia-lhe o estatuto de um extravio, de fuga de sua única via de acesso. Tal como é, ela não nos presta nenhum auxílio na investigação pelo Ser. E se algum bom husserliano se levantasse em defesa da fenomenologia transcendental (ao gosto de seu mestre), argumentando que tal crítica

somente teria lugar na obra daquele que não compreendeu as reduções posteriores, ele certamente obteria como resposta: ‘se é justamente a redução que nos coloca em sérias dificuldades em relação à pergunta pelo Ser, de que valeriam outras reduções? Que sejam feitas tantas reduções quanto desejarem! Não há como resolver a questão reiterando seu entrave; seria como intentar sanar o envenenado ministrando-lhe mais do mesmo veneno’. Todavia, até que ponto esta condenação integral da redução fenomenológica seria legítima? Essa recusa terminante não destoaria de certas passagens de outras preleções marburguesas sobre a mesma tópica? Ora, a ideia de que possa haver uma redução heideggeriana ao gosto de Husserl é sem dúvida sedutora, principalmente se “nós designamos como *redução fenomenológica* a parte fundamental do método fenomenológico em sentido da recondução da visada investigativa do ente ingenuamente apreendido para o Ser” (HEIDEGGER, 1989, p. 29). Não por acaso já se escreveu que “a *epoché* de Husserl, *sem sua conotação cartesiana*, é uma ferramenta metodológica para Heidegger” (OVERGAARD, 2004, p.81) (admiremos de passagem este breve exercício de deslocamento, no qual um *historiador* da filosofia estranhamente ignora algo que lhe aparece como supérfluo, a *história* da filosofia, e crê ser possível desvincular *epoché* e *cartesianismo*)⁵. Mas por mais atrativa que possa parecer, uma

⁵ É necessário esclarecer que a tese proposta por Overgaard encontra respaldo no argumento que Jean-Luc Marion apresenta em sua obra *Redução e Doação* (MARION, 1998, p.62-66). A fim de justificar a existência de uma *epoché*, heideggeriana, ambos recorrem ao §10 de *Prolegômenos para a história do conceito de tempo*, onde se lê que “a exclusão (*Ausschaltung*) fenomenológica da tese transcendente tem unicamente a função de tornar presente o ente em relação ao seu Ser”. De fato, Heidegger nos adverte a não compreender a “colocação da tese sobre o *Dasein* fora de jogo” (*Ausschaltung der Daseinsthesis*) como uma impossibilidade de lidar com o ente, uma vez que “a consideração fenomenológica trata, de modo extremo e único, da determinação do ente mesmo em relação ao seu Ser” (HEIDEGGER, 1979, p. 136). Diante disso, como não distinguir nessa passagem um elogio à redução? Não haveria um contrasenso entre a aceitação de §10 e a crítica de §12? Dissolver este embrolho exigirá o entendimento de algumas questões. Em primeiro lugar, ao observar que a redução não nos priva do trato com o ente, mas permite que o consideremos em vista de seu Ser, Heidegger pretende mostrar como ela, para Husserl, tem “uma tarefa ou um sentido positivo” em comparação à “exclusão de pressupostos” de Descartes: como já enunciado em *Introdução à pesquisa fenomenológica*, a redução não conserva o impulso à “situação-limite” da *eversio* cartesiana (“que coloca a busca diante do nada e no nada das possibilidades do encontro”), mas quer tornar visível “a totalidade do Ser numa determinada modificação temática”, isto é, “situar o ente numa elaboração temática, torná-lo elaborável numa ciência buscada” (HEIDEGGER, 1994, p. 259-260). Em segundo lugar, o termo *Dasein* (em *Daseinsthesis*) se refere a todo ente transcendente à esfera da consciência e não exclusivamente ao homem. Por fim, é necessário compreender que §10 apenas oferece uma descrição da operação husserliana – que serve de base às críticas subsequentes de §§11-13: “a consideração fenomenológica deve partir da *orientação natural*, isto é, do ente como ele a princípio se dá” (HEIDEGGER, 1979, p. 148). Sendo assim, não se pode justificar, a partir daí, uma *epoché* heideggeriana sem incorrer em uma interpretação vacilante, que seleciona seus excertos arbitrariamente e não observa o movimento argumentativo da obra. “No §10 da obra, ‘Elaboração do campo temático: a determinação fundamental da intencionalidade’, destinado a expor as teses principais da fenomenologia – teses que, nos parágrafos posteriores, serão explicitamente submetidas a

interpretação como esta somente adquire sentido se desconsideramos as linhas com as quais Heidegger traça seu quadro. E com isto não se quer de forma alguma dizer que o termo “redução” jamais tenha surgido na urdidura de sua filosofia – o que certamente seria absurdo, visto que os textos provam o contrário. A palavra lá está, não há dúvida; porém, toda vez que é proferida, soa num tom desagradável aos ouvidos de Husserl. Tanto é assim que o posfácio ao primeiro dos livros de *Ideias* não teme acusar a “filosofia da ‘existência’” de não ser nada mais que uma “nova antropologia”, exatamente por desconhecer o sentido da redução (HUSSERL, 1952, p.138-141). Mas se esta “redução” se aparta da ortodoxia, a ponto de ser recusada por seu “presbítero”, qual será então sua determinação? Ora, do conceito original, ela só conserva a “letra” (*Wortlaut*), nunca sua “matéria” (*Sache*), pois aquilo que é *para Husserl* – afirma Heidegger em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* – está distante do que é *para nós*. Quando nossa pretensão consiste em encontrar o Ser, devemos nos voltar “primeira e necessariamente” ao ente, uma vez que o Ser é sempre Ser do ente; somos assim levados ao ente para, em seguida, nos afastarmos dele – não em qualquer direção, como se estivéssemos perdidos, mas sempre rumo ao seu Ser. Eis aí, portanto, a *redução* tal como Heidegger a compreende: sem jamais ser remetida a uma “exclusão de pressupostos” ou mencionar os famigerados “parênteses”, ela nada mais é do que a “re-condução” (*re-ducere*) da visada do ente para o Ser (*die Rückführung des Blickes vom Seienden zum Sein*) com a intenção de finalmente cumprir a promessa de retorno à coisa mesma. “*Para nós*, a redução fenomenológica significa a recondução da visada fenomenológica da apreensão do ente como sempre determinada para o Ser (projetar sobre a maneira de seu desvelamento) deste ente” (HEIDEGGER, 1989, p. 29)⁶.

Mas se esta “redução” – poderia questionar algum fenomenólogo fiel à sua origem husserliana – nada tem a ver com sua homônima, como justificar esta baforada de “negatividade” que ela saboreia e que, em alguma medida (e boa dose de imaginação, por que não dizer?), a aproxima da *epoché*? Talvez o opositor tivesse razão

reexame e crítica – já reconhecemos, na maneira como Heidegger caracteriza o procedimento da redução fenomenológica, uma tomada de posição radical frente a Husserl” (VALENTIM, 2009, p.221).

⁶ Não há boa razão para crer – como já pretendeu Jean-Luc Marion – que “Husserl comete o erro [no posfácio à *Ideias I* e em sua epístola endereçada a Ingarden] de atribuir um erro a Heidegger” por não compreender que, ao invés de observar “os dois lados de uma redução”, seu discípulo opera “três lados de duas reduções” (MARION, 1998, p.66). De maneira mais sucinta, Benedito Nunes também remeterá a uma segunda redução – ou *epoché heideggeriana* – que “suspende a certeza do *cogito*” e coloca “o *Eu* entre parênteses” (NUNES, 2012, p.68-69).

se este “puro afastamento” (*pure Abwendung*) do ente para o Ser não fosse considerado por Heidegger *cum grano salis*, isto é, se ele não nos rememorasse que este momento “negativo” do método, além de não ser “a parte fundamental central”, também carecia de um complemento “positivo”. Afinal, de que adiantaria afastar a visada do ente e deter-se aí? Que valor haveria para a verdadeira ontologia num método que estivesse restrito ao “distanciamento” do ente, sendo incapaz de “se aproximar” do Ser? Por si só, a “redução” é insuficiente: a recomendação de que devemos nos apartar do ente ainda não nos oferece um acesso ao Ser; trilhar este caminho, que conduz de um ao outro, exige uma *construção*. E “construir” significa necessariamente reconhecer que o ente, não obstante a necessidade de “re-condução” da visada, não pode ser encarcerado entre parênteses porque tem um papel fundamental a cumprir. Se a ontologia carece de um início e se o transcendental precisa de um lugar (*Ort des Transzendentalen*), não há onde encontrá-lo senão no ente para o qual se remete a pergunta pelo Ser: “a consideração do Ser tem no ente seu ponto de partida” (HEIDEGGER, 1989, p.30) ⁷. Assim, estamos muito distantes de uma redução em seu semblante originário. Uma *reduktive Konstruktion* (construção redutiva) não propõe que o ente seja colocado “fora do jogo filosófico” em favor de uma apreensão reflexiva, pois, ao contrário, ela assume que lá, “onde falta a reflexão, mostra-se o fenômeno em seu sentido mais próprio”; ao invés de se furtar à orientação natural, sua “consideração fenomenológica deve partir dela, do ente como nela se dá”, “da determinação de Ser do ente concreto – a saber, do homem” (HEIDEGGER, 1994, p.287).

Mas ao tomarmos o *Dasein* como o ponto de partida, o que nos será permitido entrever? Ao nos voltarmos para ele, diz Heidegger, compreenderemos que sua determinação é dada em sua própria *historicidade* (*Geschichtlichkeit*). E o que vem a ser, por sua vez, esta historicidade? Ora, ela nada mais é do que “a concepção de Ser do ‘acontecer’ do *Dasein*”, é “o como e ‘o que’ ele já era” em seu acontecer fático – ou em termos menos empolados, ela é o passado deste ente enquanto nascer e crescer no seio de uma compreensão e de uma interpretação do Ser que há muito lhe fora transmitida. Isto quer dizer que, em sua facticidade, o *Dasein* não vem a ser num hiato interpretativo, como se “acontecesse” num vazio do mundo, mas encontra-se imerso numa *tradição*

⁷ “Não é dito que isto que constitui o lugar do transcendental não é em geral nada de ente – mas disto nasce precisamente o *problema*: qual é o modo de Ser do ente no qual o ‘mundo’ se constitui?”. (HEIDEGGER, 2007, p.131).

que condiciona seu próprio perguntar, “abrindo as possibilidades de seu Ser e regendo-as” (HEIDEGGER, 2006a, p.20). Tradição pouco benevolente, é verdade, já que, em favor de si mesma, rapina ao ente a autenticidade de sua própria condução, de sua escolha e de seu questionamento; ela toma ares de dominância, e em sua dominação sempre lega algo que nos permanece encoberto. Vem daí a imposição do tradicional com a força de uma evidência óbvia que impede o acesso às “fontes originárias”, a partir das quais ele mesmo foi criado. “A tradição faz com que se esqueça em geral até mesmo tal origem” (HEIDEGGER, 2006a, p.20-21): o peso com o qual ela recai sobre nós inspira a ausência de sua própria compreensão e faz com que nos esqueçamos daquilo que é fundamental. Mas qual é o berço dessa tradição que aprendemos a aceitar tacitamente e que nos determina desde o início? A resposta, afirma Heidegger, é já bastante conhecida: ela repousa na “ontologia grega (na história que, mesmo através de múltiplas filiações e distorções, ainda hoje determina a conceituação da filosofia)” e na maneira pela qual “o *Dasein* compreende a si mesmo e o Ser em geral a partir do ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2006a, p.20-21). É da filosofia antiga, portanto, que emana a tese “ontológica” que norteia todo o pensamento filosófico – e nós, convencidos de sua profundidade e obedientes à sua autoridade, nem sequer nos questionamos que a investigação do Ser é, a bem dizer, seu próprio *esquecimento*. “Tradição” só pode então significar *metafísica*, isto é, se com este vocábulo entendemos uma história da filosofia que “em parte alguma respondeu a pergunta pela verdade do Ser porque nunca se colocou esta pergunta (*diese Frage nie fragt*)” (HEIDEGGER, 1967, p.370). Convicta de perguntar pelo Ser, a metafísica nada mais fez que representar as mais diversas regiões ônticas: ela julgou o ente em sua totalidade e supôs com isso falar do Ser; ela acreditou estar em relação com o Ser quando, de fato, perscrutou o “ente enquanto ente”. Assim, se a filosofia é um caminho, não deve soar estranho que sua história, tiranicamente regida pela ontologia grega, seja definida como *das durchgängige Versäumnis*, a falta da pergunta autêntica pelo Ser que cruza o pensamento filosófico de uma ponta à outra.

Lembremos, pois, das palavras que Descartes endereçava a Picot: “assim, toda filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física e os ramos que brotam deste tronco são todas as outras ciências...”. Essa clássica apresentação de um simplório esquema dos saberes, cuja herança se estende por todo o período da

filosofia moderna, traz consigo uma boa fórmula para a descrição do papel representado pela metafísica na cena da compreensão do Ser. Diante dela, Heidegger não tardará em questionar: muito embora trate de toda a árvore e da relação entre suas partes, por que Descartes jamais mencionou o solo que a sustenta? O que é este terreno onde se espalham as raízes da metafísica e do qual elas sorvem os nutrientes necessários para o desenvolvimento de toda sua estrutura? Os filósofos, ao que parece, jamais deram a devida atenção ao fundamento, preferindo concentrar-se na árvore. Acreditaram que alcançar a raiz era prova suficiente da completude de sua tarefa, e que por isso nada mais havia a indagar; ignoravam inteiramente o solo – ou, quando muito, diluíam o parco entendimento que dele obtinham, supondo também se tratar de “algo arbóreo” (*etwas Baumhaftes*): “o fundamento (*Grund*) é fundamento para a raiz; dentro dele, ela *se esquece* em favor da árvore”. Desnecessário então dizer que a história da filosofia não se privou de contemplar suas próprias raízes em detrimento da “terra” que lhes fornecia firmeza e substrato. Fascinada com a descoberta do “ente enquanto ente”, ela renunciou à pergunta pelo Ser. “Pelo fato da metafísica perguntar pelo ente enquanto ente, ela permanece junto dele e não se volta para o Ser enquanto Ser”. Assim é que *O que é metafísica?* não cansa de nos rememorar aquilo que *Ser e Tempo* já anunciava: se é certo que o fundamento fora abandonado e jamais chegou a ser questão, a verdadeira metafísica passa a ser algo que filósofo algum honestamente proferiu; observada desta perspectiva, ela é “o não-dito” (*das Ungesagte*) que faz com que a “essência da metafísica seja bem outra coisa que a própria metafísica”⁸. Saibamos então reconhecer – diz Heidegger – que isto que se convencionou denominar “metafísica” já não poderá ser grafado sem as aspas, uma vez que o fundamental lhe permanece desconhecido e infundado (*der unbekannte ungegründete Grund*). E se, doravante, algum bom espírito decidir colocar a “pergunta pelo Ser”, precisará ter em mente que não poderá fazê-lo conforme os desígnios ônticos tradicionais, mas deverá pensar a metafísica “não mais metafisicamente” (HEIDEGGER, 1967, p. 304).

Guardemo-nos, no entanto, de tirar daí conclusões precipitadas. Quando Heidegger nos convida a “não mais pensar metafisicamente”, isto não significa que

⁸ “O pensamento tentado em *Ser e Tempo* está ‘a caminho’ para situar o pensamento num caminho em cuja marcha possa alcançar o interior da relação da verdade do Ser com a essência do homem; está em marcha para abrir ao pensamento uma senda na qual medite propriamente o Ser mesmo em sua verdade. (HEIDEGGER, 1967, p.366-372).

esteja nos incitando a pensar *contra* a “metafísica”. Caso desejemos insistir um pouco mais na metáfora cartesiana, a postura a ser conservada em relação à “metafísica” não é a de alguém que procura extrair as raízes do solo, como se violentamente arrancasse dali uma erva daninha, mas é, antes de tudo, a ação de quem sulca a terra, arando-a e cultivando-a em favor das raízes que nela se deitam. Logo, nada nos autoriza a falar de uma “abolição” da “metafísica” – pois este termo pertence ao glossário dos pensadores de orientação céptica, a quem agrada iniciar suas considerações com uma *eversio*. Em vez de “abolir”, tratemos de “superar”: longe de representar um degredo, a *superação* da “metafísica” quer somente fazer justiça ao seu nome, cumprindo a velha promessa de transição – que leva para além (μετά) do ente (φυσικά) em direção ao Ser. “A metafísica permanece o primeiro da filosofia (*das Erste der Philosophie*). Contudo, ela não alcança o primeiro do pensamento (*das Erste des Denkens*). A metafísica está *superada* no pensamento da verdade do Ser” (HEIDEGGER, 1967, p. 367). Assim, o que há é uma retomada do caminho e a intenção de recolocar a metafísica naquele curso do qual a φιλοσοφία (filosofia) se desviara ao digladiar, em sua aurora, contra as “verdades” venais da sofística⁹. Quer dizer então que devemos retroceder a um pensamento originário e reaprender a partilhar da essência do Λόγος (logos), na perfeita ἁρμονία (harmonia) que antecedeu todo “filosofar”? De maneira nenhuma. E será o próprio Heidegger a nos dissuadir da opinião de que basta proclamar a renascença do pensamento de Heráclito e Parmênides para responder à pergunta pelo Ser. Seríamos meramente “vaidosos e proferiríamos um contrassenso” ao observarmos a questão de tal perspectiva. Mesmo que tenham sido eles os “maiores pensadores”, sempre atentos à voz do Ser, nada nos permitiria repeti-los. Sem simplesmente transcrevê-los, conservemos destes pré-socráticos a valiosa lição de dirigirmos toda nossa atenção à “chegada impronunciada do desvelamento” que o Ser anuncia, isto é, àquilo que a história da metafísica insistiu em velar (HEIDEGGER, 2006b, p.15).

Contudo, como proceder na retirada deste véu que até aqui encobriu o Ser? Como desfazer essa confusão entre Ser e ente que assolou indistintamente toda a filosofia? Ora, se a herança grega se *estruturou* sobre o que é originário, impedindo-lhe o acesso e *obstruindo-lhe* (*verbauen*) a apreensão, nada mais há de se fazer senão

⁹ “Desta maneira, a palavra grega φιλοσοφία [filosofia] é um caminho sobre o qual estamos a caminho (...) A filosofia está a caminho do Ser do ente, isto é, do ente em relação ao seu Ser”. (HEIDEGGER, 2006b, p.6 e 15).

*destruí-la (abbauen)*¹⁰. Nesse sentido, qualquer pretensão de *construção* da verdadeira ontologia passa, obrigatoriamente, pela *destruição*:

Esta tarefa nós entendemos como a destruição (*Destruktion*) da existência tradicional da ontologia antiga (consumando-se no fio condutor da pergunta pelo Ser) até as experiências originárias nas quais foram obtidas as determinações do Ser que são primeiras e, desde então, condutoras (HEIDEGGER, 2006a, p. 22).

Necessidade de fazer ruir todo o antigo edifício, para que comecemos a empilhar, no lugar de seus escombros, outros tijolos conforme as regras de uma nova arquitetura... Quão familiar não nos parece esta imagem, alegará algum defensor da tese da *epoché* heideggeriana. De fato, uma primeira leitura poderia oferecer a viva impressão de termos diante dos olhos uma tradução germânica do final da primeira meditação ou um testemunho favorável à metodologia de *Ideias* – os quais nos levariam a acreditar que, apesar das muitas acrobacias conceituais, Heidegger ainda permanecia um inconfesso partícipe do círculo de filósofos que empregavam o preceito da *eversio*. Mas esta “primeira leitura” nada mais é que uma interpretação ligeira e enviesada, iludida pela possibilidade desse falso flerte. Não nos enganemos: a “destruição” jamais se deixou guiar pelo desaprimo de Descartes e de seus acólitos, como se tivesse sido seduzida pela proposta de exclusão de todos os pressupostos. Em momento algum ela cedeu à soberba da “autossuficiência” (*Unbedürftigkeit*) e inclinou-se à instituição do saber absoluto por temer o erro. Pois quem disse que a história da filosofia é um *erro*?

Nosso ponto de partida – escreverá Bento Prado Júnior, em palavras definitivas – nada tem de cartesiano, da *démarche du chevalier du Poitou, qui partit d'un si bon pas*, considerando a tradição da filosofia uma verdadeira *historia stultitiae*; partimos do fundo da história da metafísica onde os ‘esquecimentos’ (não os erros) são fundamentais para a retomada do movimento do pensamento (PRADO JUNIOR, 2017, p. 102-103).

É por isso que a “destruição” não faz eco à terceira das *Regulae*. Se Heidegger insistiu na necessidade de “destruir” a antiga tradição, em parte alguma relatou que sua

¹⁰ A sinonímia entre os conceitos de *Destruktion* e *Abbau* é atestada por Heidegger em *Sobre a questão do Ser*: “Certamente a ausência de meditação já começou com a interpretação equivocada e superficial da ‘destruição’ discutida em ‘Ser e Tempo’ (1927), a qual não conhece nenhum outro propósito a não ser reconquistar as experiências originárias do Ser da metafísica, por meio da desconstrução (*Abbau*) das representações tornadas correntes e vazias” (HEIDEGGER, 1967, p. 245). Pierre Aubenque bem observou esse fato. Infelizmente, acabou por exasperar a constatação: extraviou-se ao converter a “destruição” em um outro nome para “a face negativa da redução fenomenológica” – como se Husserl e Heidegger, diante da palavra “redução”, compreendessem um mesmo procedimento (AUBENQUE, 2009, p.46).

consumação ocorria por meio de uma hostilidade em relação à história (*Geschichtsfeindlichkeit*). Deixemos aos diletantes, portanto, esta “incapacidade fundamental” de compreender o que é histórico, bem como a crença em uma “evidência ingênua” que possa nascer de uma ausência da história (*Geschichtslosigkeit*). De nossa parte, recomenda Heidegger, saibamos reconhecer que a história da filosofia enquanto “confusão [entre Ser e ente] é para ser pensada como um acontecimento, não como uma privação”: um acontecimento que não gera nenhuma aversão (por ser supostamente errôneo) e não exige “o sentido *negativo* do abalo da tradição ontológica” (HEIDEGGER, 1967, p.370; 1995, p. 75).

Assim, não julguemos a “destruição” como “negação e condenação”, ou mesmo como uma espécie de Coveiro que sela o féretro e “sepulta o passado na nulidade”, mas tratemos de entendê-la como uma “apropriação *positiva*, cujas funções negativas permanecem inexpressas ou indiretas” (HEIDEGGER, 2006a, p.22). Porém, em que consiste esta positividade? Muito longe de comungar com a *negatividade* do asco às *praejudicatae opiniones* (opiniões prejudicadas) dos filósofos que nos precederam, este processo destrutivo revela sua essência positiva ao voltar para a história uma visada *crítica*. O que nada tem a ver, vale dizer, com o trabalho convencional de um historiador que toma o pensamento filosófico como objeto e procura expor seu movimento. Sem pender à mera historiografia, a *crítica histórica* ao gosto de Heidegger recai sobre o *presente*; seu alvo é o *Dasein* hodierno, na medida em que ele se encontra encoberto “por um passado que se fez *impróprio*”. Em outras palavras, *criticar* significa reconhecer que este passado, embora não seja todo fausto (já que se furta à pergunta pelo Ser), não chega a ser todo funesto (a ponto de forçar a repugnância que Descartes e Husserl conservavam para com ele). Pois, quando nos propomos a observá-lo *positivamente*, nossa motivação já não repousa em elencar suas fraquezas com a finalidade de eliminá-lo; o que se pretende, na verdade, é “tornar visível o *positivo* propriamente originário no passado” (HEIDEGGER, 1994, p.118-119). Afinal, a história da filosofia não é muda, mas tartamuda – o que faz toda a diferença: embora sua preocupação estivesse direcionada ao ente, em certas ocasiões ela não deixou de tangenciar aspectos relativos ao Ser. Ainda que numa fala arrastada e empatada, ela tem algo a nos dizer. Daí Heidegger afirmar que “a resposta à pergunta pelo Ser não jaz numa proposição isolada e cega” (o *cogito, ergo sum*, talvez?): “não tem nenhuma

importância e permanece uma exterioridade se a resposta é ‘nova’; *o positivo* reside no fato dela ser suficientemente *antiga*, para que aprenda a compreender as possibilidades proporcionadas pelos ‘antigos’” (HEIDEGGER, 2006a, p. 19)¹¹. Por isso, se é verdade que a destruição consiste numa “luta com o passado” (*Kampf mit der Vergangenheit*) que se esqueceu do fundamental, ela somente o é enquanto uma operação que retira o passado de sua impropriedade e o traz para seu Ser próprio, quer dizer, enquanto um movimento que impulsiona em direção ao presente o que há de original no passado e ata o “hoje” à “história” (*Geschichte*). Em suma, “destruir” não é incitar o desprezo, mas é fazer nascer uma “veneração pela história (*Ehrfurcht vor die Geschichte*), na qual nós vivemos nosso próprio destino (*Schicksal*)”; “destruir” é, portanto, compreender que a *eversio*, em qualquer uma de suas figuras, carece de sentido porque ignora o *geschichtlich* como *geschick-lich* (HEIDEGGER, 1994, p. 119-122; 2006b, p. 10)¹².

O que resta então para a fenomenologia nesse ambiente inóspito, onde a *epoché* perde o protagonismo de seu sentido e onde o “novo” domínio da consciência absoluta – apesar da insistência de Husserl em afirmar o contrário – não passa de um ancoradouro à antiga noção de substância? Deve-se concordar com o crítico que, de maneira desdenhosa, a julga uma peça do passado, como apenas mais uma das doutrinas que compõem a história da filosofia, sem nada a nos oferecer? Não, sobretudo não – dirá Heidegger. Pois justamente por podermos pensá-la como “passado”, inscrita no seio de uma tradição silente, é que a fenomenologia também experimenta os efeitos da destruição e faz-se “crítica contra si mesma, em um sentido *positivo*” (HEIDEGGER, 2006a, p.36). Não nos esqueçamos de que há certa loquacidade na “mudez” e que toda fala daí proveniente ainda tem algo a ensinar. E nesse caso particular, muito embora o pensamento fenomenológico originalmente não tenha cumprido sua tarefa, ele se torna para nós crucial se o “trouxermos de volta para si mesmo, em sua *possibilidade* mais própria e mais pura”. Se há nele alguma grandeza, ela não se encontra na avaliação de seus resultados ou no prolongamento de seu estado atual, mas em sua descoberta enquanto *possibilidade* de investigação filosófica. “As elucidações do conceito prévio

¹¹ Franco Volpi, em seu belo livro *Heidegger e Aristotele* (sobretudo no terceiro capítulo), fornece um ótimo exemplo do uso que Heidegger faz da *destruição* em sua relação com a filosofia aristotélica (VOLPI, 2010, p.39-109).

¹² A tese de uma *epoché* heideggeriana só faria sentido se retirássemos, erroneamente, todo o peso metodológico do conceito de “destruição”. É o que faz, por exemplo, Overgaard: “em outras palavras, o problema da ‘destruição’ não é de crucial importância em uma discussão de uma explícita colocação da questão do Ser (...)”. (OVERGAARD, 2004, p.99-100).

de fenomenologia indicam que, para ela, o essencial não está em ser como “diretriz” filosófica *real*. Mais elevada do que a realidade está a *possibilidade*. A compreensão da fenomenologia jaz unicamente em apreendê-la como possibilidade” (HEIDEGGER, 2007, p.102). Todavia, o que significa esta passagem da *realidade* para a *possibilidade*? Nessas circunstâncias, significa que, a partir de agora, ser fenomenólogo sem remorso implica em abandonar a velha presunção de conceber a fenomenologia como uma identidade entre questão filosófica e método – quer dizer, significa que, em regime de destruição, o discurso homogêneo de *teor cartesiano* sobre a prodigiosa fecundidade da *ratio* (que certifica e valida todos os saberes) perde a pompa de outrora e retorna ao lugar que lhe cabe:

Contudo – método e caminho são
o mesmo? Na época tecnológica deve-se
meditar a particularidade do
caminho na diferença com o método?
De fato – é preciso provar esse estado-de-coisas.
Ele se deixa, do modo mais nítido, nomear
na língua grega, ainda que a seguinte sentença
encontre-se nenhures no pensamento dos gregos.
ἡ ὁδός – μήποτε μέθοδος
O caminho jamais (é) um proceder. (HEIDEGGER, 1983, p. 233)

Uma vez “destruída”, jogando “criticamente contra si mesma”, a disciplina que outrora gozava de “absoluta independência” (HUSSLERL, 1976a, p.129) nas considerações transcendentais de *Ideias* já não deve ser concebida como uma investigação fixa e definitiva, bastando-se e esgotando-se em seus próprios limites. Não a tratemos, portanto, como ἡ ὁδός: ela não é o caminho fundamental que precisamos percorrer. Mas saibamos observar, apesar disso, que ela ainda é ἡ μέθοδος por excelência: coloca-nos junto ao caminho e nos conduz seguramente ao longo dele (μετά – ὁδός). Assim, em nosso incessante perguntar pelo Ser, retenhamos a fenomenologia como o *conceito de método* que, ao “conservar aberta a tendência às coisas mesmas”, pode nos “livrar das condições inautênticas da tradição” – permitindo não apenas contemplar o ente enquanto ente, mas o “ente enquanto ente *em seu Ser*”. “Colocar *fenomenologicamente* essa pergunta significa, seguindo seu sentido, colocá-la de modo que ela se torne uma pergunta que pesquisa e questiona a partir das coisas mesmas” (HEIDEGGER, 1979, p.184-186).

Eis aí o semblante do que será a fenomenologia nas páginas de *Ser e Tempo*: um método – e nada além disso. Mas um método devidamente depurado, que não estará diluído no caminho pelo qual deve nos guiar. Por isso, não esperemos ouvir dele qualquer palavra acerca do *Was* dos objetos. Quando bem compreendido (o que equivale a dizer, quando compreendido segundo o étimo grego), o método diz respeito somente ao *Wie*: ele se pronuncia sobre *como* o objeto vem a ser, não sobre *o que* é. O que nos leva, então, à questão: de que maneira a fenomenologia nos coloca *no* caminho e *a* caminho da resposta para a pergunta pelo Ser? Como determinar esse *Wie*, sem o qual a indagação pelo Ser não poderá se consumir? Encontrar a resposta, confessa Heidegger, não exigirá que abandonemos esse território no qual nos situamos. Não será preciso ir além da “fenomeno-logia” ela mesma: para revelar o sentido da máxima “às coisas mesmas!” (*zu den Sachen selbst!*), basta que aclaremos o significado de seu nome tal como fizemos com ἡ μέθοδος, ou seja, que entendamos de maneira fundamentalmente grega o significado de φαίνόμενον (fenômeno) e λόγος (logos). E, para isto, é aconselhável retornar brevemente a Aristóteles. Primeiramente ao *De Anima*, onde é ensinado que, se τὸ φῶς ou τὸ διαφανές possibilitam que algo se mostre, este algo que agora se torna visível, “mostrando-se-em-si-mesmo” (*das Sich-na-ihm-selbst-zeigende*), é o “fenômeno”: “os φαίνόμενα, ‘fenômenos’, são a totalidade do que está à luz ou que pode ser trazido à luz, o que os gregos identificam, às vezes, simplesmente como τὰ ὄντα (os entes)” (HEIDEGGER, 2006a, p. 28). Em seguida, retornemos ao *De Interpretatione*, cuja exposição define o λόγος como ἀποφαίνεσθαι, como a fala que não somente deixa ver (φαίνεσθαι), mas que deixa ver “ἀπό...”, a partir disto mesmo sobre o que fala: “se a fala é autêntica (ἀπόφανσις), isto que é falado deve ser criado a partir disto sobre o que se fala, de modo que a comunicação falante em seu dito torne claro e, assim, acessível aos outros isto sobre o que fala” (HEIDEGGER, 2006a, p.32). Vem daí, então, a determinação da própria fenomenologia. É graças aos termos lapidares extraídos da obra do Estagirita que poderemos compreender que “fenomeno-logia” não é senão um λέγειν ou ἀποφαίνεσθαι τὰ φαίνόμενα, “o deixar ver a partir de si mesmo isto que se mostra e tal como se mostra a partir de si”. E ao ser assim delineada, ela nos permitirá observar que, enquanto método, a essência do *Wie* repousa na “demonstração” e na “identificação” diretas do *Was* em questão, possibilitando sua manifestação. Desde então, só se poderá falar em “fenomenologia

descritiva” se por “descrição” entendermos o “deixar ver, sem entremeios, aquilo que se mostra” e o afastamento de toda determinação que não seja dada desta maneira. Mas se a fenomenologia é um “deixar ver o que se mostra a partir de si mesmo”, o que ela “deixa ver” que método algum jamais permitiu que fosse visto? “O que é isto – pergunta Heidegger – que deve ser denominado ‘fenômeno’ em um sentido excepcional?” Ora, a esta altura, a resposta dada à pergunta já não nos parecerá nada surpreendente. Porque a fenomenologia, no cumprimento de sua tarefa, deixará que se veja o que sempre permaneceu *velado e esquecido*, aquilo que mesmo não se mostrando constitui o fundamento e o sentido de tudo que até aqui se mostrou. E isto que jamais abandonou o ocultamento, permanecendo encoberto ou deslocado, é o próprio *Ser do ente*. Assim, se falamos agora num “retorno à coisa mesma”, é no sentido de um retorno fenomenológico ao Ser – exprimindo-nos numa fala bem articulada, que enfim rompe o silêncio e responde verdadeiramente à questão fundamental ausente na história da filosofia. É por esta razão, portanto, que Heidegger não hesitará em afirmar que “a ontologia somente é possível como fenomenologia”: uma vez que “‘atrás’ do fenômeno da fenomenologia essencialmente não há nada”, o que se deixará ver, tal e qual se mostra, é o Ser em toda sua limpidez (HEIDEGGER, 2006a, p. 35-36).

Sob esse aspecto, a fenomenologia se tornará insubstituível para uma investigação sobre o Ser. O que, por certo, não quer dizer que este “perdão” concedido pela “crítica destrutiva” nos incite ao retrocesso de uma situação que há pouco fora julgada de maneira tão severa. Esta honra que agora se confere ao método não nos convida a retornar àquela condição de indignidade silenciosa – *ontologicamente silenciosa* – de uma filosofia da consciência pura. É verdade que Heidegger, muito honestamente, não deixará de nos lembrar que a doutrina de Husserl é a responsável por nosso *caminhar pelo caminho*, sem extravios: é graças a ela que obtemos um ponto de partida (*Ausgang*), que podemos transitar (*Durchgang*) pelos encobrimentos dominantes e, enfim, acessar (*Zugang*) o “fenômeno”. Mas também é verdade que a fenomenologia de *Ser e Tempo*, apesar do reconhecimento de sua dívida, não será mera efígie do pensamento alinhavado em *Ideias* ou nas *Investigações Lógicas*. Pois, se Heidegger assegura que a “descrição” é necessária na demanda por uma resposta à pergunta fundamental, resta que, naquelas páginas, ela somente recebe seu pleno direito de cidadania ao se converter em *interpretação*. Que a fenomenologia possa então vir ao

centro do proscênio, implica no fato de que esteja devidamente trajada com as vestes da *hermenêutica*. Enquanto *fenomenologia hermenêutica* ela já não se configura como a posse fixa de um saber absoluto, uma ciência rigorosa na acepção husserliana, mas se manifesta como um *despertar* propriamente filosófico, no qual o *Dasein*, ao se encontrar, compreende-se como “o *estar a caminho de si mesmo*” (*das Unterwegs seiner selbst zu ihm*). “Estar filosoficamente desperto significa: viver em uma auto-interpretação originária, na qual a filosofia deu-se por si mesma, de tal modo que ela constitui uma possibilidade decisiva e um modo de auto-encontro do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1995, p. 18). Uma vez devidamente “despertos”, poderemos falar sobre aquilo que o *Hauptthema* fenomenológico calou. Afinal, se não há dúvidas de que “com a descoberta da *intencionalidade* é dado expressamente e pela primeira vez em toda a história da filosofia o caminho para uma radical pesquisa ontológica”, não se deve ignorar que, nesta volta do *Dasein* para si mesmo, a *interpretação* nos permitirá observar estruturas ainda mais originárias, situadas aquém da pretensa generalidade última do “relacionar-se com...” (*Sichverhalten zu...*) ou “estar-relacionado-a-algo” (*Bezogensein-auf-etwas*)¹³. Assim é que esse ἐρμηνεύειν contemporâneo, essa auto-interpretação do *Dasein* em sua *facticidade*, colocará em descoberto a *ontologia* autêntica e fundamental, responsável por determinar as demais ontologias. Trata-se, portanto, de uma verdadeira “filha de Hermes”: por ser hermenêutica, abre o *caminho* que conduz a todos os caminhos – o que equivale a dizer, num jargão tipicamente filosófico, que ela não é senão “a elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica”. “Filosofia é ontologia fenomenológica universal partindo da hermenêutica do *Dasein*, a qual, enquanto analítica da *Existência*, amarra o fim do fio condutor de todo questionamento filosófico no lugar onde ele brota e para onde retorna” (HEIDEGGER, 2006a, p.38). Na glosa roseana e sempre refinada de Benedito Nunes, eis aí a via para o Ser: a interpretação do *Dasein* que nós mesmos somos, como o ente que compreende o Ser, como o lugar da *travessia* (NUNES, 2013, p.80-85). Eis aí “o caminho concreto” (*der konkrete Weg*) que nos livra dos excessos do idealismo; eis aí o que nos concederá o direito de falar em nome de uma “fenomenologia transcendental”

¹³ “Fenômenos de que não nos damos conta, caso sejam determinados como intencionalidade. Não posso apreender o fenômeno da angústia como um estar-relacionado-a-algo, pois ele é um fenômeno do *Dasein* mesmo”. (HEIDEGGER, 1994, p.260 e 288). Ou ainda: “em geral, isto não é nenhum relacionar-se com...(intencionalidade), mas um *como* do *Dasein* mesmo; terminologicamente, fixa-se desde o princípio como *estar desperto* do *Dasein* para si mesmo”. (HEIDEGGER, 1995, p. 15.)

sem incorrer nos extravios que emudeceram a “fenomenologia transcendental husserliana” em sua relação com a autêntica pergunta pelo Ser:

Ser é o *transcendens* pura e simplesmente. A transcendência do Ser do *Dasein* é uma insigne transcendência na medida em que nela residem a possibilidade e a necessidade da mais radical *individualização*. Toda abertura de Ser enquanto abertura do *transcendens* é conhecimento *transcendental*. *A verdade fenomenológica (abertura de Ser) é veritas transcendentalis* (HEIDEGGER, 2006a, p. 38).

III

Quando Husserl escrevia em seu terceiro livro de *Ideias* que “a maravilha de todas as maravilhas eram o eu puro e a consciência pura”, não podíamos deixar de notar seu tom quase zombeteiro: ao empregar a expressão de maneira despuorada, ele o fazia com a clara intenção de desmistificar seu teor, assegurando que o destino desta “maravilha” era desvanecer no exato momento em que “a luz da fenomenologia” (com sua análise eidética) recaísse sobre ela e a modificasse “em uma ciência com uma completude de problemas científicos complexos” (HUSSERL, 1952, p.75). Ora, é pouco espantoso que esse discurso de elevação da cientificidade absolutamente racional em detrimento da “maravilha” nasça da reflexão de um filósofo da *eversio*, que não faz senão pastichar Descartes. E será ainda menos surpreendente que Heidegger venha a censurar Husserl justamente por esse motivo. Era na epístola de outubro de 1927 que o discípulo, expondo o problema central de sua obra, repreendia secretamente o mestre não apenas por ignorar a lição do *Teeteto*, mas também por renunciar, de maneira deliberada, à própria “maravilha” (“*das Wundersame*”) com sua operação metódica (HEIDEGGER, 2007, p. 131). Em poucas palavras e numa linguagem mais sutil, ali transparecia a crítica já engendrada nos *Prolegômenos para a história do conceito de tempo*: ao arrastar o *homem concreto* para o interior de seus parênteses, a fenomenologia se condenava, de partida, a não responder a pergunta pelo Ser; por culpa da redução, ela era míope ao papel estratégico desempenhado pelo *Dasein* na investigação ontológica. Mas que papel seria este? Ou melhor: se o *Dasein* surge como um personagem de importância tão larga, se ele é dito o ente para o qual é necessário retornar (a fim de que se possa decifrar o Ser), por qual razão nós permitimos que ele ocupe esse posto de lisonja e não um outro ente? Por que exatamente ele vai se converter no $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha$ (maravilhamento) do filósofo?

Se o *Dasein* pode desfrutar desta condição – garante-nos Heidegger – é porque, em meio à multiplicidade do ente, ele não surge como um ente semelhante aos demais. Há um certo privilégio que o cerca e uma certa primazia que o coroa: sua distinção de todo e qualquer ente reside no fato de que, para ele, “o Ser está em jogo em seu próprio Ser”. E que “o Ser esteja em jogo em seu próprio Ser” significa “que a compreensão de Ser ela mesma é uma determinação de Ser do *Dasein*”, que em seu modo de Ser ele é na compreensão do Ser (HEIDEGGER, 2006a, p.12). Assim, é por estar nesta estreita relação com o Ser (sendo *ontologicamente*) que o *Dasein* nos desperta, num primeiro momento, para o θαυμάζειν (maravilhar-se). Mas isto evidentemente não é tudo. Pois, se é verdade que “o ente que compreende o Ser” já não se confunde com os outros entes, nada mais parece nos autorizar a proferir a afirmação de que ele simplesmente “é”. É que o *Dasein*, este ente que nós mesmos somos, não encontra seu fundamento a partir da pergunta “o que (*was*) é isto?”. Caso indagássemos “o que é o *Dasein*?”, incorreríamos num problema que já havíamos afastado; pressupondo a estrutura da questão (*quid est res?*), seríamos levados de volta aos marcos da tradição e equipararíamos o *Dasein* ao “ente simplesmente dado” (*vorhanden*). Como filósofos desejosos de tecer uma ontologia autêntica, evitemos então retornar à antiga quietude e tratemos de modificar a pergunta. Para que haja uma via de acesso legítima ao Ser do ente, não mais perguntemos “o que é...?” e sim “quem (*wer*) é...?": “o *Dasein* não é constituído pela *Washeit* [o que é], mas – se nós podemos empregar a expressão – pela *Werheit* [quem é]” (HEIDEGGER, 1989, p.169). *Quem é o Dasein?* – convém reformular o questionamento. E reformulando-o, a resposta jamais poderá ser a coisa pura e simples, comungando o modo de Ser de outros entes, mas “será um *eu*, um *tu*, um *nós*” (HEIDEGGER, 1989, p.169). Se agora nos é permitido falar numa *modificação* em fenomenologia-hermenêutica, é no sentido muito específico de não mais perguntar pela relação estabelecida entre o que é (*Washeit*) e o ente simplesmente dado (*Vorhandenheit*), mas sobre quem é (*Werheit*) e a existência (*Existenz*). Eis aí, portanto, a existência – este modo de Ser que somos (à diferença dos demais entes) e que tanto nos maravilha: “o ente que é no modo da existência, é o homem. *Somente o homem existe*. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O cavalo é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe” (HEIDEGGER, 1967, p.374-375).

Mas ao definirmos a “essência” do *Dasein* como sua existência, anunciando-a como uma boa nova, não estaríamos apenas exaltando algo que não passa de uma lição medieval com um verniz de “autenticidade”? Não estaríamos propondo um retorno puro e simples ao conceito escolástico de *existentia*? Na verdade, estamos muito longe disso – e Heidegger não tardará em afastar qualquer suspeita que possa surgir nesse sentido. Quando empregamos o termo *existentia*, diz ele, sob nenhuma hipótese nos referimos ao modo de Ser próprio do homem, mas remetemos ao “ser simplesmente dado” (*vorhandensein*), à tradicional compreensão do ente em seu *Was*. Muito embora os nomes soem de modo semelhante, a proximidade de sua grafia não aparece como um instrumento de medida confiável de seu significado – ao contrário, ela não faz senão ressaltar o falso grau de parentesco entre os conceitos. Que não sejamos tentados a crer que a *Existenz* somente traduza para uma linguagem contemporânea aquela determinação bruta da qual já se mostrou a impropriedade; entendamos, antes de tudo, que entre *existentia* e *Existenz* há uma incomensurável distância. E isto porque a “existência” tingida em cores heideggerianas vai abandonar de uma vez por todas o terreno da clássica noção de ontologia para ser compreendida como “o Ser mesmo ao qual o *Dasein* pode se relacionar deste ou daquele modo e com o qual sempre se relaciona de alguma maneira”, quer dizer, aquela “concepção de Ser na qual reside a ideia de Ser em geral” (HEIDEGGER, 2006a, p. 13). Assim, enquanto um modo de Ser excepcional, “existir” consistirá na “essência ek-stática” (*das ek-statische Wesen*) do *Dasein*, naquela experiência singular de sempre ser lançado “para fora”. Em poucas palavras, *existir* significa *transcender*; sendo, o homem *transcende*. Contudo, ao afirmarmos que a transcendência corresponde ao modo de Ser do *Dasein*, não escorregaríamos pela cascata do “absurdo”? Não o estaríamos aprisionando mais uma vez na esfera das “coisas”, da qual tanto nos esforçávamos para libertá-lo? Ora, uma pergunta como esta só poderia ser feita por aquele que ainda não pôde entrever o verdadeiro sentido do *transcender*¹⁴. Se é verdade que a teoria do conhecimento faz

¹⁴ Se tanto a “pergunta pelo Ser” quanto a “pergunta pela essência do conhecimento” devem remontar a um “sujeito ideal” (*ideales Subjekt*), por que exatamente o “transcendental” ao gosto de Husserl merece a censura de Heidegger? Se as meditações de mestre e discípulo *parecem* estar de acordo que o domínio da filosofia é o “Apriori”, por que se estabeleceu entre elas um prélio teórico sobre essa tópica? Uma vez observado através das lentes da fenomenologia-hermenêutica, tal embate se instaura porque já não basta travestir o “sujeito ideal” com a indumentária do “sujeito fantásticamente idealizado” que nasce do livre exercício da *ficção* (HUSSERL, 1976a, p.148). Oriundo de “reduções” que almejam circunscrever uma consciência pura, esse sujeito sempre carecerá de algo – e Heidegger, desabusado, não deixará de

questão de sublinhar que o transcendente é aquilo que jaz fora do sujeito, ultrapassando as fronteiras da subjetividade, também é certo que a *analítica existencial* se empenhará em subverter esse juízo. Para Heidegger, a transcendência como o passo que se dá além (ultra-passar) nada tem a ver com o Ser das coisas, pois “a coisa nunca transcende e o transcendente nunca é no sentido do que ultrapassou” (HEIDEGGER, 1989, p.424); por obra e graça da hermenêutica, a verdadeira definição ontológica da transcendência caminha na direção oposta das teses gnosiológicas vigentes: a partir de agora, o transcendente só poderá ser visto como aquele que ultrapassa (“o ultrapassante”, *das Überschreitende*) e não mais como aquilo para o qual se ultrapassa. Tudo se passa, portanto, como se Heidegger recusasse abertamente as determinações da fenomenologia transcendental husserliana, como se mostrasse que Husserl – na segunda preleção de seu *A ideia da fenomenologia* – via um cisco no olho do psicólogo, mas não a farpa no próprio olho. É que já não há boa razão para insistir numa “imanência autêntica” cuja assunção serve apenas para nos insular em um ente regional, incapaz de ofertar a resposta para a pergunta pelo Ser. Caso desejemos, de fato, instituir uma *ontologia fundamental*, devemos compreender que “o *Dasein* é transcendente em seu Ser e não o imanente”, “que pertence à sua estrutura de Ser mais própria o *ἐπέκεινα*” (HEIDEGGER, 1989, p. 425); e se Heidegger nos diz, em *O que é metafísica?*, que o “para fora” (*Hinaus*) não é nenhum “afastar-se da (*Weg von*) interioridade da imanência da consciência”, é para nos lembrar – “por mais estranho que isso soe” – que somente permanecemos no interior (*Innestehen*) na medida em que ele *in-siste* em ser *aí* e *para fora*: “isto que deve ser pensado sob o nome ‘existência’, quando a palavra é usada no seio do pensamento que pensa na direção da verdade do Ser e a partir dela, poderia ser denominado, do modo mais belo, pela palavra ‘insistência’” (HEIDEGGER, 1967,

questionar Husserl sobre esse ponto: não lhe falta justamente a concepção do Apriori do *sujeito fático*, o *Dasein*? “As ideias de um ‘eu puro’ e de uma ‘consciência em geral’ não contêm o Apriori da subjetividade ‘efetiva’ porque em ambos os casos se omitem os caracteres ontológicos da facticidade e da constituição de Ser do *Dasein*. A rejeição de uma ‘consciência em geral’ não significa a negação do Apriori, do mesmo modo que a posição de um sujeito idealizado não garante a Aprioridade do *Dasein* fundada no real (*sachgegründete Apriorität des Daseins*)” (HEIDEGGER, 2006a, p. 229). Assim, uma doutrina que mereça ser autenticamente batizada de “fenomenologia transcendental”, tal como a compreende Heidegger, não pode abdicar da facticidade do *Dasein* em favor do píncaro idealista da consciência pura (resíduo da exclusão de todos os pressupostos). Afinal, transcender é abertura e “abertura é essencialmente fática”, pertencendo à constituição de Ser do *Dasein* – Ser que é, por sua vez, entendido como *transcendens* (HEIDEGGER, 2006a, p. 221). Confundir a “‘idealidade’ fenomenalmente fundada do *Dasein*” com os traços de um sujeito absoluto e idealizado seria dar lugar a uma mescla espúria que dissipa a ontologia fundamental nas sombras da tradição.

p.374). Daí se vê que seria preciso que houvesse muito boa vontade para acreditar que o *Dasein* seja apenas um outro nome para a *consciência* – sobretudo quando nos damos conta de que a “essência existencial” é a responsável por fundamentar o fato de que podemos “ter consciência de algo”. “Toda consciência pressupõe a existência pensada ek-staticamente como a *essentia* do homem, significando então *essentia* aquilo que o homem é (*west*), enquanto ele é (*ist*) homem” (HEIDEGGER, 1967, p.374). Afinal, por qual outro motivo – perguntará Heidegger – a consciência (*Bewußt-sein*) traria em seu nome o “Ser” (*-sein*) se não fosse para marcar sua essência existencial, sua carência do existir?

Perguntávamos, então, qual era o modo de Ser do ente que nos permitia contemplar o Ser. Entendemos agora que este modo de Ser é a insistência em existir, em estar sempre “aí”, sendo lançado “para fora”. Entretanto, não nos detenhamos nesse ponto; tratemos de observar com maior acuidade o “transcender” e algo ainda se revelará. Pois, sendo de modo que ultrapassa a si mesmo (*über sich hinaus*), o *Dasein* se lança forçosamente num mundo que “está em certo sentido mais ‘para fora’ do que todos os objetos”: um “para fora” que o impede de partilhar “do modo de ser simplesmente dado (*das Vorhandensein*)” e faz com que *exista* enquanto componente estrutural da própria abertura da transcendência¹⁵. Isto significa dizer que, se o *Dasein* é o transcendente, será com ele transcendente também o mundo. E é por isso que na interpretação de si mesmo o homem concreto não hesita em reconhecer que o mundo é parte de sua constituição fundamental e que ele “se compreende a partir de um mundo” (*sich aus einer Welt verstehen*). “Pertence essencialmente ao *Dasein*: ser em um mundo” (HEIDEGGER, 2006a, p.13) – e com esta condição Heidegger já poderá bradar sem receio que a *Existenz* se descortina como *Ser-no-mundo*. Mas justamente como *Ser-no-mundo*? Tomá-lo desta maneira não seria aprofundar uma fissura que poderia levar ao naufrágio da circunscrição da primazia? Não estaríamos, uma outra vez, arrastando o *Dasein* para o território do “ente simplesmente dado”? Muito pelo contrário, já que o “Ser-em” (*In-Sein*) do *Ser-no-mundo* nada tem a ver com o sentido em que um “ente simplesmente dado” se encontra no interior do outro: a água encontrada no copo ou o banco encontrado nessa sala não trazem em si nenhum traço *existencial*; sua relação é simplesmente *categoryal*, são entes que partilham o mesmo modo de Ser e estão

¹⁵ “O modo de Ser do mundo não é o ser simplesmente dado dos objetos, mas o mundo *existe*” (HEIDEGGER, 1989, p. 424-425).

especialmente determinados por um “dentro de...” (*Sein in...*). Ora, o “Ser-em” já não destaca a interioridade do “dentro de...”, mas designa um habitar o mundo ao qual se está habituado, sem que isto reflita no fato de que um ente esteja situado noutra ente; “Ser-em” é, antes de tudo, um “Ser-junto-a”. Portanto, Ser-no-mundo consiste sempre num “Ser-junto-ao-mundo”: “o *Dasein* nunca é ‘a princípio’ um ente livre do ‘Ser-em’, que as vezes cede ao capricho de assumir uma relação com o mundo” (HEIDEGGER, 2006a, p.52). Noutras palavras, reconhecer que o modo de Ser do *Dasein* repousa no “Ser-no-mundo” é saber que sua abertura é co-originária à abertura do mundo e que ele é inelutavelmente sua *facticidade*. Desde então, já não se poderá dizer que o “conhecer” (*Erkennen*), tal como quer a teoria do conhecimento, determina nossa relação primordial com o mundo. Uma constatação que certamente não agradará a Husserl: a partir de agora, o conhecimento não passará de um modo de Ser do *Dasein* cujo fundamento se encontrará em seu modo de Ser originário, o “já-sempre-Ser-junto-a-um-mundo” (*Immer-schon-bei-einer-Welt-sein*). Em oposição à fenomenologia transcendental husserliana, a analítica existencial irá propor que o “conhecer” é antecedido por uma relação que nada lhe deve e que o funda. “Conhecer não é uma relação colocada em um ente que ainda não ‘tem’ mundo, que estaria livre de toda relação com o mundo, mas conhecer é sempre um modo de Ser do *Dasein* sobre o fundamento de seu já-Ser-junto-ao-mundo (*Schon-sein-bei-der-Welt*)” (HEIDEGGER, 1979, p.217). E para aqueles que ainda insistiam em associar o “conhecer” a uma teoria do conhecimento, Heidegger faria questão de rememorar que “não está prescrito em parte alguma que este deveria ser um *problema de conhecimento (Erkenntnisproblem)*” (HEIDEGGER, 1979, p.218). O que não significa, de maneira nenhuma, negar a problemática do conhecimento desde o princípio. Não se trata disso. Na verdade, o que se pretende frisar é o fato de que o “conhecer” deve ser observado a partir do sentido de Ser que o precede, isto é, deve ser entendido como um modo de Ser do *Dasein*. Enquanto um modo de Ser, ele não será o único, nem mesmo o fundamental. Afinal, conhecendo ou não conhecendo, o *Dasein* sempre será junto-ao-mundo. É por isso que a famigerada passagem da *Krisis*, segundo a qual um “fora” em geral é privado de sentido, só poderá soar como um exacerbado idealismo aos ouvidos de Heidegger (HUSSERL, 1976b, 82)¹⁶. Pois o *Dasein*, em sua

¹⁶ “Ela [a subjetividade transcendental] é o universo do sentido possível, assim que um exterior é certamente um absurdo (*Unsim*)” (HUSSERL, 1950, p. 117).

constituição fundamental, é sempre “fora” (*draußen*) – e se há aí alguma “interioridade” (*drinnen*), é somente aquela de Ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2006a, p.62).

Começamos então a vislumbrar como se orchestra o deslocamento pelo qual outrora clamávamos, a passagem ontológica do *ego* para o *sum*. Delineemos, diz Heidegger, o primeiro esboço do modo de Ser desse ente que atende pelo nome de *Dasein* – e com ele vai se anunciar que, se *ego sum*, o *sum* se traduz por “eu-sou-em-um-mundo”¹⁷. Porém, diante dessa boa nova, o que restará para o velho *ego* (dito ser até então a mais indubitável de todas as doações) nesse território regido pela analítica da existência? Restará pouco, é verdade, pois agora é preciso admitir, talvez para o profundo pesar de Descartes e Husserl, que o *ego* deixa de ser uma necessidade “substancial” do ente por se revelar incapaz de oferecer uma resposta à pergunta pelo “quem” (*Werfrage*) do homem. E se, doravante, Heidegger nos proíbe de adotar como “ponto de partida a doação formal do eu”, é devido à definição já obtida acerca do modo de Ser do ente da primazia: sob nenhuma circunstância o *Dasein* pode ser tomado pelo *ego* porque a noção de Ser-no-mundo ensina que a determinação de um sujeito “sem mundo” é meramente folclórica. Além disso, essa associação não poderá ser senão arbitrária a partir do momento em que compreendemos que o *Dasein* não consiste em nenhum “eu-isolado”, mas que “no Ser-no-mundo já está aí com os outros” – afugentando, desde o princípio, toda a possibilidade de solipsismo:

A princípio, somente eu sou no mundo ou somente o “eu” é dado sem o mundo. Com a recusa deste começo e com a descoberta do Ser-no-mundo não pode ser proferido nenhum discurso sobre o isolamento do eu e, portanto, sobre o “somente eu estou no mundo” (HEIDEGGER, 1979, p. 327)¹⁸.

Todavia, não poderíamos supor, concedendo benevolmente às teorias solipsistas, que apenas partindo da “distinção e do isolamento do ‘eu’” seria possível acessar o “outro”? Ora, somente teria cabimento concordar com esta possibilidade se o “outro”, no interior da analítica existencial, permanecesse ancorado a determinações tradicionais. Mas este, evidentemente, não é o caso. Nas páginas de *Ser e Tempo*, a descrição dos “outros” não decorre de um “eu que se destaca” e os concebe como “todo o resto além

¹⁷ “Ao invés disso, Descartes diz: *cogitationes* são simplesmente dadas e, nelas, também um *ego* como *res cogitans* desmundanizada é simplesmente dado”. (HEIDEGGER, 2006a, p. 211).

¹⁸ Tudo se passa de maneira muito distinta da descrição da fenomenologia husserliana: “Deve-se atentar bem ao fato de que, na passagem do meu *Ego* para o *Ego* em geral, nem a efetividade nem a possibilidade de uma circunscrição (*Umfang*) dos outros é pressuposta”. (HUSSERL, 1950, p. 106).

de mim”, mas é o reconhecimento daquele que, “na maior parte das vezes, não se diferencia e entre os quais também se está” (HEIDEGGER, 2006a, p. 118). Como não há ali nenhuma referência a um *ego* que emerge da apreensão primária de si mesmo, também não haverá uma doutrina que dele diretamente deriva: antes de ser um ente simplesmente dado, o “outro” que “também-está-aí-comigo” se manifesta como um ente que partilha de meu próprio modo de Ser, o Ser-no-mundo. Se o “outro” não é “coisa”, mas é um ente “tal como eu sou”, não nos causará nenhuma surpresa a afirmação de que o compreendemos da mesma maneira pela qual nos compreendemos, “a partir do mundo” (*aus der Welt her*); também não deverá nos espantar o fato de Heidegger apresentar o “com” e o “também” (do “ser-também-comigo”) como existenciais. Vem daí, portanto, a constatação de que este “Ser-com” (*Mitsein*) nada tem a ver com a ôntica presença do “outro”, mas é uma determinação ontológica do próprio *Dasein*: sempre reside em seu Ser a compreensão do “outro” (pouco importando se ele está presente ou ausente), tornando o “Ser-com um constituinte existencial do Ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2006a, p. 121). Fundamentalmente avesso a todo solipsismo privado de mundo, esse é o modo de Ser do $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha\sigma\tau\acute{o}\nu \ \acute{o}\nu$ (ente admirável): Ser-no-mundo enquanto Ser-com.

IV

No início de *Ser e Tempo* já se afirmava que o *Dasein*, por não partilhar do modo de Ser dos demais entes, exigia uma distinta via de acesso para sua investigação ontológica. Ao questionarmos qual seria este caminho, talvez fôssemos tentados a crer (por obra e graça da aura de primazia na qual este ente está envolto) que o princípio da compreensão estaria numa “diferença” marcante cravada no coração da própria existência enquanto modo de Ser. Mas esta crença, dirá Heidegger, não passa de uma suposição descabida que não poderia estar mais longe da verdade. Afinal, “o *Dasein* não deve ser interpretado, no ponto de partida da análise, na diferença de um existir determinado, mas deve ser descoberto na *indiferença* na qual se dá primeiramente e na maior parte das vezes” (HEIDEGGER, 2006a, p.43). E esta “indiferença” – que carrega o nome de *cotidianidade* – somente poderá ser encontrada no Ser-com (*Mitsein*) o “outro” e num mundo que com ele se compartilha (*Mitwelt*). Muito embora o *Dasein* se inquiete constantemente com a necessidade de se afastar e se diferenciar de seus pares,

na convivência cotidiana ele sempre estará sob o senhorio (*Botmäßigkeit*) dos “outros”, quer dizer, “não será ele mesmo, visto que os outros lhe tomam o Ser”. “Outros” que de forma alguma são determinados, mas que podem ser “outros” quaisquer. E se os chamamos de “outros” é apenas para encobrir nosso próprio pertencimento existencial a eles. Nós também somos partícipes dos “outros” nesse mundo comum que se abre: eles são – e nós mesmos somos – aqueles que aí estão; o “outro” que nos sorve é o impessoal (*Das Man*) em toda sua força. Nesse sentido, se há uma via de acesso à resposta de uma pergunta pelo Ser, ela se manifesta na indiferença oriunda da *Diktatur* do impessoal, desse modo de Ser que se atravessa com total discrição (*Unauffälligkeit*) porque nele as determinações são todas espelhadas: “nós nos divertimos como *se (man)* diverte, nós lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como *se vê e julga*” – nós até mesmo nos afastamos e nos retiramos da turba que parece não se distinguir tal como *se afasta e se retira* (HEIDEGGER, 1979, p.336-337). Trata-se, então, do território onde o *Dasein* estará completamente diluído na *mediocridade (Durchschnittlichkeit)* que o conserva equidistante (*in medio*) de suas possibilidades próprias e não permite nenhuma exceção ao impessoal. Ali, “toda primazia é silenciosamente esmagada. Todo originário é, da noite para o dia, aplainado como algo há muito conhecido. Tudo o que se conquista com muita luta torna-se banal. Todo segredo perde sua força” (HEIDEGGER, 2006a, p.127). Em suma, tudo se passa como se todos estivessem inteiramente nivelados (*Einebnung*) e como se a decisão (*Entscheidung*) estivesse ausente: para o impessoal, não há nada que não seja pressuposto, bem como não há juízo que não seja meu sem ser também de todos os demais; como tudo está aberto a todos, tudo é “público” (*Öffentlichkeit*) (HEIDEGGER, 2006a, p.127). E é justamente por isso que, ao perguntarmos quem é este *Dasein* cotidiano, a resposta só poderá ser “ninguém”: como cotidianamente não há a quem possamos nos referir de maneira específica, *ninguém* é responsável por qualquer coisa que possa ocorrer ou por qualquer discurso que venha a ser proferido. Este *ninguém* já simboliza, portanto, a *queda (Verfallen)* do homem. Entretanto, não nos deixemos enganar pela terminologia, adverte Heidegger: não há na *queda* nenhuma remissão adâmica que faça a analítica existencial tomar ares de teologia. Que o *Dasein* esteja na condição de decaído, isto apenas aponta para o fato de que está *perdido* no impessoal, que fora *tentado* a supor que havia alguma autenticidade e completude num cenário no qual tudo é *impróprio*; para ele, há aí uma

“*tranquilidade (Beruhigung)* que assegura que ‘tudo está em ordem’ e que todas as portas estão abertas” (HEIDEGGER, 2006a, p.177). Padecendo dessa tentação à queda, ele se entrega aos seus desígnios porque se tranquiliza ao encontrar um recanto onde *toda compreensão está dada de antemão*.

A cotidianidade será então a passada inicial de todo *Dasein* no caminho de sua existência. Sendo lançado ao mundo, ele habitará esse forte da mediocridade que o protege do “fracasso” da apropriação dos entes e viverá na placidez do claustro da indiferença, onde nada mais do que *o mesmo* será aberto na “fala” (*das Gerede*) dos que aí estão. Em outras palavras, é dessa maneira que Heidegger não cansará de rememorar que estamos, desde o princípio, imersos no vulgo. Mas que isto não nos leve a pensar que esse “modo de acesso”, por ser tal como é, traga consigo apenas indicações puramente negativas. Se assim fosse, jamais poderíamos dizer sem receio que é na esfera cotidiana que aprendemos a conhecer muitas coisas – talvez mais do que gostaríamos, uma vez que não poucos homens parecem jamais ultrapassar esta compreensão medíocre. Quanta ingenuidade, portanto, em supor que o *Dasein* é sempre lançado “diante da livre terra do ‘mundo’” e que contemplará apenas aquilo que vem ao seu encontro. Na verdade, “o *Dasein* – decreta Heidegger – nunca pode subtrair-se a essa interpretação cotidiana na qual ele cresce” (HEIDEGGER, 2006a, p.169); mesmo que nos recusemos a admitir, a cotidianidade sempre figurará como um *pressuposto* do Ser-no-mundo. E será *nela, a partir dela e contra ela (in ihr, aus ihr und gegen sie)* que a compreensão autêntica irá se consumir: “a existência *própria* não é nada que paire sobre a cotidianidade decaída, mas existencialmente é apenas uma apreensão modificada desta” (HEIDEGGER, 2006a, p.179). Assim, se esta é a tela na qual os traços da ontologia fundamental são delineados, cabe então perguntar: partindo do modo de Ser da cotidianidade, qual rumo é necessário tomar para, finalmente, aportarmos na tão buscada determinação do Ser do ente? Ora, a resposta exigirá que entendamos, antes de tudo, que “o *Dasein* somente *pode* decair *porque* para ele está em jogo o Ser-no-mundo compreensivo-disposto (*das verstehend-befindliche In-der-Welt-sein*)” (HEIDEGGER, 2006a, p.179). E isto quer dizer que, se é certo que uma compreensão pública e medíocre já exerce sobre nós sua dominação, ofertando previamente o “que” (*Was*) e o “como” (*Wie*) das coisas, também é certo o fato de que tal “exercício de

poder” somente poderá ocorrer porque a *disposição* (*Befindlichkeit*) a fundamenta. Mas o que vem a ser esta “disposição”?

Tanto os *Prolegômenos para a história do conceito de tempo* quanto *Ser e Tempo* irão declarar que a disposição nada mais é que a estrutura existencial originária que situa (*befinden*) e abre o *Dasein* para o mundo, “é o *Apriori* para o *descobrimento* (*Entdecktheit*) e para a *abertura* (*Erschlossenheit*)” – ou seja, é aquilo que onticamente nos habituamos a denominar *Stimmungen*, as “afecções” ou “humores” que nos acometem enquanto Ser-no-mundo (HEIDEGGER, 1979, p. 354). Sobre ela, Heidegger dirá que aí está para nos diferenciar essencialmente da estrutura de Ser do “ente simplesmente dado” – pois, se é verdade que, sendo, nós sempre nos “situamos” ou “dispomos” (*befinden*), “uma pedra nunca se ‘situa’, mas é dada de maneira pura e simples (*lediglich vorhanden*)” (HEIDEGGER, 1979, p.352). Uma vez que somos no modo de Ser-no-mundo, apenas somos porque a “disposição” provoca esta abertura, determinando como somos e nos tornamos: se Pedro *é o que é*, é graças à afecção que o situa num mundo que se descobre; se Paulo *é o que é*, repitamos, é também graças a isto; mesmo o “impessoal” quando *é o que é*, ele o será por tal razão... Nessas circunstâncias, a “disposição” surge como a estrutura e o modo genuíno de Ser que possibilita o puro “*o que é*” (*Daß*) a partir do qual o *Da-sein* se manifesta em seu *aí* (*Da*). Um *Daß* que, a bem dizer, não carregará a acepção de seu homônimo aventado pela fenomenologia husserliana: ele não fará eco ao “*que*” categorial do ente simplesmente dado, nem pertencerá a nenhuma “factualidade” (*Tatsächlichkeit*); este “*que*” da facticidade (*Faktizität*) irá nos remeter, antes de tudo, à determinação existencial do ente em seu modo de Ser, sem jamais significar o *factum brutum* encontrado na intuição. Além disso, a disposição se afastará ainda mais da doutrina fenomenológica tradicional por não poder ser considerada “pela medida da certeza apodítica de um conhecer teórico do puro ente simplesmente dado”¹⁹. É por isso que Heidegger não permitirá que aproximemos o modo de Ser do *Dasein* do modo de Ser da consciência absoluta. Se a disposição não se deixa confundir com o “apreender” (*Erfassen*), é porque não guarda nenhum parentesco com a reflexão imanente do domínio das puras vivências: antes de ser um “refletir”, ela é um “ascender” (*Aufsteigen*) da própria afecção. Contudo, não pensemos que esta crítica proponha a

¹⁹ “O *que* da facticidade nunca será encontrado numa intuição”. (HEIDEGGER, 2006a, p. 135-136).

abolição do “apreender” do território da analítica existencial – o que certamente seria absurdo, visto que se trata de um modo de Ser do homem. Com ela, pretende-se apenas ensinar que o “apreender” do conhecimento não é aquilo que há de mais fundamental na estrutura ontológica. A verdade é que algo sempre o antecede e o determina: consumir uma reflexão – garante Heidegger – somente é possível ao passo que uma afecção permite a abertura de uma tal possibilidade. Disposição é, portanto, a abertura, não a apreensão; ela não é um sinônimo para a intencionalidade, mas aquilo que a possibilita: “a afecção já abriu o Ser-no-mundo como um todo e fez possível, antes de mais nada, um ‘dirigir-se para...’ (*Sichrichten auf...*)” (HEIDEGGER, 2006a, p.137).

Donde se vê claramente que nem sequer a fenomenologia, com seu método inabalável, é capaz de decretar o divórcio com a disposição. Mas como isto é possível? A *epoché* não nos proibia de recorrer a qualquer pressuposto que viesse a perturbar o rigor da ciência? A *eversio* não vinha à luz justamente para nos livrar dos pré-juízos? Ora, quando a fenomenologia colocava em curso sua retórica, e nos convidava a uma nova visada (orientada pela exclusão de pressupostos), ela se furtava ao caráter fundamental da ontologia: não apenas ignorava a impossibilidade de herdar a *eversio* sem transformá-la num ato de fé, mas também se esquecia que mesmo “a mais pura θεωρία [teoria] não deixava para trás toda afecção (*Stimmung*)” (HEIDEGGER, 2006a, p.138)²⁰. Seria então um exagero e uma ingenuidade pueril supor que a *eversio* poderia prescindir da disposição. Pois, na condição ideal de que todos os pressupostos pudessem ser perfeitamente excluídos, a teoria apreenderia o *Vorhanden* “em sua pura forma” (*in seinem puren Aussehen*) caso o *Dasein* se demorasse tranquilo (*im ruhigen Verweilen bei...*) junto ao ente. E esta “tranquila demora” somente era obtida quando a *primeira meditação* trazia ao centro da cena uma “tonalidade afetiva” (*Gestimmtheit*) que apontava para o *ens certum* e permitia reconhecer o ente enquanto ente (*ens qua ens*) por meio da certeza (*certitudo*) resultante do encontro com o *cogito, ergo sum*. Assim, toda determinação (*Bestimmtheit*) da fala cartesiana, do “perceber claro e distinto”, tinha sua origem na afecção que fazia da *eversio* uma “positiva concordância

²⁰ Como a disposição sempre faz com que uma afecção anteceda e abra as possibilidades do *Dasein*, seria um contrassenso supor que possa haver aí uma *epoché* heideggeriana. Por esta razão, discordamos de Benedito Nunes quando escreve: “A segunda redução – a *epoché* heideggeriana – levanta ou suspende a certeza do *Cogito*, em proveito da imediata e obstinada incerteza do mundo, a que o sujeito se encontra aderido antes de descobri-la reflexivamente. Colocado o Eu entre parênteses, é a adesão pré-reflexiva ao mundo, anteposta ao *Cogito*, e proposta à sua evidência, o que o *Dasein* expressa”. (NUNES, 2012, p. 69).

(*Zustimmung*) com a certeza”: a ânsia de, ao menos uma vez na vida, tudo fazer ruir desde o fundamento não passava de um outro nome para o πάθος (afecção) e para a ἀρχή (princípio) da “confiança na absoluta certeza do conhecimento sempre alcançável” (HEIDEGGER, 2006b, p.27). E não era exatamente isso que Husserl – em uma espécie de “ligeiro” deslize de sua argumentação – confessava no primeiro livro de *Ideias*, ao afirmar que “a fenomenologia nascente tem de contar com a afecção fundamental (*Grundstimmung*) do ceticismo”? (HUSSERL, 1976a, p.136) Diante disso, observa Heidegger, nota-se quão fantasiosa é a pretensão de assenhorar-se das afecções graças ao expurgo da razão (*stimmungslos*): até mesmo na *epoché*, expressão última desse devaneio, haverá uma “contra-afecção” (*Gegenstimmung*) a guiar-lhe os passos, quer dizer, sempre haverá uma “tonalidade afetiva” da disposição a abrir o mundo e as possibilidades para o *Dasein* – ainda que a possibilidade aberta seja uma excêntrica orientação parentética. Em outras palavras, como “a percepção imanente das vivências carece de um fio condutor ontologicamente suficiente”, a disposição aí estará “não somente para caracterizar o *Dasein* de maneira ontológica, mas terá simultaneamente, com base em sua abertura, uma significação metodológica fundamental para a analítica existencial” (HEIDEGGER, 2006a, p.139 e 181-182).

É preciso, pois, dar razão a Bento Prado quando – ao comentar a obra heideggeriana – nos relembra que “não estamos portanto diante de um conhecimento *desinteressado*” e que “só filosofamos quando, de algum modo, somos arrebatados, envolvidos pela filosofia através de uma particular *tonalidade afetiva*” (PRADO JUNIOR, 2017, p.105). E a julgar pela precisão sempre presente em suas palavras, coloquemos então a questão: se é certo que uma afecção sempre se encontra na base da compreensão das possibilidades do *Dasein*, qual delas o abrirá à compreensão do Ser? Aos olhos de Heidegger, a afecção fundamental (*Grundstimmung*) que nos conduzirá ao Ser do ente não será outra, senão a *angústia*. Seria então necessário que estivéssemos submetidos a um certo *temor* para que a ontologia fundamental viesse, finalmente, a ocupar seu lugar na narrativa filosófica? Longe disso, dirá Heidegger, pois temor algum permitirá que o Ser possa se revelar. Afinal, se é verdade que tememos, isto sempre ocorre diante deste ou daquele ente *determinado* que nos amedronta. Amedrontados, sabemos determinar o que nos amedronta e o descobrimos, sem exceção, como um *ente intra-mundano*. E na aspiração de que possamos ser salvos disto que tememos,

possibilitamos a abertura de uma totalidade do ente *kopflös* Donde se vê em que “a angústia será fundamentalmente diferente do temor” (HEIDEGGER, 1967, p.111; 2006a, p.140-142): quando nos angustiamos, isto que nos ameaça nunca é algo determinado; o ameaçador surge sempre como muito próximo, *estreitando* (já que, segundo sua etimologia, a *angústia* não poderia fazer senão *estretar* – *angustum, beengen*), mas ao mesmo tempo como aquilo que não está *em parte alguma* (*nirgends*). A *indeterminação* é sua regra, e é ela que nos causa total *estranhamento*. Um *estranhamento* (*Unheimlichkeit*) que nos faz verdadeiros exilados em nosso país de origem, *Daseins* que estão “apartados de sua morada” (*Nicht-zuhause-sein*). Mas o que seria, por sua vez, um “estar na morada” (*Zuhause-sein*) enquanto condição da qual a angústia nos retira? “Estar na morada” nada mais é do que estar acomodado na certeza tranquila que nos oferta o cotidiano em sua mediocridade: “estamos na morada” quando a compreensão e a interpretação são, muito comodamente, já dadas como sendo de todos e de ninguém; também “estamos na morada” porque, em vez de *fugirmos do* ente intra-mundano em direção ao Ser, *fugimos para* o ente intra-mundano em direção à perda no impessoal. Nesse sentido, abandonar a morada é deixar o conforto de estar lançado ao ente para “fugir” na direção oposta. E uma vez fora da morada poderemos provar a “ameaça” que não está “aqui” ou “lá”, mas que está “aí”, tão próxima que conseguiremos “sentir sua respiração” enquanto rouba-nos o ar – quer dizer, poderemos saborear a sensação de que o indeterminado que nos angustia é o próprio *Nada*: “de fato, o Nada mesmo – enquanto tal – estava aí”, pois “o diante-de-que (*Wovor*) da angústia é o Nada” (HEIDEGGER, 1967, p. 111; 1979, p. 401). Mas não nos deixemos enganar pela terminologia: o *Nada* no qual aporta a analítica existencial não tem a ver com as definições corriqueiras de “negação” (*Verneinung*) ou de “aniquilamento” (*Vernichtung*) do ente. Abandonemos por um instante – recomenda Heidegger – os ensinamentos que outrora obtivemos em nossas lições sobre lógica, pois, somente assim, compreenderemos que o *Nada* tem como único intuito *nulificar*. E que “o Nada mesmo nulifique” (*das Nichts selbst nichtet*) não significará senão o fato de que propicia a abertura daquilo que *não é* o ente intra-mundano, mas sim daquilo que está *aí* sem estar em parte alguma, do *mundo enquanto mundo em sua própria mundaneidade*: “o diante-de-que (*Wovor*) da angústia é o mundo como tal” (HEIDEGGER, 2006a, p. 187).

Contudo, quando nos angustiamos diante disso que não é Nada e não está em parte alguma, não damos início a uma *epoché*? A afirmação de que “o ‘mundo’ [grafado entre aspas, representando a figura do ente intra-mundano] não pode oferecer mais nada, tampouco o *Dasein* dos outros que aí estão conosco (*das Mitdasein Anderer*)” (HEIDEGGER, 2006a, p. 187), não seria um armistício tardio que Heidegger assinava com Husserl ao reconhecer o ponto para o qual a angústia nos conduzia? Ora, essa tese apenas faria sentido se concedêssemos inteiramente ao argumento de Jean-Luc Marion e se considerássemos convincente o fato de que “a angústia cumpre uma redução fenomenológica [ao gosto de Husserl, é importante frisar] conduzindo o ente em sua totalidade de volta para o Ser” (MARION, 1998, p. 73). Mas nenhuma passagem escrita por Heidegger nos permite julgar tal interpretação como verdadeira; ao contrário, a suposição de que a angústia esteja precisamente alinhada ao método da fenomenologia transcendental husserliana parece somente indicar que mesmo o mais beato de todos os santos ainda pode incorrer no mais horrendo de todos os pecados. Pois, se já não bastasse o relato sobre a impossibilidade de uma *eversio* pura, sem qualquer afecção que lhe estivesse na base, Heidegger ainda faria questão de ensinar que a angústia não carecia de nenhuma meditação incomum ou de uma radical mudança de orientação, mas que – independentemente de vontade ou esforço – estava sempre à espreita, podendo saltar e acometer o *Dasein* na raridade que lhe caracteriza:

O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo enquanto mundo. Não é primeiramente a reflexão que abstrai do ente intra-mundano para só então pensar o mundo e, por conseguinte, fazer surgir a angústia; mas é a angústia que abre, antes de tudo, o mundo enquanto mundo como modo da disposição (HEIDEGGER, 2006a, p. 187)²¹.

Não há, portanto, nenhuma exclusão de pressupostos que visa tudo colocar entre parênteses; o que há é uma afecção “pressuposta”, um estreitamento com a indeterminação que abre o “mundo enquanto mundo” como o “diante-de-que” da angústia. E como o *mundo* – declara Heidegger – pertence “de maneira ontologicamente essencial” ao Ser do *Dasein*, pode-se muito bem dizer que o “diante-de-que a angústia se angustia, é o Ser-no-mundo mesmo” (HEIDEGGER, 2006a, p.188). Assim, é graças a esse “estreitamento” premente que o *Dasein* se abre para si mesmo como o Ser-no-

²¹ Ou em *O que é metafísica?*: “A angústia originária pode despertar a qualquer momento no *Dasein*. Para isto ela não carece de nenhum despertar por meio de um acontecimento inabitual” (HEIDEGGER, 1967, P. 118).

mundo, ou seja, abre-se não apenas como aquilo “diante-de-que” (*Wovor*) a angústia se angustia, mas também como aquilo “pelo-que” (*Worum*) a angústia pode se angustiar; “estreitando-se”, o *Dasein* se lançará à única “coisa” à qual poderia ser lançado: “o diante-de-que” e o “pelo-que” a angústia se angustia, “seu próprio poder-Ser-no-mundo (*sein eigentliches In-der-Welt-sein-können*)”. “O diante-de-que (*Wovor*) e o pelo-que (*Worum*) da angústia são ambos o *Dasein* mesmo; ou dito de modo mais preciso, o *Faktum* que eu sou no sentido do nu Ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1979, p. 402). Daí se entende a razão pela qual a angústia é retratada em *Ser e Tempo* como uma *Vereinzelung*: ao subtrair o *Dasein* do impessoal, lançando-o de volta a si mesmo, a angústia o *singulariza*; ela o arrasta da dispersão da compreensão cotidiana para o Ser-no-mundo que lhe é “mais próprio” e o traz à *existenziale Selbigkeit*, no encontro da abertura e do aberto como sendo *o mesmo*. Mas essa ideia de singularização não reviveria a velha tese do solipsismo? De fato, “singularizando-se” no estreitamento consigo mesmo, o *Dasein* experimentará o *solus ipse*. Todavia, adverte Heidegger, o conceito já não faz eco a nenhuma concepção clássica de “um sujeito-coisa isolado no inofensivo vazio de um acontecer sem-mundo” (HEIDEGGER, 2006a, p.188). No interior dos marcos da analítica existencial, o *solipsismus* passa a ter o “sentido extremo” de trazer o homem diante do mundo enquanto mundo e diante de si mesmo enquanto Ser-no-mundo. E será assim, *solus ipse*, que ele se compreenderá como “ser-possível” (*Möglichsein*) em seu próprio Ser, isto é, compreenderá que na angústia repousa a possibilidade excepcional que abre o horizonte de possibilidades e revela “no *Dasein* o Ser para o mais próprio poder-ser, o *ser-livre para* (*Freisein für*) a liberdade de escolher e acolher a si mesmo” (HEIDEGGER, 2006a, p.188).

Mas para onde aponta essa liberdade de escolha e acolhimento de si que o “solipsismo existencial” acaba por desvelar? Heidegger confessará que “*ser-livre para...*” é aquilo que sempre faz da existência uma aposta incerta na qual algo “está em jogo”. No entanto, o que “está em jogo”? Para o *Dasein*, o que “está em jogo” em seu Ser é o Ser ele mesmo. E que “o Ser esteja em jogo em seu próprio Ser” nada mais significa que o Ser do *Dasein* sempre se lança diante da possibilidade aberta ou se “projeta” em seu próprio poder-ser. Em outras palavras, quando a angústia nos acomete, ela abre a condição de possibilidade que nos permite ser aquilo que, de fato, somos; enquanto afecção fundamental, ela revela a condição *de* possibilidade como condição *da*

possibilidade (seja ela qual for). Daí Heidegger afirmar que, por meio da “concreção originária e elementar” apresentada na angústia, “o *Dasein* em seu Ser já *antecede* (*vorweg*) a si mesmo” (HEIDEGGER, 2006a, p.191). Isto quer dizer que o Ser consiste então no *anteceder*? Sem dúvida, e não há nada mais coerente – *etimologicamente* coerente – do que isto (pois, se tergiversamos ao étimo do conceito, corremos o risco de embotar a fineza da descrição heideggeriana com o lançamento de uma visada míope sobre a questão). Afinal, se toda possibilidade é um caminho (*Weg*) e se todo *Dasein*, enquanto é, traça o caminho na realização da própria possibilidade, não é por acaso que o *Dasein* em seu Ser *antecede* (*vorweg*) a si mesmo: o Ser é o que está diante (*vor-*) de todos os caminhos (*-weg*) e que os abre, a fim de que sejam trilhados. Nesse sentido, a angústia será o caminho que conduz à origem de todos os caminhos – origem esta que os *antecederá*, bem como *antecederá* à própria angústia. E se o *Dasein* é sempre Ser-no-mundo, essa antecedência do Ser será definida como um “anteceder-se-já-num-mundo” (*Sich-vorweg-schon-sein-in-einer-Welt*). Assim, o Ser deverá ser compreendido como uma “preocupação” (*Sorge* ou *cura*) que antecede a totalidade das possibilidades das relações com o ente-intramundano (*Besorgen*) e com o Outro (*Fürsorge*). Donde se pode observar, ainda uma outra vez, a razão pela qual a obsessão por uma *epoché* heideggeriana será privada de sentido. Se é verdade que o Ser é *cura*, também é verdade que o filósofo prosélito da *eversio*, mais do que qualquer outro, se mostrará incapaz de contemplá-lo porque sua orientação já eliminava, desde o princípio, toda possibilidade de obtenção de uma ontologia autêntica. A passagem gravada no limiar das *Meditationes* não é fortuita:

É, portanto, em boa hora que, hoje, com a mente desprendida de todas as preocupações (*curis omnibus exsolvi*), no ócio seguro do retiro solitário, dedicar-me-ei por fim, de maneira séria e livre, a essa eversão geral de minhas opiniões (*generali huic mearum opinionum eversioni vacabo*) (DESCARTES, 2008, p. 20).

Não passa então de uma ideia fantasiosa o fato de podermos nos livrar da “preocupação” servindo-nos da *eversio* (o que faz com que atribuamos, diga-se de passagem, um outro sentido à carência que a fenomenologia transcendental confessava possuir do conceito de *fantasia*). Não seria nada menos que absurdo alcançar o Ser por meio de uma exclusão de pressupostos quando já se reconheceu que no “anteceder-se” da preocupação jaz “o mais originário ‘pressupor’ (*das ursprünglichste ‘Voraussetzen’*):

“porque esse pressupor-se pertence ao Ser do *Dasein*, devemos ‘nós’ também ‘nos’ pressupor enquanto determinados pela abertura” (HEIDEGGER, 2006a, p.228). É por isso que a preocupação jamais poderá significar, “primária e exclusivamente, a relação isolada do ‘eu’ consigo mesmo” oriunda do método inaugurado por Descartes. Em momento algum ela deixará entrever a teológica *mentis immortalitas* (imortalidade da mente) do *ego* cartesiano ou os infinitos horizontes de retenção e protensão do *reines Ich* (eu puro) husserliano na temporalidade transcendental. Afinal, o Ser enquanto *cura* é essencialmente definido pela facticidade do Ser-no-mundo, é caracterizado por sua própria *finitude*. “*Sum moribundus*, e certamente não *moribundus* enquanto um doente grave ou ferido, mas se eu sou, eu sou *moribundus* – o *moribundus* concede ao *sum*, antes de tudo, seu sentido” (HEIDEGGER, 1979, p.437-438). E é por compreender e compreender-se em sua inescapável finitude (abrindo antecipadamente a possibilidade *própria, irremissível, insuperável e certa da morte*) que o *Dasein* poderá “ouvir a voz do amigo que porta consigo” (HEIDEGGER, 2006a, p.163), a voz do Ser que o interpela e o conclama a ser aquilo que é. Não é estranho, portanto, que nem Descartes nem Husserl tenham sido capazes de desvelar o Ser autêntico: *mais que uma visão aguçada, a ontologia fundamental exige uma audição atenta*. Assim, estamos na contracorrente dos filósofos da *eversio*:

Referi-me anteriormente, por ocasião da análise do conceito cartesiano de sujeito, ao fato de que Descartes disse que não teríamos propriamente nenhuma afecção do Ser enquanto tal. Há, no entanto, esta afecção do Ser enquanto tal (caso se queira utilizar este modo de expressão) (HEIDEGGER, 1979, p.403).

Daí se vê quão magra é a leitura do intérprete que insiste em inserir na analítica existencial uma *epoché* de vulto heideggeriano. Pois, não obstante as inúmeras passagens que Heidegger dedica ao esclarecimento da questão, o exegeta ainda ignora que não se carece de nenhum colapso dos prejuízos, mas que basta o despertar da rara afecção da *angústia* para que se possa, enfim, estar em face do Ser: “a angústia não é nada senão a experiência pura e simples do Ser no sentido de Ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1979, p. 403). E quão mais equivocado não se tornará tal intérprete quando descobrir nos relatos de Heidegger que a angústia, ao *estretar o Dasein* em si mesmo, já não desvelará o Ser cujo *Apriori* partilha da definição – oriunda da *eversio* – de “um sujeito fantasticamente idealizado” (*ein phantastisch idealisiertes Subjekt*)

(HEIDEGGER, 2006a, p. 229), mas é, na verdade, a *cura* que o método se empenhava em afastar prematuramente nas páginas diluculares da *primeira meditação*. O que, então, restará a esse “cartesiano enrustido”, fiel à impertinência de sua tarefa? Talvez reconhecer, antes de tudo, que falha como historiador da filosofia por tergiversar à história da filosofia; e que falha como (auto-intitulado) fenomenólogo por atraiçoar seu preceito fundador, assumindo pressupostos que jurara enclausurar nos parênteses do método. Mas esse reconhecimento seria, de fato, uma notícia tão temível? Quem sabe agora esse bom espírito não possa descobrir que mesmo nas fronteiras dos estudos heideggerianos – por mais estranha que soe a afirmação – seja possível não se portar como um provinciano.

Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. *Le categorie*. Milano: BUR (testo greco a fronte), 1997.
- AUBENQUE, Pierre. *Faut-il déconstruire la métaphysique?* Paris: PUF, 2009.
- COURTINE, Jean-François. Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger, *Les études philosophiques*, n.1, p. 103-115, 2009.
- DESCARTES, René. *Principia Philosophiae*, in: *Oeuvres de Descartes* (Charles Adam et Paul Tannery), v. VIII. Paris: Léopold Cerf, 1905.
- DESCARTES, René. *Meditationes de prima philosophia*, (edição bilingue). Campinas: Editora Unicamp, 2008.
- DESCARTES, René. *Regulae ad directionem ingenii / Cogitationes privatae*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2011.
- HEIDEGGER, M. *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1967.
- HEIDEGGER, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1979.
- HEIDEGGER, M. *Aus der Erfahrung des Denkens*, (GA 13). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, M. *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1985.
- HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, M. *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (GA 63). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1995.

- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyr Verlag, 2006a.
- HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz* (GA 11). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2006b.
- HEIDEGGER, M. *Zur Sache des Denkens* (GA 14). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2007.
- HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua I). Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Drittes Buch* (Hua V). Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- HUSSERL, E. *Die Idee der Phänomenologie* (Hua II). Haag: Martinus Nijhoff, 1958.
- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Erstes Buch* (Hua III/1), Haag: Martinus Nijhoff, 1976a.
- HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie* (Hua VI). Haag: Martinus Nijhoff, 1976b.
- LEBRUN, Gérard. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- LIBERA, Alain de. Sujet insigne et Ich-satz. Deux lectures heideggériennes de Descartes, *Les études philosophiques*, Paris, n.1, p. 85-101, Janvier 2009.
- MARION, Jean-Luc. *Reduction and givenness*. Illinois: Morthwestern University Press, 1998.
- MARION, Jean-Luc. L'angoisse et l'ennui: pour interpréter 'Was ist Metaphysik?', *Archives de Philosophie*, n. 43, p. 121-146, 1980.
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético. Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- NUNES, Benedito. *A Rosa o que é de Rosa: literatura e filosofia em Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: Difel, 2013.
- OVERGAARD, Søren. *Husserl and Heidegger on Being in the world*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- PRADO JUNIOR, Bento. *Ipseitas*. São Paulo: Autêntica, 2017.
- VALENTIM, Marco Antônio. Heidegger sobre a fenomenologia husserliana: a filosofia transcendental como ontologia, *O que nos faz pensar?*, n. 25, p.213-238, 2009.
- VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristotele*. Roma/Bari: Editori Laterza, 2010.
-

Recebido em: 29/09/2022 | Aprovado em: 13/12/2022