



## A CONVERSÃO ONTOLÓGICA DA FENOMENOLOGIA EM HEIDEGGER

MARCELO ROSA VIEIRA<sup>1</sup>

**RESUMO:** O tema tratado neste artigo é o da articulação entre fenomenologia e ontologia em Heidegger. Partir-se-á da hipótese de que a retomada do problema do ser era já a possibilidade central inscrita no projeto filosófico husserliano. Husserl, na execução desse projeto, parece propor um quadro de referências fenomenológicas que antecipa o estabelecimento da ontologia e se oferece como item indispensável a este estabelecimento. O referido quadro é constituído por quatro referências-chave – que parecem assumir o papel de condições e diretrizes para toda ontologia que queira estabelecer-se a partir da fenomenologia. São elas: 1º - a correlação intencional; 2º - a tese da imanência e da transcendência; 3º - a redução fenomenológica; 4º - a estrutura teleológica. Veremos então como esses quatro referenciais servem de orientação para Heidegger na sua tentativa de converter a fenomenologia transcendental numa ontologia fenomenológica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Fenomenologia. Ontologia. Husserl. Heidegger.

**ABSTRACT:** The theme discussed in this article is the articulation between phenomenology and ontology in Heidegger. It will start from the hypothesis that the resumption of the problem of being was already the central possibility inscribed in Husserl's philosophical project. Husserl, in the execution of this project, seems to propose a phenomenological reference framework that anticipates the setting-up of ontology and offers itself as an indispensable item for that. This framework consists of four key-references – which seem to assume the role of conditions and guidelines for all ontology that wants to establish itself from the phenomenology. They are: 1 - the intentional correlation; 2 - the thesis of the immanence and transcendence; 3 - the phenomenological reduction; 4 - the teleological structure. We will see how these four benchmarks provide guidance for Heidegger in his attempt to convert the transcendental phenomenology in a phenomenological ontology.

**KEYWORDS:** Phenomenology. Ontology. Husserl. Heidegger.

### Introdução

No parágrafo 7 de *Ser e Tempo* (2012), Heidegger declarava que a fenomenologia é o modo de acesso ao tema da ontologia, isto quer dizer: a pergunta pelo sentido do ser e o seu estudo só podem ser feitos a partir do método fenomenológico. Com essa afirmação, Heidegger parecia ter em vista o desígnio, expresso muitas vezes por Husserl, de ver a

---

<sup>1</sup> Professor substituto de Filosofia no Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: marcelo.veira@ufu.br.

fenomenologia, plenamente desenvolvida, constituir uma “autêntica ontologia universal” (HUSSERL, 1953, p. 132).

No interior do mesmo parágrafo 7, Heidegger (2012, p. 129) manifestava ainda expressa gratidão e deferência para com Husserl, reconhecendo que toda a investigação ontológica de *Ser e Tempo* não seria possível senão “sobre a base estabelecida” pelo autor das *Investigações Lógicas* (2012), cuja “direção pessoal” permitiu sua “familiarização” com os “mais diversos domínios da pesquisa fenomenológica”.

No entanto, o projeto de Heidegger de uma ontologia fundamental, na medida em que é elaborado, parece assumir aos poucos a atitude de uma radical oposição a Husserl, insurgindo-se contra a fenomenologia transcendental concebida por ele. Com efeito, Heidegger parece operar uma mudança de princípios no método husserliano, excluindo deste método o ponto de vista transcendental, adotado por Husserl, e substituindo-o por outra perspectiva: a hermenêutico-existencial.

Tendo isso em conta, será então possível assinalar que há uma ruptura com o caráter transcendental que a fenomenologia assume a partir das *Ideias Diretrizes* (1950). Mas o que significará, de fato, essa *passagem* do transcendental para o ontológico? Ou seja: a passagem de uma fenomenologia, que se dizia transcendental, para uma ontologia da facticidade. Há um sentido preciso nessa mudança de termos? Que tipo de oposição existe entre fenomenologia transcendental e ontologia fenomenológica? É lícito falar de uma virada, de uma mudança radical de uma para outra?

É na tentativa de esclarecer quanto possível essas dúvidas que nos voltaremos para uma análise, bastante sucinta, do processo de conversão ontológica sofrido pela fenomenologia. O que exige responder: qual a natureza da transformação que Heidegger opera na fenomenologia quando a converte numa ontologia fenomenológica? O que significa, exatamente, na história da filosofia, essa incursão do transcendental para o ontológico?

### **1. A fenomenologia transcendental**

Em primeiro lugar, deveremos apresentar de maneira breve e propositadamente esquemática alguns dos principais conceitos de Husserl que desempenham um papel chave na constituição de sua ontologia. Chamaremos esses conceitos, portanto, de referenciais ontológicos. Cabe advertir que tentamos nessa apresentação alcançar o máximo de concisão, daí, não estamos imunes de cair numa certa facilitação ou assingelamento do tema. Por isso,

deixamos claro que nossa proposta aqui é apenas uma hipótese, uma suposição que se mostra necessária para o alcance dos objetivos lançados.

A partir da introdução geral à fenomenologia presente em trabalhos como *Ideias I e Meditações Cartesianas* (1953), parece plausível supor que Husserl, em sua tentativa original de leitura do ser, insere o problema num quadro referencial constituído pelos seguintes conceitos fundamentais:

I – A *intencionalidade*, que pressupõe uma correlação essencial entre consciência e mundo: toda consciência é consciência de alguma coisa.

II – A tese da *imanência* e da *transcendência*, isto é, a distinção entre o ser imanente, absoluto, e o ser transcendente, relativo. Distinção que equivale às regiões ontológicas supremas: o ser como consciência e o ser como realidade.

III – O método de *redução fenomenológica*, constituído por três momentos ou etapas: a *epoché*, a redução eidética e a redução transcendental. A redução se apresenta como método indispensável ao estudo ontológico, tendo em vista a necessidade de suspensão dos pressupostos relativos à tese geral da atitude natural a fim de que, com o retorno ao ego transcendental como sujeito absoluto, se possa explicitar os processos de constituição pelos quais o ser adquire um sentido a partir da consciência. Isso evidencia o fato de que a questão do ser é inseparável da questão sobre as operações de *doação de sentido ao ser* por parte da subjetividade constituinte.

IV – A *estrutura teleológica* dos vividos da consciência, conceito pelo qual Husserl mostra que a constituição se dá nos termos de uma teleologia imanente que comanda os atos de doação de sentido e de formação do conhecimento.

O quadro acima está a indicar que a fenomenologia, como ciência descritiva, deve explicitar o sentido do ser a partir desses quatro referenciais ontológicos. O ser é identificado ao objeto intencional, que aparece como transcendente, perfilando-se diante da consciência, e que é constituído teleologicamente a partir das estruturas imanentes do sujeito. Como o ser, em sua totalidade, possui diferentes modos de aparecer, de se fenomenalizar diante da consciência, a ontologia em Husserl é determinada por uma divisão do estudo em regiões ontológicas formais e materiais.

## 2. A ontologia fenomenológica

Como então a ontologia formulada em *Ser e Tempo* se comporta em relação ao quadro de referências apresentado acima? A virada mais radical que Heidegger opera na

fenomenologia toca diretamente o problema da intencionalidade. Quer dizer: no primeiro dos nossos referenciais. Veremos, ao longo do texto, motivos que constituem um depoimento a favor dessa hipótese. O filósofo, com efeito, parece inserir a questão da intencionalidade num novo quadro ontológico, mediante o qual todos os outros conceitos, extraídos de Husserl, adquirem um sentido diferente.

Heidegger, em primeiro lugar, abandona o conceito de “consciência” para se referir ao todo da vida intencional em termos de ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). O ato intencional não é mais “consciência de”, ele é antes um estar simplesmente aí, enquanto caráter originário de um ente que se vê desde o início projetado em sua factualidade, em sua situação. Por isso, o homem é designado por Heidegger pelo termo *Dasein*<sup>2</sup>, por ser o único ente dotado do caráter da existência.

A leitura descritiva da intencionalidade, apoiada nesses novos termos, não é mais efetuada do ponto de vista teórico. O compromisso filosófico não é mais com a questão do conhecimento, suas condições de possibilidade, sua essência, etc. Por isso, Heidegger diz que o caráter essencial do *Dasein* não é substância nem sujeito, ele reside antes em sua existência. O modo de ser do homem é existencial e não categorial<sup>3</sup>. Por sua existencialidade, o ser-no-mundo é conduzido ao seu “aí”, onde ele se mantém, insistindo no ser – porém, numa relação irreduzível ao esquema teórico sujeito e objeto, consiste antes num movimento de dejectão existencial que Heidegger denomina “transcendência”.

Importa, então, destacar que não há mais, como em Husserl, uma oposição entre imanente e transcendente. O ser-no-mundo, na abertura oferecida a ele pelo “aí”, é um *transcendens* pura e simplesmente, ele está todo projetado para fora. A correlação intencional, nessa acepção, não coincide com subjetividade e objetividade, ela é antes um tipo de dinâmica existencial, uma ultrapassagem em direção ao mundo.

Assim, na medida em que irrompe em sua factualidade, o *Dasein* se acha já comprometido com os entes que lhe vêm de encontro, assumindo o caráter da preocupação (*Sorge*). Preocupação designará, em *Ser e Tempo*, o todo conexo e estrutural da constituição

---

<sup>2</sup> Neste artigo, manteremos o termo *Dasein* na grafia original, destacado com itálicos, visto que utilizamos a tradução de Fausto Castilho para *Sein und Zeit*. No Apêndice II da edição de *Ser e Tempo* da coleção multilíngues da Editora da Unicamp, Fausto Castilho justifica sua decisão de manter o termo *Dasein* no texto em português, já que ele é empregado “(...) como substantivo que designa o ente humano e, nesse caso, não se traduz e não se decompõe” (CASTILHO, Fausto. 2012, p. 1185).

<sup>3</sup> Heidegger conserva a noção de categorias no sentido aristotélico, mas sustenta que as categorias só pertencem aos entes não dotados do caráter de ser do *Dasein* humano. Para o homem, Heidegger reserva existência, mas o filósofo toma o conceito não na sua acepção tradicional. Ele pretende designar com o termo “existência” a condição do *Dasein* de estar-aí, aberto aos fenômenos, como revelação. Abertura que acha-se indicada na partícula latina “ex”, ao passo que o resto da palavra sugere “insistência”, “constância”. O ex abre e, ao abrir, persiste em tal abertura como revelação.

do ser-no-mundo. Trata-se, portanto, de uma estrutura unitária cujo *a priori* reside “em cada ‘comportamento’ factual e ‘situação’ do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 541). Logo, fenômenos como desejo, inclinação, vontade, impulso, constituem, para o homem, *possibilidades* cuja raiz existenciária está na preocupação. São fenômenos que derivam da preocupação e remetem, ontologicamente, a ela.

Quer dizer que o *Dasein* ingressa nas ocupações de sua cotidianidade mediana, movido, por um lado, pelo compreender<sup>4</sup> (*Verstehen*) que possui dos entes enquanto utilizáveis e, por outro, por suas disposições de ânimo (*Stimmungen*). O compreender e o encontrar-se (*Befindlichkeit*) em algum estado de ânimo são alguns dos existenciários pelos quais o mundo, na abertura, revela-se ao *Dasein* em sua totalidade. O outro existenciário que articula essa estrutura é o discurso, a linguagem – articulação pela qual o mundo surge já permeado por uma atmosfera de significatividade.

Ao empreender essa descrição, Heidegger tem em vista a necessidade de repetir a pergunta pelo sentido do ser. Sentido, no entanto, não se refere aqui a algo flutuante por detrás do ente. Sentido é o que permite que a compreensibilidade (*Verständlichkeit*) de algo seja mantida. Quando se diz, portanto, que alguma coisa tem sentido, isso significa que ela é compreendida pelo *Dasein*. O compreender, porém, possui um caráter temporal: o homem compreende o ente apenas na medida em que ele se dá o sentido desse ente a partir de suas possibilidades livremente projetadas. “O ente só ‘tem’ sentido porque, aberto de antemão como ser, torna-se algo que pode ser compreendido no projeto do ser, isto é, torna-se compreendido a partir do seu aquilo-em-relação-a-quê” (HEIDEGGER, 2012, p. 885).

Assim, fica decidido, em primeiro lugar, que o horizonte em que vige a estrutura da preocupação é o da temporalidade. A temporalidade se apresenta, logo, como o sentido ontológico dessa estrutura. Em segundo lugar, fica manifesto que o *Dasein* concede a si o sentido dos entes na medida em que se comporta junto a eles. Seu compreender deixa o mundo transparente como uma conjuntura instrumental utilizável em vista de algo. Existir consiste, então, para ele, em projetar-se para os seus possíveis movido pelo fato de compreender essa conjuntura. Com isso, Heidegger está a dizer também que o *Dasein* não é um ente que se limita a ser, mas que ele projeta as suas possibilidades de ser no tempo, que ele se temporaliza.

---

<sup>4</sup> Usaremos no texto o termo “compreender” para traduzir “*verstehen*” e “compreensão” para “*Verständnis*” ao invés de “entender” e “entendimento”, que são as traduções escolhidas por Fausto Castilho. Optamos, assim, pelo menos no caso dessas palavras, pela tradução de Márcia Schuback, a fim de evitar possíveis remissões à teoria do conhecimento. Convém assinalar que o conceito de “conhecimento” é usado por Heidegger sempre numa acepção ontológica e não epistemológica.

Em último lugar, a questão sobre o sentido do ser do *Dasein* parece receber uma resposta. Esta é uma pergunta que só pode ser feita no horizonte aberto pelo tempo e por um ente cujo modo de existir é originariamente temporal – fazer a pergunta ontológica constitui apenas uma de nossas possibilidades desdobradas nesse horizonte. Diz Heidegger (2012, p. 409): “A unidade originária da estrutura-da-preocupação reside na temporalidade”. O que significa que a existencialidade, sob todos os aspectos, possui no tempo o seu sentido originário.

Resta fazer uma observação de sumo interesse: o compreender descrito acima não é de caráter científico. O *Dasein* compreende o ente antes mesmo de assumir qualquer atitude teórica. Esse compreender é originariamente pré-temático. Somente quando o *Dasein* depara-se com algum defeito na conjuntura instrumental em que está inserido, ele surpreende-se e, assim, assume um comportamento temático, passando a considerar propriedades teóricas nas coisas tais como subsistência, materialidade, extensão, profundidade, etc. O compreender original, com efeito, funda a possibilidade do conhecimento teórico.

Daí, chegamos talvez ao ponto que mais importa esclarecer na filosofia de Heidegger. Sempre, com relação ao *Dasein*, deve lembrar-se que seu modo de estruturação no mundo é dicotômico. Ou seja, que a sua constituição de ser vigora numa espécie de dobradiça existencial. O seu compreender, por exemplo, tende a desdobrar-se em *compreender próprio* e *compreender impróprio*. Na maior parte das vezes, enquanto o *Dasein* vigora nos existenciários descritos acima, ele é tomado pelo mundo de que se ocupa, compreendendo este mundo a partir de sua dimensão ôntica. A isso Heidegger chama impropriedade. Na impropriedade, o sentido próprio do ser permanece velado nos entes. O que faz com que, historicamente, a questão ontológica fique dissimulada, encoberta, esquecida pela metafísica ocidental.

Heidegger (2012, pp. 69-71) insiste que “o *Dasein*, conforme ao seu próprio modo-de-ser, tem a tendência de compreender o seu próprio ser a partir *do* ente em relação ao qual ele, de modo constante e imediato, se comporta essencialmente: a partir do ‘mundo’”. Daí, na história da filosofia, tende a atribuir-se ao *Dasein* modos de ser categoriais, encobrindo sua existencialidade. Há nele a possibilidade, portanto, tanto de encobrir o ser no ente quanto de mostrá-lo a partir do ente, na medida em que a seu compreender é dado à bifurcação entre próprio e impróprio. O próprio, na maior parte das vezes, permanece camuflado no impróprio. Na sua cotidianidade, o *Dasein* nos é “onticamente o mais próximo”, mas, devido a isso mesmo, ele é “ontologicamente o mais longínquo” (HEIDEGGER, 2012, p. 71).

Temos obtido até aqui, afinal, algumas oposições fundamentais: I – *Possibilidade de dissimular* versus *Possibilidade de mostrar*; II – *Compreender impróprio* versus *Compreender próprio*; III – *Ente* versus *Ser*; IV – *Ôntico* versus *ontológico*. Heidegger julga necessário advertir, porém, que não entra nenhum tipo de hierarquia em tal determinação. Não há superioridade de um modo de ser em relação a outro. O *Dasein* é impróprio na mesma medida em que ele comporta a possibilidade de assumir sua propriedade. Como, então, é realizada essa possibilidade? A passagem do impróprio ao próprio se dá no nível de uma assinalada abertura que é determinada no interior da preocupação mesmo, por um estado de ânimo em particular: a angústia.

Tudo depende, afinal, de que o homem mesmo decida assumir sua propriedade, colocando-se diante deste estado de ânimo original da angústia. No entanto, a tendência que prevalece nele é a de escapar a esse afeto, pondo-se a afastá-lo, a encobri-lo. É por isso que o homem absorve-se nas ocupações cotidianas: com o fim de tranquilizar-se diante de si mesmo. Sua tendência é perder-se no anonimato do espaço público, encobrindo de si a angústia através do falatório, da curiosidade e da ambiguidade ali predominantes.

O sentido em que Heidegger retoma o conceito de angústia é o de responsabilidade, quer dizer, o *Dasein*, ao encontrar-se dejectado em seu “aí” factual, vê-se abandonado, desamparado, entregue por inteiro aos seus próprios cuidados. O *Dasein*, no projeto, está à mercê de si mesmo e deve assumir e responder por suas escolhas. “A expressão ‘dejecção’ deve significar *a factualidade da entrega à responsabilidade*” (HEIDEGGER, 2012, p. 387). Mas o *Dasein*, o mais das vezes, tende a esquivar-se dessa condição. Ele se desvenda como entregue à responsabilidade, mas sua tendência-encobridora relega tal dejecção ao esquecimento, pondo-se frequentemente a fugir dela.

A angústia consiste no encontrar-se mais fundamental do *Dasein*, que por ela “é levado por seu próprio ser a se pôr diante de si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 517). O motivo que o faz angustiar-se, porém, não é nada que possa ser determinado. Não se trata, pois, de algo ameaçador que vem de encontro a partir do mundo, quer dizer, a angústia não é medo, ela, na realidade, é que funda a possibilidade ôntica do medo. “O diante-de-quê da angústia não é nenhum ente do-interior-do-mundo”, e como tal, ele “é completamente indeterminado” (HEIDEGGER, 2012, p. 521). Na angústia, o *Dasein* se recolhe em si mesmo, vê-se então como que suspenso diante do abismo. Achando-se desamparado, além disso, ele já não sabe dizer o que é que lhe causa este estremecimento, este sufoco na garganta. E assim o mundo, ao seu redor, afunda-se por inteiro numa total falta de sentido.

Essa condição é chamada de fundamental porque coloca o *Dasein* diante de sua possibilidade de morrer, de seu ser-para-a-morte, que é sua possibilidade mais própria, aquela que ninguém mais pode fazer no lugar dele. A morte constitui o poder-ser que pertence mais propriamente ao *Dasein*, na medida em que ela, sob a forma da angústia, vem interpelá-lo e devolvê-lo à sua singularidade. Ela é o estranhamento radical que o *Dasein* experimenta, na medida em que se isola, silenciando todo falatório, curiosidade e ambiguidade.

O caráter dessa suspensão, segundo Heidegger, é o de uma funda opressão, ela corta toda palavra, emudece, dissolve toda familiaridade em agonia, aperto, estranhamento diante do ser. A angústia é apresentada como uma espécie de parêntese grifado na estrutura do mundo, uma *epoché* existenciária. Nela, o que continua presente não é o *ego cogito* apodítico, mas apenas o puro ser-aí do homem no estremecimento do estar suspenso onde nada há em que apoiar-se. Fica então evidenciado que, ao singularizar-se, o *Dasein* atende ao apelo da angústia. Ele se retrai na solidão para ouvir seu ser-próprio – que o requisita.

Contudo, o que a angústia diz no seu apelo não é nada que seja suscetível de formular-se num discurso. Que, tomada rigorosamente, sua intimação equivale a um nada. O que mostra que a determinação essencial do *Dasein* é uma nulidade, uma negatividade, já que o seu ser próprio consiste não na presença, mas na ausência de um fundamento. Na sua factualidade, o *Dasein* vê-se simplesmente aí e não encontra fundamento para seu existir a não ser naquilo que ele mesmo assume. Livre, ele é responsável por suas possibilidades, na medida em que se decide por uma rejeitando as demais.

O nada, então, subjaz no âmago do *Dasein* como angústia – isso recebe confirmação fenomênica até mesmo pelo que o discurso cotidiano costuma dizer, quando a angústia se aquieta: “não era propriamente nada”. Mas, de fato, esse discurso atinge onticamente o que era” (HEIDEGGER, 2012, p. 523). O nada não é um ente, naturalmente, por isso, não pode ser objeto de uma ciência positiva. No entanto, basta um olhar mais atento para descobrir nesse nada um profundo sentido teleológico: na medida em que o nada nos acossa através da angústia, permite que nos encontremos, desde sempre, postados em meio ao ente de algum modo desvelado em sua totalidade. O nada, em outras palavras, funda a possibilidade da transcendência.

A transcendência, por sua vez, determina teleologicamente a irrupção do *Dasein* na totalidade do ente, o que permite que o ente sobrevenha a si mesmo na forma de “mundo”. A angústia, portanto, possibilita a revelação da verdade do ser, na medida em que ela suspende o *Dasein* dentro do nada. Trata-se então do acontecer fundamental que possibilita a



transcendência como ultrapassagem. Na ocasião em que a angústia nos visita, o ente foge e, ao mesmo tempo, é desvelado em sua omnitudo.

O mundo fica exposto no aí do *Dasein* apenas sob a condição de que seu ser-no-mundo, abordado existencialmente pelo nada, já tenha ultrapassado cada ente atual em direção ao horizonte de totalidade dos entes. O nada ronda os comportamentos que radicam na transcendência do *Dasein*, dando-lhe, então, a possibilidade de ultrapassar, *por mor de si*<sup>5</sup>, o ente em direção à totalidade do ente.

Transcendência, para Heidegger, é liberdade. Liberdade, por sua vez, é o abandono do *Dasein* ao desvelamento do ente. Como sabido, “desvelamento”, do ponto de vista heideggeriano, é a melhor tradução para *alétheia* (verdade). O que o *Dasein* cumpre, com sua teleologia fundada na nadificação, é o desvelamento do ente a partir do ser. Heidegger, assim, obtém conciliar as possibilidades de desencobrimento e de encobrimento, respectivamente, com os modos da propriedade e da impropriedade do *Dasein*. Ser impropriamente significa encobrir, velar, dissimular, na mesma medida em que assumir o ser-próprio, pela angústia, significa remover a cobertura para deixar o fenômeno ser o que é, para expô-lo em plena luz. O ser-no-mundo, na sua liberdade, é simultaneamente aquele que dissimula e aquele que desvenda, o que encobre e o que desencobre. Seu caráter-de-ser contém essa dobradiça existenciária como condição ontológica da revelação.

Aqui, portanto, nos deparamos com o último dos quatro referenciais de Husserl: a estrutura teleológica, que é apropriada e reformulada por Heidegger. Vemos que a dobradiça entre próprio e impróprio comporta uma estrutura teleológica responsável pela revelação do mundo. A essência do pensamento humano é responder a uma convocação do ser, o homem, por isso, na medida em que é interpelado, é o Pastor do ser, aquele que foi designado para a guarda e proteção de sua verdade. “O homem foi ‘lançado’ pelo próprio Ser na Verdade do Ser, a fim de que, ek-sistindo nesse lançamento, guarde a Verdade do Ser; a fim de que, na luz do Ser, o ente apareça como o ente que é” (HEIDEGGER, 1967, p. 50).

### 3. A oposição a Husserl

A retomada da pergunta pelo sentido do ser, que se desdobra numa *analítica do Dasein*, esboçada acima, e que é baseada no método fenomenológico – tudo isso, uma vez proposto, levará a uma atitude contrária à de Husserl e implicará numa ruptura definitiva com

---

<sup>5</sup> A expressão *por mor de*, escolhida por Artur Morão para traduzir o termo substantivado “*das Umwillen*”, presente no texto *A Essência do Fundamento*, é significativa em relação à questão da teleologia. Ela deriva de “por amor de”, o que remete à teleologia da causa final, de Aristóteles: o amado move o amante.

sua concepção de fenomenologia? Com efeito, Heidegger manifesta um espírito crítico com relação à tendência de Husserl de colocar a fenomenologia a serviço das ciências. O filósofo justifica sua posição ao apontar para o caráter ôntico das ciências e sua *insuficiência* com relação à necessidade de um retorno à investigação ontológica fundamental. Ele reluta em ser conivente com o projeto de uma ciência fenomenológica na medida em que esta tende a excluir a pergunta pelo ser.

Para Heidegger, a fenomenologia de Husserl já nasce comprometida pelo dualismo clássico entre “sujeito” e “objeto” legado pela tradição e, assim, ressentido de um caráter intelectualista. Heidegger rejeita o primado do teórico, o qual parece ser a marca característica da fenomenologia husserliana. Do ponto de vista em que Heidegger se coloca, não há nenhuma razão para privilegiar a atitude teórica em prejuízo das demais. Conforme observa Greisch (1994, p. 85), “a ciência não é senão uma atitude e um comportamento dentre outros, os quais têm sua raiz em um ente que escolhe se comportar de tal ou tal maneira”.

O método ontológico de investigação ocupa-se da questão do sentido do ser dos entes, assim, volta-se prioritariamente para o *Dasein*, em sua referência ao ser. O *Dasein*, na medida em que assume condutas em relação aos entes que lhe vêm de encontro, possui uma prévia e ainda não-tematizada compreensão do ser, daí que seu comportamento no mundo, sob vários aspectos, inscreve-se numa estrutura de compreensibilidade geral da qual o teórico é só um caso particular. Husserl recorta do âmbito dessa compreensibilidade a dimensão que parece interessar mais ao projeto de fundamentar o conhecimento das ciências: a dimensão teórica. A tendência que prossegue disso é a de relegar ao esquecimento os comportamentos pré-temáticos do *Dasein* que são fundamentais para a interpretação de seu *ser-no-mundo*.

Assim, o que está em jogo não é mais a questão epistemológica- gnosiológica. O problema que se põe sobre a transcendência, para Heidegger, não é, em absoluto, redutível “à questão de como um sujeito sai de si para ir até um objeto, no que se identifica a ideia de mundo com o conjunto dos objetos” (HEIDEGGER, 2012, p. 993). Trata-se, antes, de descobrir o sentido ontológico do ente que, ao se transcender, possibilita que o mundo venha de encontro já iluminado em sua mundidade originária.

Vimos que a *epoché* parece ser retomada por Heidegger como angústia, adquirindo um sentido existencial. Isso não exclui, porém, que se faça a seguinte pergunta: a recusa heideggeriana da tendência intelectualizante na fenomenologia de Husserl se estende também ao método de Redução como um todo? Por que Heidegger não trata diretamente da questão da Redução Fenomenológica em *Ser e Tempo*? Se é verdade que o método está presente ali de

maneira implícita, é plausível dizer que ele adquire com a pergunta ontológica um novo estatuto? De acordo com Courtine (1990), essa questão só ganha clareza com a publicação dos cursos dados por Heidegger em Marburgo e Friburgo, ocasião em que o filósofo retoma o conceito de Redução para buscar determiná-lo conforme um caráter ontológico em oposição ao viés transcendental de Husserl.

Heidegger considera que a fenomenologia de Husserl, imbuída de um caráter cientificista, tende a perder de vista o “ser” da consciência ao buscar caracterizá-lo como imanente, absoluto, constituinte, que não são determinações ontológicas originárias. “A questão primordial para Husserl não é propriamente aquela do caráter de ser da consciência, isto que o guia, de preferência, é esta reflexão: como a consciência pode em geral tornar-se o objeto de uma ciência absoluta?” (COURTINE, 1990, p. 147). Heidegger, nos *Prolegomena*, levanta a radical hipótese sobre a possibilidade da Redução, em Husserl, refletir no campo teórico a mesma atitude de encobrimento e esquecimento do ser (COURTINE, 1990). Em *Ser e Tempo*, portanto, é retomada a Redução como *recondução ao ser* a partir do ente. Escreve Heidegger (1982, p. 21):

*Para Husserl*, a redução fenomenológica é o método que permite conduzir o olhar fenomenológico da atitude natural do ser humano, cuja vida encontra-se envolvida no mundo das coisas e pessoas, de volta para a vida transcendental da consciência e suas experiências noético-noemáticas, no interior da qual os objetos são constituídos como correlatos de consciência. *Para nós*, a redução fenomenológica significa conduzir o olhar fenomenológico, da apreensão de um ente, qualquer que seja o caráter dessa apreensão, de volta para a compreensão do ser desse ente.

Heidegger introduz a temática da diferença ontológica, entre *ser* e *ente*, e é dentro dessa perspectiva que ele avança a ideia de que é necessário rejeitar a Redução como abstração da singularidade da existência para determiná-la como meio de acesso à fenomenalidade do ser dos entes. A Redução passa a funcionar, pois, como uma virada radical do olhar, como um modo de reconduzir (*re-ducere*, *Zurückführen*) o olhar de volta ao ser que é sempre o ser de um ente.

A motivação do projeto de ontologia fenomenológica é, portanto, tirar a verdade (*alétheia*) do ser do esquecimento, tornando-a visível a partir do ente. Para isso acontecer, o que importa, em primeiro lugar, é abrir acesso ao sentido ontológico que permanece encoberto nos entes na medida em que eles aparecem – enquanto fenômenos. Do ponto de vista de Heidegger, a plena remoção dessa cobertura de sentido é, pois, a tarefa por excelência da fenomenologia.

#### 4. Conquistas de Heidegger em relação a Husserl

O propósito da leitura acima foi mostrar que a incursão da fenomenologia para a ontologia, em Heidegger, implica tanto uma continuidade quanto uma descontinuidade nos referenciais ontológicos deixados por Husserl. Começamos com o referencial ontológico da intencionalidade até chegar ao que foi designado pelo título de estrutura teleológica. Tudo leva a crer ou, pelo menos, parece plausível supor que esta teleologia, que em Husserl era uma teleologia de *formação* transcendental dos fenômenos em objeto, é retomada por Heidegger como uma teleologia de *revelação* do ser dos fenômenos. A interseção entre próprio e impróprio não é senão a condição que se impõe a tal revelação.

Tudo se passa, portanto, como se o *Dasein* fosse designado *para* o ato de revelação que o ser não pode efetuar por si mesmo. Pudemos extrair algumas indicações a respeito disso em Patočka (1988, p. 254):

(...) com efeito, a coisa por ela-mesma é por assim dizer incapaz de ser isto que ela é. Heidegger fala bem sucintamente de uma “irrupção” do ente “homem” no todo do ente (no universo) a fim de “fazê-lo eclodir” nisto que ele é e tal como ele é. O ente como tal tem necessidade dessa irrupção e dessa eclosão que ele não pode tirar de si mesmo, pois o ente que não é do tipo do *Dasein* é como tal incapaz de toda relação com seu ser próprio, enquanto que aquele que é do tipo do *Dasein* é, sem esse movimento, incapaz de uma relação explícita. Ora, a irrupção não pode se produzir senão em virtude disto que existe como relação originária, não ao ente, mas ao ser.

Resta salientar, então, que, segundo Marion e Patočka, as conquistas da ontologia de Heidegger, em relação a Husserl, mostram-se decisivas nos seguintes pontos:

1 – Husserl não faz uma distinção clara e explícita entre ser e ente, assim, ele “não abordou a questão do ser senão confusa ou insuficientemente” (MARION, 1997, p. 47). A decisão de Husserl é submeter toda ontologia à redução fenomenológica e, nesse sentido, adotar a via redutiva do ser à objetividade, ele comete assim uma imprecisão fundamental ao propor uma equivalência entre ser e objeto.

Essa imprecisão se multiplica aqui até à incoerência. (i) Com qual direito nomear “ser” isto que vai logo nomear-se também “ente”, sem pressentir a menor diferença ontológica? (ii) Como identificar estes dois “seres” sob os mesmos títulos de “ente” e de “objeto”, quando se quis estabelecer, ao contrário, que um “abismo de sentido” os separa? (iii) Sobretudo, como justificar que “ente” não diga nada de outro que “objeto”? (MARION, 1997, p. 47).

Logo, a ontologia de Heidegger representa um importante avanço, nesse sentido, na medida em que permite explicitar o ser como originariamente distinto em relação a todo ente. E, conseqüentemente, a todo objeto.

2 – Husserl mostra a necessidade de realizar a *epoché* a fim de purificar os fenômenos e tornar possível ao olhar, desse modo, atingir a coisa em si mesma. Ele quer nos colocar em

guarda contra todas as ocultações da atitude natural, assim, a suspensão dos pressupostos torna-se um requisito indispensável. Sua ontologia, no entanto, é impotente no sentido de esclarecer o ocultar ele mesmo como modo-de-ser de um ente em particular. Quer dizer, Husserl omite o fato de que encobrir, esquecer, dissimular, pertencem ao *Dasein* como modos de existir que lhe são fundamentais. A fenomenologia husserliana não se preocupa em esclarecer a *impropriedade* da atitude natural. Assim, ela não possui termos ontológicos adequados para tratar dessa questão e “permanece impotente em desvelar as ocultações, as dissimulações e os encobrimentos que resultam do ser ele mesmo” (PATOČKA, 1988, p. 246).

3 – Husserl fala da *epoché* como uma atitude que procede de nossa inteira liberdade. Ele deixa, no entanto, de determinar o que significa, exatamente, esse ser livre. Qual é, afinal, o seu fundamento? “Em Husserl, este ato de liberdade ‘tomba do céu’; a *epoché* é uma razão fundadora que não é fundada anteriormente, como tal” (PATOČKA, 1988, p. 250). O esforço de Heidegger, nesse sentido, é mostrar que a *epoché* não é um comportamento escolhido ao acaso. Que, na verdade, é a *epoché*, ela mesmo, que nos assalta, através da angústia, como uma experiência nadificadora, como uma suspensão do mundo no *nada* – ruptura que corta todas as ligações impostas pelo ente.

A possibilidade da *epoché* e da suspensão que ela instaura se enraíza na experiência da nadificação (...) não é a *epoché* que funda a suspensão sobre a qual a redução fenomenológica se edifica. Ao contrário, a *epoché* pressupõe a experiência dessa flutuação, a nadificação à qual toda atitude negativa remete como à sua origem (PATOČKA, 1988, p. 251).

4 – Husserl, enfim, fala da tese referente ao “mundo natural” sem esclarecer, de maneira explícita, no que consiste essa “tese”, qual é, afinal de contas, o seu fundamento. Para que, de fato, seja possível uma “tese” do mundo, é preciso que a totalidade do ente seja previamente representada, o que conduz a uma séria dificuldade: “O mundo como horizonte não é precisamente um objeto e não pode então tornar-se objeto de uma tese judicativa” (PATOČKA, 1988, p. 252). Logo, para Patočka (1988, p. 252), a “tese geral” é assim um conceito problemático”. Ele mostra, com efeito, que há duas concepções pelas quais a tese pode ser definida: ou ela possui um caráter lógico, mas, nesse caso, tratar-se-ia não de uma tese prévia, ou, “antes, tem ela o sentido de uma abertura correspondente a uma disposição de humor (*stimmungsmässige*), mas então ela não é uma tese” (PATOČKA, 1988, p. 252).

Esses embaraços podem ser solucionados, caso tenhamos em linha de conta que a relação primordial com o mundo não está na atitude teórica. Como Heidegger busca mostrar, é na esfera dos estados-de-ânimo que, “originalmente, tem lugar a abertura do ente *como tal*

*em totalidade*” (PATOCKA, 1988, p. 252). Em particular, no estado-de-ânimo da angústia. É preciso, portanto, desvelar “a suspensão instaurada pela *epoché* como um comportamento nadificador, fundado na ‘nadificação’ originária, que dá acesso, não ao ente (qualquer que ele seja), mas ao ‘distrito aberto’ da clareira que o *Dasein*, que compreende o ser, pode ‘sustentar’” (PATOCKA, 1988, p. 252).

Heidegger entra em polêmica com a lógica, enquanto teoria da razão, ao propor sua interpretação do ser sob a tese da nadificação do nada. Apesar do caráter paradoxal que isso adquire, é justamente o nada que, para ele, constitui uma condição de possibilidade do surgimento do ente, e não o contrário. O ente, em totalidade, não pode “aparecer senão sobre o fundamento de um não-ente” ” (PATOCKA, 1988, p. 257). Ele encontra, assim, o fundamento do “mundo natural” no comportamento nadificador do *Dasein*. Não se trata, portanto, de uma tese, como pensava Husserl. O *Dasein* funda o mundo “ao se ‘transcender’, ao ‘recuar um passo’ para além do ente; é assim somente que as coisas lhe aparecem, assim somente que ele aparece a si mesmo” (PATOCKA, 1988, p. 257).

Vemo-nos, então, uma última vez, conduzidos à ideia de teleologia. Dá-se o não-ser, precisamente, na retirada do ser, na medida em que, por ele, o mundo é oferecido à revelação. O *Dasein* é interpelado pela experiência do nada *para*, através dela, permitir que a totalidade dos entes se manifeste. “O distrito da abertura, no interior da qual o ente emerge, está necessariamente ligado à retirada do ser, o qual se impõe assim na figura do nada” (PATOCKA, 1988, p. 258).

Um detalhe, entretanto: talvez estejamos insistindo demais na oposição entre Husserl e Heidegger, esquecendo, assim, de considerar que há muitos caminhos de conciliação entre as teses de um e outro. Quando Husserl insere o conceito de *Lebenswelt*, ele dá talvez a sugestão de que a consciência, vivendo sua cotidianidade, encontra uma motivação real para praticar a *epoché*, esta lhe advindo de sua própria natureza racional. A consciência passa a escutar o chamado da razão: a *epoché* é um modo de responder a ela. Será possível, talvez, dizer que a consciência, em Husserl, possui uma verdadeira vocação ontológica.

Não devemos, com efeito, esquecer alguns pontos que testemunham em favor da conciliação. Nos *Prolegomena*, Heidegger considera que as três descobertas fundamentais da fenomenologia são: a *intencionalidade*, feita por Brentano, a *intuição categorial*, feita por Husserl, e o sentido originário do *a priori*, feita por ele mesmo. Lendo as *Investigações Lógicas*, de Husserl, Heidegger topa na sexta investigação com a noção de intuição categorial que passa a constituir para ele uma peça-chave na possibilidade da ontologia fenomenológica.

Esse conceito, portanto, é enquadrado por Heidegger no meio daqueles que lhe permitiram meditar a distinção entre ser e ente e, por fim, descobrir o caráter de dado do próprio ser e não só do ente. Tal conceito, por isso, não perde em importância se comparado até mesmo com o de intencionalidade. Com a intuição categorial, Heidegger se vê, de repente, munido de uma peça-chave no arcabouço conceitual que usa para elaborar suas teses.

Intuição categorial, em suma, comunica a ideia de que a categoria “ser” é intuída junto com a apreensão sensível de algo, ou melhor, que é indissociável dela. Como diz Heidegger (1985, p. 57): “há na proposição perceptual completa um *excedente de intenções* cuja demonstração não pode ser limitada pela simples percepção”. O excedente aqui é aquilo que é captado junto com a percepção, mas que a percepção não contém por si mesma. Eu posso ver, por exemplo, o marrom e a mesa, mas escapa ao ato de ver puro e simples o *ser-marrom* e o *ser-mesa*. O ato, para ser completo, requer a intromissão de outra intuição cujo papel é captar o *ser* da coisa. Esta, Husserl designa pelo nome de “intuição categorial”.

Há um quê a mais em toda apreensão do ente. Enquanto o ver limita-se a constatar suas qualidades sensíveis, a intuição categorial extrai dele o excedente, que é precisamente o ser. A intuição categorial é concomitante ao ver puro e simples e lhe confere uma propriedade ontológica: a de ser uma remissão ao ser a partir do ente. Podemos perceber, portanto, que a dissensão de Heidegger em relação a Husserl é feita igualmente de adesão e filiação.

Afirmamos isso, porém, com uma retificação. Segundo Borges-Duarte (2003), a fenomenologia husserliana deixa passar em branco uma questão de suma relevância para Heidegger, quer dizer: ela não habilita nenhuma resposta à possibilidade ontológica da intencionalidade. Apesar de todos os desenvolvimentos da fenomenologia nesse sentido, fica ainda por esclarecer o modo como a intencionalidade é possível. “Husserl não chega a colocar a questão fundamental, limitando-se a retroceder redutiva e redutoramente da correlação *nóesis-nóema* ao sujeito constituinte, *sem que a possibilidade dessa correlação seja posta em causa*” (BORGES-DUARTE, p. 97).

Para Heidegger, trata-se disso, justamente, da questão do *a priori*. O que esse conceito designa, precisamente, é o próprio ser, isto é, “o *ser* – o que acede a mostrar-se como o excedente em toda a percepção ôntica, o horizonte do aparecer de tudo o que se mostra – é o *absolutamente a priori*” (BORGES-DUARTE, p. 102). Assim se esboça uma solução ao problema negligenciado por Husserl: “a *intencionalidade é ontologicamente possível, porque o ser é já desde sempre e de facto o que tem caráter relacional*” (BORGES-DUARTE, p.

102). É a missão, afinal, que o *Dasein* cumpre com sua teleologia. Ele, sendo-já-de-antemão-aí, desenha o fundo de presença sob o qual o ser chega a ter um sentido para si mesmo.

## 5. Conclusão

Vimos que a mudança nos quatro referenciais ontológicos de Husserl, feita por Heidegger, equivale a uma mudança no estatuto de cientificidade da fenomenologia. É por causa desse estatuto que se dá a insurreição da ontologia fenomenológica contra a fenomenologia transcendental. Como vimos, Husserl, na medida em que prioriza o comportamento cognitivo, tem como preocupação a questão da cientificidade. A fenomenologia, na sua acepção, coloca-se a serviço das ciências, ela tem o dever de fundamentar o conhecimento científico.

Parece que temos aqui então uma pista sobre o sentido da mudança do transcendental para o ontológico, visto que, neste último, a ênfase não é dada mais à questão da constituição do conhecimento do mundo. Heidegger reluta em consentir com o projeto gnosiológico de Husserl. Ele coloca-se, por isso, na ofensiva em relação ao caráter transcendental dos referenciais husserlianos. Prefere, em vez de adotá-los simplesmente, interpretá-los à luz da ideia de angústia e, portanto, do nada ou nadação.

Quando percorremos os quatro referenciais em Husserl: intencionalidade, imanência, transcendência, redução, teleologia, sempre nos deparamos com uma teoria do conhecimento. Na ontologia, não acontece o mesmo. A descrição do conhecimento é substituída pela descrição da factualidade de nossa situação no mundo. Assim, não se fala mais de intencionalidade no sentido da relação entre sujeito e objeto, e sim no sentido de *ser-no-mundo*, nessa conotação de que a realidade humana encontra-se abandonada a si, estando em perigo, "encurralada" pela sua própria liberdade.

Recusa-se a imanência, e ficamos apenas com a transcendência interpretada como movimento de expelição: tudo está fora, não há mais dualidade entre interno e externo. Não se fala mais da Redução Fenomenológica no sentido de colocação do mundo entre parênteses, recondução à subjetividade. Fala-se da *epoché* como angústia, como perda de sentido da existência e sobre a realidade humana encontrando-se suspensa no nada. Não se fala mais, por fim, de teleologia como formação da unidade de sentido dos fenômenos a partir da subjetividade transcendental. Fala-se da teleologia como revelação *ex-nihilo* do mundo, como revelação-revelada que só se dá na medida em que a realidade humana encontra-se dejectada no meio do ser, obrigada a escolher a si própria e a engajar-se no seu projeto existencial.



No entanto, ao mesmo tempo em que é possível falar de descontinuidade entre Husserl e Heidegger, é possível levantar a hipótese de uma profunda continuidade que atravessa a mudança entre os filósofos. A hipótese central sustentada neste trabalho foi: se há o abandono do caráter transcendental da fenomenologia, por outro lado, a ontologia que se estabelece continua tendo seu referencial em Husserl. Quer dizer, ela continua tendo o pé enraizado no autor das *Ideen*, mesmo que não assuma como ele o problema ontológico em termos de conhecimento.

Parece, por outro lado, que a crítica de Heidegger tem um alcance limitado. Ela só vale para as *Ideias e Meditações Cartesianas* e deixa de ser pertinente em relação a trabalhos posteriores de Husserl. O texto tardio *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* surge como uma réplica às acusações de intelectualismo, pois Husserl critica neste trabalho a noção reducionista de ciência, mostrando a insuficiência da lógica tradicional para dar conta da *Lebenswelt* (mundo da vida). Ele se opõe à ciência lógico-objetiva, na medida em que o modelo de objetividade desta última apresenta-se como redutor e empobrecedor do sentido pleno do mundo. O mundo da vida, apresentado na *Krisis*, reclama um tipo de cientificidade diferente da lógico-objetiva, um tipo de cientificidade que o próprio Husserl admite ser superior.

Nada do que tratamos aqui elimina o fato de que a oposição de Heidegger, em relação a Husserl, é feita igualmente de filiação. A continuidade dos quatro referenciais entre ambos parece demonstrá-lo. O desacordo que Heidegger estabelece, em relação ao suposto intelectualismo husserliano, não se faz senão sob um clima geral de adesão e amistosidade. Sua heterodoxia, portanto, não é uma blasfêmia contra a doutrina de Husserl, muito longe disso: a fidelidade aos referenciais constitui antes um sinal de deferência e homenagem ao seu mestre.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORGES-DUARTE, Irene. *Husserl e a fenomenologia heideggeriana da Fenomenologia*. Lisboa: *Phainomenon* Revista de Fenomenologia, nº 7, 2003, pp. 87-103.

COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1990.

GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, Lda., 1988.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Sobre o humanismo*. Tradução, introdução e notas de Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

\_\_\_\_\_. *The basic problems of Phenomenology*. Tradução, introdução e léxico por Albert Hofstadter. Indiana University Press, 1982.

HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Traduzido por Gabrielle Pfeiffer e Emmanuel Lévinas. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953.

MARION, Jean-Luc. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France, Épiméthée, 1997.

PATOCKA, Jan. *Qu'est que ce que la Phénoménologie?*. Traduzido do alemão e do tcheco por Erika Abrams. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2002.