

Heidegger sobre a fenomenologia husserliana: a filosofia transcendental como ontologia¹

Resumo

Pretendemos investigar a natureza da crítica de Heidegger à fenomenologia transcendental de Husserl. De um certo ponto de vista, essa controvérsia não consiste no antagonismo entre duas posições ontológicas distintas, mas entre a filosofia transcendental e a ontologia enquanto tais. Assim, Heidegger pergunta se a atitude transcendental é ou não necessariamente determinada por uma “ideia do ser”. A crítica de Heidegger será válida na medida em que explicitamente fizer oposição às teses husserlianas da “relatividade transcendental do ser” e da neutralidade ontológica da consciência. Com base nisso, tentamos esclarecer qual é, para Heidegger, o “escopo pleno da ontologia”.

Palavras-chave: filosofia transcendental, ontologia, objeto, consciência, ser.

Abstract

The aim of the present paper is to investigate Heidegger's critique of Husserl's transcendental phenomenology. The controversy does not really amount to the antagonism between two distinct ontological positions, but to that between transcendental philosophy and ontology as such. Heidegger therefore inquires whether the transcendental attitude is necessarily determined by an “idea of being”. His critique is thus valid only if he can explicitly oppose the Husserlian theses of the “transcendental relativity of Being” and the ontological neutrality of consciousness. Starting from these questions, a clarification is sought of what, for Heidegger, is the “full scope of ontology.”

Keywords: transcendental philosophy, ontology, object, consciousness, being.

1 O presente texto foi originalmente apresentado como conferência no evento A Fenomenologia Husserliana e seu Legado, I Jornada de Metafísica e Teoria do Conhecimento, organizado pelo Mestrado em Filosofia da UNIOESTE (Toledo, PR), em maio de 2008. Agradeço especialmente a Alberto Onate e a Luiz Felipe Lauer o convite e o intenso debate, do qual o presente texto se beneficiou enormemente.

2 Professor Adjunto do Dept. de Filosofia da UFPR.

Para Gisele Candido,
the unseen... proved by the seen...

Heidegger perguntou o que na verdade era o objeto intencional – e todas as respostas que vieram do auditório foram por ele rejeitadas, para que por fim respondesse: “Meus senhores, esse objeto é o ser”. (Gadamer, “Lembranças dos momentos iniciais de Heidegger”)

1. “Fundamentum ôntico”

Na célebre carta que Heidegger dirige a Husserl em 22 de outubro de 1927, ano de publicação de *Ser e tempo*, lemos:

Estamos de acordo sobre o seguinte ponto: que o ente, no sentido em que você o denomina “mundo”, não poderia ser esclarecido em sua constituição transcendental pelo retorno a um ente do mesmo modo de ser. Mas isso não significa que o que constitui o lugar do transcendental não é absolutamente nada de ente – ao contrário, o *problema* que se põe imediatamente é o de saber qual é o modo de ser do ente no qual o “mundo” se constitui. Tal é o problema central de *Ser e tempo* – a saber, uma ontologia fundamental do *Dasein*.³

Esse texto consiste em um dos principais e mais conhecidos documentos da divergência entre Husserl e Heidegger quanto ao sentido e ao propósito da fenomenologia. Da leitura da passagem citada, podemos concluir (i) que a divergência se ergue de um solo comum a ambos, a orientação transcendental da investigação fenomenológica; (ii) que, para Heidegger, o problema da constituição transcendental do “mundo” é um problema de natureza ontológica, o qual só poderia ser resolvido através do esclarecimento do modo de ser de um ente outro que o “mundo”; e (iii) que, para Husserl, a problemática transcendental teria outra natureza, completamente diversa da investigação ontológica, porque, supostamente, o “transcendental” não se localizaria na constituição de ser de um ente, fosse ele o “mundo” ou outro que o “mundo”.⁴

3 Heidegger, “Lettre à Husserl”: 117.

4 Para uma interpretação da carta mais aprofundada quanto a certos aspectos importantes do debate entre Husserl e Heidegger que aqui não privilegiaremos (particularmente quanto ao sentido e ao papel da concepção de “mundo” em jogo nesse debate), cf. Onate 2007.

O que Heidegger considera mais questionável na posição de Husserl exprime-se na tese de que o “lugar do transcendental” (a saber, isso que Husserl denomina “ego puro”) é ontologicamente neutro. Contra essa tese, Heidegger afirma que “a constituição transcendental é uma possibilidade central da *existência* do si-mesmo fático”, o *Dasein* humano.⁵ Ou seja, contra a neutralidade ontológica do ego puro, Heidegger afirma a dependência do ato transcendental em relação à existência e à constituição de ser de um determinado *ente*. De um tal ponto de vista, não apenas a atividade constituinte, mas também a própria fenomenologia transcendental que procura descrevê-la – e, com isso, também a “ontologia fundamental do *Dasein*” em que aquela fenomenologia, aos olhos de Heidegger, deve se transformar – repousariam, quanto à sua possibilidade, em um “*fundamentum* ôntico”.⁶

Gostaríamos de reconhecer nessa tese existencial, “transcendente”, que Heidegger volta contra Husserl, a retomada de uma tese mais antiga, a tese de que “para pensar, é preciso ser”,⁷ a qual encontramos formulada, pela primeira vez no contexto do pensamento moderno, na quarta parte do *Discurso do método*, de Descartes. Sua formulação é o enunciado do princípio que formaliza a tomada de consciência em que consiste o *cogito* cartesiano: a consciência que o ego pensante tem de sua própria existência é aí reconhecida como condição *existencial* para o desempenho do ato mesmo do pensamento. Em Descartes, a filosofia encontra um “*fundamentum* ôntico”, o seu primeiro princípio é uma tese de existência: trata-se precisamente da posição do ego pensante como um existente, posição que se torna claramente manifesta quando de si mesmo, no prolongamento do *cogito*, esse ego afirma “eu não sou, pois, falando precisamente, senão uma *coisa* que pensa [*res cogitans*]”.⁸ Para o fato de que, nessa sentença, a ênfase não deva cair menos sobre a posição de existência (“sou uma coisa [...]”) do que sobre o reconhecimento da essência (“[...] que pensa”), Descartes mesmo adverte, quando, comentando essa passagem da *Segunda meditação* em resposta a Hobbes, afirma que “é certo que o pensamento não pode ser sem uma coisa que pensa”⁹ – uma coisa que, não se confundindo com a realidade que Descartes denomina objetiva, essencialmente relativa ao pensamento, é dotada do estatuto transcendente do que ele chama “matéria metafísica” ou substância.¹⁰

5 Heidegger, “Lettre à Husserl”: 117.

6 Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*: 85, 38.

7 Descartes, *Discours de la méthode*: 60.

8 Descartes, *Méditations métaphysiques*: 76-77.

9 Descartes, *op. cit.*: 300.

10 Descartes, *op. cit.*: 299.

Mas isso seria suficiente para atestar uma orientação cartesiana na crítica que Heidegger dirige a Husserl? Certamente não. Até porque, na carta referida, Heidegger pretende justificar sua crítica afirmando que, se a constituição transcendental é uma possibilidade do ser do homem, o homem, por sua vez, não deve ser confundido com “fato real mundano”, com um ente “presente-subsistente”.¹¹ Se a “presença-subsistente” realmente equivale à substancialidade, como quer Heidegger em *Ser e tempo*,¹² seria no mínimo ousado atribuir-lhe sem mais a tese cartesiana de que “para pensar, é preciso ser”, uma vez que, para Descartes, ser significa primordialmente ser substância. Bem menos, o que gostaríamos de ressaltar é que há, sim, um elemento comum entre o princípio metafísico de Descartes e o projeto ontológico de Heidegger: se os contrapusermos ao postulado transcendental de Husserl, veremos que eles se assemelham por sustentar o caráter ôntico do pensar entendido como fundamento da objetividade e do pensamento. Ambos, Descartes e Heidegger, afirmam uma existência irreduzível à condição de objeto de pensamento, existência na qual se funda a própria transcendentalidade enquanto um modo de ser.

É interessante notar que isso que faz com que Heidegger retome Descartes para a crítica da fenomenologia husserliana é o mesmo que torna a metafísica cartesiana criticável aos olhos de Husserl. Nas *Meditações cartesianas*, Husserl acusa em Descartes a falta da “orientação transcendental”, falta que se revelaria precisamente na determinação ôntica do *ego* pensante no sentido da realidade da *res cogitans*.¹³ Se Descartes empreendeu pela primeira vez a redução fenomenológica, abrindo caminho ao “subjetivismo transcendental”,¹⁴ ele não teria sido, contudo, fiel a esse propósito, ao afirmar o *ego* como algo realmente existente. Afirmar essa existência equivale a recair na atitude natural, a restabelecer injustificadamente o que fora neutralizado pela redução. Pois existir significa, para Husserl, existir como coisa do mundo: se “o mundo é a totalidade do ente”, e se, na redução transcendental, a “validade ontológica” do mundo é “colocada entre parênteses” pelo *ego* puro,¹⁵ então não se pode afirmar a existência do *ego* sem abrir mão da própria perspectiva transcendental.

A radicalidade da fenomenologia husserliana consiste justamente no projeto de reconsiderar o mundo, isto é, a totalidade do ente, a partir da suspensão de

11 Heidegger, “Lettre à Husserl”: 117.

12 Cf. Heidegger, *Ser e tempo*: §§19-21, 140-54; §25, 170.

13 Cf. Husserl, *Meditações cartesianas*: §10, 41-42..

14 Husserl, *Meditações cartesianas*: §2, 22.

15 Husserl, “Phénoménologie et anthropologie”: 63-64.

toda e qualquer tese de existência, logo, a partir da neutralização de toda e qualquer ontologia enquanto conhecimento da *realidade*. Recua-se da experiência natural do ente em si mesmo para a esfera imanente da subjetividade, entendida como “lugar originário de toda formação objetiva de sentido e de toda validade de ser”.¹⁶ Esse lugar, o “lugar do transcendental”, precisamente por ser o lugar em que se constitui originariamente o ente em sua totalidade, não é ele mesmo “absolutamente nada de ente”. Por isso, na medida em que a crítica que Heidegger dirige a Husserl nos termos da carta supracitada detém uma inspiração cartesiana. Nessa mesma medida, a denúncia husserliana da falta, em Descartes, da orientação transcendental, deve igualmente aplicar-se à “ontologia fenomenológica” proposta por Heidegger contra o idealismo transcendental de Husserl. Com efeito, é o que encontramos na conferência “Fenomenologia e antropologia” (1931), a saber, a crítica a Heidegger formulada em termos muito próximos à que é dirigida a Descartes:

Assim, é claro que toda doutrina do homem, empírica ou apriorística, pressupõe um mundo existente ou suscetível de existir. A filosofia do *Dasein* humano recai portanto nessa inocência que é preciso superar, o que é, para nós, todo o sentido dos Tempos Modernos. Uma vez desvelada essa inocência, uma vez alcançado o autêntico problema transcendental em sua necessidade apodítica, não se poderia mais retornar a ela.¹⁷

Do ponto de vista husserliano, a tese de que a constituição transcendental tem um “*fundamentum* ôntico”, ou antes, a posição existencial do *ego*, seja como *Dasein* ou como *res cogitans*, subverte por completo o projeto fenomenológico, pois compromete a ideia – que consiste, para Husserl, no próprio enunciado do problema transcendental – de que “*o ser do mundo* [isto é, o ser em geral] *procede de uma prestação subjetiva*”.¹⁸ Diante disso, a ontologia fundamental de Heidegger seria, não menos do que a metafísica cartesiana, refém do “contra-senso filosófico que é o realismo transcendental”.¹⁹

É clara a orientação kantiana da crítica de Husserl, manifesta no emprego do título “realismo transcendental”. Segundo o que Kant diz nos “Paralogismos da Razão Pura”, essa forma de realismo – que afirma, por exemplo, a existência do sujeito do pensamento como algo realmente existente – confunde “a exposição

16 Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*: §27, 115.

17 Husserl, “Phénoménologie et anthropologie”: 72.

18 Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*: §25, 112.

19 Kant, *Crítica da razão pura*: B 409.

lógica do pensamento em geral” com “uma determinação *metafísica* do objeto”.²⁰ Como, para Kant, o existente, na medida em que pode ser conhecido, é sempre um objeto empiricamente determinado, ou seja, resultante da síntese transcendental das representações sensíveis operada mediante a unidade objetiva da apercepção, tomar o sujeito do pensamento – a saber, a própria unidade da apercepção – como um existente significa incorrer em uma espécie de petição de princípio: “o sujeito das categorias, pelo fato de pensá-las, não pode obter um conceito de si mesmo como de um objeto dessas categorias; pois, para pensá-las, deve ter por fundamento a consciência pura de si mesmo, que ao invés devia ser explicada”.²¹ Em outros termos: só o objeto, como objeto da experiência, pode ser afirmado como realmente existente, uma vez que a existência mesma, como categoria da modalidade, não constitui senão um modo de posição da objetividade em relação ao sujeito *lógico* do pensamento. Este último não consiste em *nada* mais do que na “forma da representação em geral”,²² sendo “metafisicamente” indeterminável embora *transcendentalmente* determinante.²³ Em suma: da capacidade subjetiva de representação não se pode afirmar que ela reenvia a um substrato real como à sua condição ôntica, nem que ela mesma seja um ente, uma vez que a própria existência é reduzida, na consideração transcendental, à posição dos objetos perante o sujeito que os constitui. Desse ponto de vista, que Husserl parece comungar com Kant, a questão acerca da *constituição* ontológica do próprio *ego* transcendental tomado como um ente é, por princípio, uma falsa questão ou, no mínimo, uma questão impertinente, “fora de lugar”, que põe a perder o pretendido radicalismo da filosofia transcendental.

Para a confirmação desse diagnóstico e, sobretudo, da distância, por ele implicada, entre o idealismo fenomenológico de Husserl e a ontologia fundamental de Heidegger, convém reportarmo-nos a *Ser e tempo*, §64, onde Heidegger avalia a posição de Kant com respeito ao estatuto ontológico do sujeito transcendental. Nesse texto, Heidegger faz um elogio do idealismo kantiano: por meio da crítica da metafísica dogmática, Kant teria resguardado o “conteúdo fenomenal”²⁴ da ipseidade, como relação do *ego* a si mesmo, ao contestar a possibilidade de determiná-la mediante as categorias do entendimento. Isso significa que, para Kant, “o *eu penso* não é algo representado, e sim a estrutura formal do representar

20 *Ibid.*: B 422.

21 Cf. *ibid.*: B 407.

22 Heidegger, *Ser e tempo*: §64, 403.

23 *Ibid.*: §64, 404.

24 *Idem*. Tradução modificada.

enquanto tal, através da qual se torna possível todo e qualquer representado”.²⁵ Até aí, se podemos dizê-lo, Heidegger é tão kantiano quanto Husserl, pois a ambos é cara a “impossibilidade”, sustentada por Kant, “de reconduzir onticamente o eu a uma substância”.²⁶ Contudo, Heidegger salienta – e aqui ele se separa radicalmente de Husserl – que nem por isso se pode deixar de reconhecer em Kant uma certa “conceituação ontológica” do *ego*: a do *ego* como “sujeito” – “fundamento de sustentação” – “do comportamento lógico”. Para Heidegger, trata-se de uma conceituação inadequada do *ser deste ente* que se relaciona consigo mesmo de modo a pronunciar-se como “eu”: “Determinar ontologicamente o eu como *sujeito* significa supor o eu como algo já sempre simplesmente dado. O ser do eu é compreendido como realidade [*Realität*] da *res cogitans*.”²⁷

Vários pontos são dignos de nota nesta avaliação que Heidegger faz da posição kantiana. Em primeiro lugar, Heidegger acusa, como subjacente à doutrina dos “Paralogismos da Razão Pura”, uma conceituação *ontológica* do *ego*. Ser sujeito do comportamento lógico, indeterminável metafisicamente como objeto, não significa ser indiferente (conforme Husserl parece admitir) à determinação ontológica. *Atuar como sujeito do representar significa ser de um determinado modo* – e a inteira questão torna-se saber se essa conceituação do modo de ser do *ego*, como subjetividade, é adequada à sua própria constituição de ser. Segundo Heidegger, não é o caso: ser sujeito significa ser à maneira do que *Ser e tempo* concebe a título de “ente intramundano”, no modo do “ser simplesmente dado” (*Vorhandenheit*). Trata-se do modo de ser das *coisas* na medida em que subsistem, em virtude de certo comportamento existencial do *Dasein*, fora do contexto referencial em que por primeiro elas vêm ao encontro do *Dasein* como utensílios. Nesse modo de ser, as coisas simplesmente dadas ou subsistentes podem tornar-se *objetos* de determinação predicativa, de um enunciado teórico.²⁸ Trata-se, em suma, da “realidade” (*Realität*) como modo de ser radicalmente distinto do que Heidegger denomina “existência” (*Existenz*) ou “cuidado” (*Sorge*) enquanto modo de ser do ente que se ocupa, interpreta e ajuíza sobre as coisas, modo de ser em que se fundamenta a realidade do ente simplesmente dado.²⁹

Mas, podemos perguntar, o que caracteriza esse modo de ser, próprio do ente que pode dizer “eu”, e que permanece oculto na sua determinação como sujeito

25 Cf. *ibid.*: §33, 216-21.

26 Cf. *ibid.*: §43c, 281-82.

27 *Ibid.*: §64, 406.

28 *Ibid.*: §64, 402.

29 *Ibid.*: §43c, 281.

do comportamento lógico (Kant) ou intencional (Husserl)? “Eu”, diz Heidegger, “significa o ente que está em relação com o ser do ente que ele mesmo é.”³⁰ Ente que é em si mesmo “ontológico”: pois “não é apenas onticamente um ente, mas é no modo da compreensão de ser”.³¹ Portanto, temos que, do ponto de vista de Heidegger, determinar o *ego* como sujeito, longe de preservá-lo de toda e qualquer conceituação ontológica ou mesmo “metafísica”, equivale a aliená-lo de seu ser, concebê-lo como dotado de um modo de ser – a “realidade” – que não só não lhe pertence como também pressupõe ontologicamente o seu próprio modo de ser – a “existência”: “do ponto de vista ontológico, o cuidado não pode ser derivado da realidade nem construído segundo as categorias da realidade”.³² Por sua vez, é a realidade que, na condição de *um* dos modos de ser dos entes intramundanos, “funda-se ontologicamente na mundanidade do mundo e, assim, no fenômeno do ser-no-mundo”.³³ Se, pondo em questão a determinação metafísica (cartesiana) do sujeito, Kant afirmava que “o sujeito das categorias, pelo fato de pensá-las, não pode obter um conceito de si mesmo como de um objeto dessas categorias”, Heidegger indica na doutrina dos “Paralogismos” uma inconsistência similar, só que de ordem ontológica: o ser-no-mundo, tendo o mundo como um caráter de ser que lhe é próprio, não pode obter um conceito adequado de si mesmo como um ente intramundano. Ou seja, a constituição de ser do *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, não pode ser explicada a partir da constituição do ente simplesmente dado. Logo, por mais que Kant, fiel à “atitude” transcendental, tenha procurado criticar a determinação metafísica do *ego* como realidade e substância, como substrato real do pensamento, “ele recai na *mesma* ontologia inadequada da substância, cujos fundamentos ônticos foram por ele teoricamente negados ao eu”.³⁴ O sujeito kantiano, pura forma da representação em geral, permanece em alguma medida substancial, visto que se propõe simplesmente como um “vazio” de substância. Sua indeterminação não traduz neutralidade ontológica, mas uma conceituação insuficiente ou, antes, *equivoca* de seu ser.

Deve-se ressaltar ainda a vinculação que Heidegger estabelece entre a determinação kantiana do *ego* como *sujeito* transcendental e a tese metafísica de Descartes segundo a qual o *ego* é *res cogitans*, *coisa* que pensa. Heidegger entende que a subjetividade kantiana tem o mesmo estatuto ontológico que a substância

30 *Ibid.*: §6, 63.

31 Heidegger, *Prolegômenos para una historia del concepto de tiempo*: §10b, 131-32.

32 Heidegger, *Ser e tempo*: §7c, 77.

33 *Ibid.*: §43c, 281.

34 *Ibid.*: §64, 403.

pensante de Descartes. Com efeito, por mais que tenhamos indicado o elemento positivo da metafísica cartesiana que Heidegger não deixará de assimilar em sua ontologia fundamental, a saber, a posição existencial do *ego* (problematicamente assumida por Kant e completamente banida por Husserl), Descartes é, como se sabe, um dos principais alvos de Heidegger em seu propósito de “destruição da história da ontologia”.³⁵ Nesse sentido, Heidegger é, tanto quanto Husserl, crítico da “substancialização” do *ego* em Descartes. *Mas, por isso mesmo, não se segue da crítica heideggeriana a Descartes e Kant uma objeção direta ao princípio do idealismo fenomenológico de Husserl.* Para tanto, seria necessário indicar “fundamentos ontológicos implícitos”³⁶ também no *cogito* husserliano; “fundamentos” que Husserl irá recusar peremptoriamente, com base na radicalidade da redução fenomenológica como erradicadora de todo e qualquer prejuízo ontológico; “fundamentos” que irá acusar na ontologia heideggeriana como reveladores da “recusa da redução” e de um pressuposto antropológico nela predominante.³⁷ Em vista disso, convém investigar em que termos Heidegger elabora sua crítica à fenomenologia husserliana, a fim de determinar o que lhe permite situá-la nos quadros da “ontologia” que ele pretende “destruir” em benefício do projeto de *Ser e tempo*, o de uma “ontologia fundamental” do *Dasein*.

2. “A relatividade transcendental do ser”

O curso do semestre de verão de 1925, publicado sob o título *Prolegômenos à história do conceito de tempo*, oferece, da parte de Heidegger, uma confrontação minuciosa com a fenomenologia de Husserl. 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 reexame e crítica – já reconhecemos, na maneira como Heidegger caracteriza o procedimento da redução fenomenológica, uma tomada de posição radical frente a Husserl. A questão, como não poderia deixar de ser, diz respeito ao modo do comportamento do *ego* puro face ao ente em geral, na medida que, através da posição entre parênteses de sua “realidade”, o ente passaria de coisa da natureza a “objeto da intencionalidade”. Para

35 *Ibid.*: §6, 62-63.

36 *Ibid.*: §6, 63.

37 Cf. Moura 2001 (2): 170-71.

Heidegger, a redução fenomenológica adquire uma conotação ontológica decisiva: ela teria como função proporcionar o acesso ao ser do ente, acesso que estaria “naturalmente” (*zunächst und zumeist*, “o mais imediatamente e na maioria das vezes”, como formula *Ser e tempo*) barrado pela “tese transcendente”: “Esse pôr entre parênteses o ente não afeta em nada o ente em si mesmo, nem tampouco significa que o ente não seja; o sentido dessa mudança do olhar não é outro que o de tornar presente o caráter de ser do ente”.³⁸ Suspender a “tese da existência” não significa suspender a posição de existência enquanto tal, significa suspender a atitude na qual nos comportamos face ao ente na “indiferença” ou no “esquecimento” de seu ser. O fenômeno não é o ente convertido em objeto intencional, mas o ente mesmo contemplado em seu ser. Na formulação de *Ser e tempo*: “Em sentido fenomenológico, o fenômeno é somente o que constitui ser, e ser é sempre ser de um ente”.³⁹ A “tese transcendente” parece consistir simplesmente no encobrimento do ser, ou seja, no encobrimento do ente “em si mesmo”, *em seu ser*. Desse ponto de vista, a redução fenomenológica não franquearia o acesso a uma dimensão ontologicamente neutra, na qual toda e qualquer tese de ser estaria posta em suspenso; pelo contrário, ela constituiria a via para a consideração do ente em seu ser.

Concebendo-se assim a natureza e o alcance da redução fenomenológica, a oposição torna-se manifesta, sobretudo se levamos em conta que, para Husserl, a suspensão da tese existencial significa a “exclusão fenomenológica” de toda e qualquer esfera *ontológica* de ser, no sentido de sua redução à “esfera imanente da consciência”.⁴⁰ O fenômeno não é “o ente em si mesmo”, mas o objeto imanente. Para Husserl, o ente é o transcendente posto pela tese existencial e que, na redução, é convertido em significação eidética. O objeto intencional não tem, por definição, “validade ontológica”. Ingressar na esfera imanente da consciência *absoluta* significa abandonar sua consistência de ser, para tornar-se correlato intencional da consciência enquanto aquilo que “dá sentido e valor de ser”,⁴¹ enquanto “lugar originário de toda formação objetiva de sentido e de toda validade de ser”. Assim, tem-se que, para Husserl, ao contrário do que sustenta Heidegger, a redução fenomenológica é indiferente ao ente “em seu ser”, e isso precisamente porque o ente é reduzido a objeto e o ser em geral à validade objetiva.

38 Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*: §10b, 131-32.

39 Heidegger, *Ser e tempo*: §7c, 77.

40 Husserl, *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: §33, 84.

41 Husserl, “La phénoménologie (première version)”: 89.

É certo, porém, que em *Ideias I*, ao referir-se à consciência intencional, Husserl afirma, por exemplo, que “a consciência tem um ser próprio”,⁴² distinto do “ser real”, que por sua vez “não é necessário para o ser da própria consciência”⁴³ – o que poderia sugerir a presença, em Husserl, de uma ontologia, cuja tese principal seria a diferença entre consciência e “realidade” como modos distintos de ser. Se fosse assim, a polêmica entre Husserl e Heidegger consistiria numa divergência entre posições ontológicas. Até certo ponto, o próprio Heidegger parece entender dessa forma: no §11 dos *Prolegômenos*, a discussão com Husserl é travada nos termos da questão sobre “o ser do intencional”, caracterizado por Husserl como “imaneente”, “absoluto” e “puro”. Comentando o texto de *Ideias I*, Heidegger afirma: “a diferença com respeito a esse ser [o do intencional] é considerada a mais radical das diferenças de ser que se possa e deva fazer dentro da doutrina das categorias”.⁴⁴ Com base nessa constatação e na consideração crítica dos predicados ontológicos do “intencional”, Heidegger concluirá seu diagnóstico acusando, na fenomenologia husserliana, a “omissão da questão do ser do intencional”,⁴⁵ argumentando que, em Husserl, a consciência imaneente é determinada apenas por contraposição à realidade transcendente, como o negativo do real, como o “não-real” (*Nichtreales*), sem ser determinada positivamente em seu ser. Segundo Heidegger, essa suposta insuficiência na determinação do modo de ser da consciência intencional comprometeria a própria vocação da investigação fenomenológica: por não se ater explicitamente à determinação positiva do intencional na sua diferença para com o real, “a fenomenologia, na tarefa fundamental de caracterizar seu campo mais próprio, resulta ser não fenomenológica!”.⁴⁶

Contudo, tendo-se em mente a orientação transcendental da fenomenologia husserliana, seria o caso de questionar se a crítica de Heidegger efetivamente a alcança. Se damos toda ênfase à tese mais forte de Husserl, a saber, a de que a consciência é “lugar originário de toda formação objetiva de sentido e de toda validade de ser”, que sentido e pertinência pode ter essa crítica, na medida em que ela supõe que a questão acerca do ser do intencional é uma questão incontornável, ou ainda, que o intencional tem um ser? Evidentemente, Heidegger pressupõe, na crítica que dirige a Husserl, que a consciência intencional seja “certo ente determinado”. E, com efeito, se a consciência intencional for mesmo um tal ente,

42 Husserl, *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: §33, 84.

43 *Ibid.*: §49, 115.

44 Heidegger, *Prolegômenos para una historia del concepto de tiempo*: §11, 135.

45 Cf. *ibid.*: §13f, 163-65.

46 *Ibid.*: §13f, 163.

se ela for um *ente*, a questão acerca do seu ser torna-se de primeira ordem na fenomenologia, desde então convertida em método da investigação ontológica. Mas, pelo contrário, parece-nos que uma tal pressuposição não tem lugar na fenomenologia de Husserl e que, portanto, a crítica heideggeriana *ao menos nos termos até aqui propostos* não a atinge na sua dimensão mais própria. Quer parecer-nos que o núcleo da posição fenomenológica de Husserl, na medida em que ela se deixa confrontar à de Heidegger, exprime-se melhor nos termos da conferência “Fenomenologia e antropologia”: a redução fenomenológica permite vencer a pressuposição “ingênua” que resiste ao “sentido dos Tempos Modernos”, instaurando o “autêntico problema transcendental”, e ela o faz mediante a possibilitação do “*reconhecimento da relatividade transcendental de todo ser*”.⁴⁷ Isto é, para Husserl, a fenomenologia assume resolutamente uma orientação idealista-transcendental, o que significa dizer que se pretende capaz de reduzir toda e qualquer tese de ser à consciência intencional – consciência ontologicamente neutra, indeterminada e indeterminável quanto ao seu ser, porém determinante de todo ser, pois que, propriamente falando, não consiste em um ente.

Desse modo, a crítica de Heidegger não alcançaria o propósito fenomenológico de Husserl: Heidegger parece confrontar-se com Husserl em um domínio externo à fenomenologia transcendental, qual seja, o da ontologia. A insuficiência na determinação do ser da consciência, que Heidegger acusa na fenomenologia husserliana, não seria resultado de “omissão” nem de uma “conceituação ontológica inadequada”, mas, antes, refletiria com todo rigor a própria especificidade da fenomenologia ou, mais precisamente, a sua índole transcendental. Para a fenomenologia transcendental, valeria o que Kant já dizia da Crítica – “o orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer [...] conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si [...], tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento”⁴⁸ –, feita a ressalva de que essa qualificação de “modéstia” não se aplica à fenomenologia husserliana, visto que ela pretende estabelecer transcendentalmente as bases para toda ontologia possível, sem portanto negar a possibilidade da ontologia. Em Husserl, a filosofia transcendental não exclui a ontologia, ela a *fundamenta*. Relação que traduz não apenas o caráter problemático do ente “em si mesmo”, como em Kant, mas a subordinação do ser em geral, na condição de objeto, à consciência intencional:

47 Husserl, “Phénoménologie et anthropologie”: 68. Grifos nossos.

48 Kant, *Crítica da razão pura*: B 303.

É necessária uma ciência do ente em sentido absoluto. Esta ciência, que chamamos *metafísica*, brota de uma ‘crítica’ do conhecimento natural nas ciências singulares com base na intelecção, adquirida na crítica geral do conhecimento, da essência e da objetualidade do conhecimento segundo as suas diferentes configurações fundamentais, e com base na intelecção do sentido das diversas correlações fundamentais entre conhecimento e objetualidade do conhecimento.⁴⁹

Parece então claro que, para Husserl, a fenomenologia consiste antes em uma “crítica do conhecimento” do que em uma ontologia. Mas ainda podemos insistir: até que ponto a fenomenologia não se confunde com essa “ciência do ente em sentido absoluto” que ela mesma deveria fundamentar, visto que tal ente absoluto é, nas palavras de Husserl, a própria consciência transcendental entendida como uma “região do ser”, a tornar-se “o campo de uma nova ciência – a fenomenologia”?⁵⁰ Até que ponto a crítica do conhecimento, enquanto análise da consciência nos modos de doação da objetividade, não coincide ela mesma com a suposta ontologia do ente absoluto?

Conforme aponta Crowell, é difícil, a princípio, decidir se o “estatuto epistemológico” da objetividade intencional é “resultado do seu estatuto ontológico (determinado independentemente de toda consideração epistemológica)” ou se “o estatuto ontológico é determinado por um certo tipo de compromisso rigorosamente epistemológico”, pois “ambos os movimentos encontram-se unidos no texto de Husserl”.⁵¹ Contudo, a questão parece deixar-se resolver, em confirmação do que dizíamos acima, se levarmos em conta que o critério pelo qual Husserl estabelece a diferença entre consciência e realidade como “espécies de ser” é manifestamente epistemológico-transcendental: “Um verdadeiro abismo de *sentido* se abre entre consciência e realidade. De um lado, *um ser que se perfila, que não se dá de modo absoluto*, mas meramente contingente e relativo; de outro, *um ser necessário e absoluto, que não pode por princípio ser dado mediante perfil e aparição*”.⁵² Ou seja, a diferença entre o ser absoluto da consciência e o ser relativo da realidade consiste em uma diferença “no Como do ser-dado [*im Wie des Gegebenseins*]”⁵³: não se trata de uma diferença genuinamente ontológica, mas de uma diferença entre modos de ser que se estabelece em um registro que se pretende puramente transcendental,

49 Husserl, *A ideia da fenomenologia*: Primeira Lição, 46.

50 Husserl, *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: §33, 84.

51 Crowell 2001: 189.

52 Husserl, *A ideia da fenomenologia*: Primeira Lição, 46.

53 Tugendhat 1970: 266.

registro no qual “o *ser* como conceito filosófico fundamental é suplantado pela *verdade* que se constitui nos modos de doação e compreendido a partir dela”,⁵⁴ a saber, a partir da *evidência* intencional. Trata-se, enfim, de uma diferença no modo de doação de *objetos*, obtida graças a um “critério epistemológico”: “O sentido mesmo de ser, absoluto ou relativo, é determinado pelo estatuto da evidência na qual diferentes espécies de objetividades se apresentam a si mesmas. O ser das coisas é derivado das modalidades epistemológicas de ser um objeto”.⁵⁵ Nesses termos, a articulação entre epistemologia transcendental e ontologia na fenomenologia de Husserl revela-se comandada pela tese, acima referida, da “relatividade transcendental do ser”: ser significa ser válido objetivamente. Heidegger chega a reconhecer tal orientação transcendental da fenomenologia husserliana na “ideia de uma constituição pura da realidade no não-real”.⁵⁶ Se por esse “não-real” Heidegger entende, em conformidade com seu próprio propósito, um ente de outra constituição de ser que a realidade, Husserl, ao que tudo indica, toma o “não-real”, *no limite*, como uma instância de neutralidade ontológica: o “lugar do transcendental”, lugar de origem de toda possível constituição de ser.

Entretanto, não queremos sugerir com isso que a crítica heideggeriana fracassa ou que simplesmente resulta inadequada à fenomenologia de Husserl. Diferentemente, sugerimos que essa crítica, no que ela tem maior contundência, se coloca em outros termos. Heidegger contesta a “relatividade transcendental do ser”, indicando, na fenomenologia de Husserl, “fundamentos ontológicos implícitos”. Mas, afinal de contas, quais são esses fundamentos que trairiam a pureza da fenomenologia transcendental? A resposta de Heidegger é precisa:

A questão primordial para Husserl não é absolutamente a questão acerca do caráter de ser da consciência; o que o guia é, antes, a questão: *como é possível fazer da consciência objeto possível de uma ciência absoluta?* O primordial, o que o guia, é a *ideia de uma ciência absoluta*. Esta ideia, a de que *a consciência há de ser a região de uma ciência absoluta*, não é algo simplesmente inventado, senão que é a ideia que ocupa a filosofia moderna desde Descartes. A elaboração da consciência pura enquanto campo temático da fenomenologia *não se realizou fenomenologicamente, voltando às coisas mesmas*, mas seguindo uma ideia tradicional da filosofia.⁵⁷

54 *Ibid.*: 180.

55 Crowell 2001: 190.

56 Heidegger, *Prolegômenos para una historia del concepto de tiempo*: §13f, 165.

57 *Ibid.*: §11d, 139-40.

Segundo Heidegger, a orientação transcendental assumida por Husserl consiste, antes de mais nada, na orientação pela “ideia de uma ciência absoluta”. Essa orientação é confessadamente admitida, por exemplo, nas *Meditações cartesianas*. Aí, Husserl fala na “ideia-fim de um fundamento absoluto do conhecimento”, que, “sob a forma de hipótese e generalidade fluida e indeterminada”, deverá guiar a investigação fenomenológica.⁵⁸ Em que medida a simples pressuposição heurística dessa ideia traz consigo “fundamentos ontológicos implícitos”?

Não é difícil notar como a orientação pela ideia de uma ciência absoluta determina ao menos *consequências* de ordem ontológica: se uma ciência absoluta deve ser possível, não será possível reconhecer às coisas em geral, ao ente enquanto tal, outra determinação que a de objeto: objeto essencialmente relativo ao sujeito da ciência. Uma ciência absoluta *constitui* os seus objetos. Por outro lado, esse corolário ontológico da ideia da ciência absoluta revela, por sua vez, também uma decisão *de princípio* da qual depende a sua possibilidade bem como a realização plena do ideal de cientificidade: a que instaura a subjetividade cognoscente como fundamento da objetividade em geral. Segundo Heidegger, a instauração desse fundamento é uma tese genuinamente ontológica, visto que o objeto é o *ente* no modo de sua cognoscibilidade, da possibilidade de ser constituído enquanto cognoscível, portanto, tomado como *essencialmente* relativo ao sujeito do conhecimento científico. Subjetividade e objetividade delimitariam a região ontológica abrangida pela cientificidade da qual o discurso fenomenológico-transcendental seria a realização suprema.

Uma referência aparentemente externa ao problema pode aqui ser de auxílio, tanto mais que contribui para o esclarecimento da origem da problemática transcendental na história da filosofia. Queremos nos referir ao comentário de Jean-Luc Marion às *Regras para a direção do espírito*, de Descartes. Nesse comentário, de manifesta inspiração heideggeriana, Marion demonstra em que medida a epistemologia de Descartes, tida como protótipo da filosofia transcendental, só se deixa projetar na confrontação com a ontologia de Aristóteles. A possibilidade da *mathesis universalis* – por assim dizer, uma figura da ciência absoluta – demanda a substituição da *ousia* aristotélica pelo *ego* pensante na condição de “fundamento último do objeto”.⁵⁹ Nessa substituição, em que o *ego* “passa a ser a única condição de possibilidade de uma *experientia* em geral do ser dos entes”,⁶⁰ afirma-se como tese ontológica a “relatividade transcendental do ser”, o que nesse

58 Husserl, *Meditações cartesianas*: 83, 25-26.

59 Marion 1997: 262.

60 *Ibid.*: 264.

caso significa: admite-se a objetividade como um modo de ser, ou melhor, como o modo primeiro de ser. Por tratar-se de uma substituição, da *ousía* pelo *ego* como princípio de determinação da entidade do ente – substituição pela qual se modifica a constituição mesma do ente em sua totalidade, que passa da substancialidade à objetividade como modo primeiro de ser –, revela-se nesse “procedimento” que inaugura a filosofia transcendental “uma ontologia”.⁶¹ Sendo assim, o objeto – ou, como distinguem as *Regras*, o ente (“todas as coisas”, *res omnes*) “no sentido em que pode ser útil ao nosso propósito”,⁶² ou seja, “ordenado à nossa cognição”, “verdadeiramente relativo ao nosso entendimento”⁶³ – não é ontologicamente neutro, pois, a fim de que se possa ter acesso a um objeto qualquer e dispor dele, é preciso posicionar-se com respeito ao ser em geral de modo a poder compreender o ser do ente primeiramente como objetividade. Ou ainda: o objeto toma o lugar da substância nas categorias do ser, na medida mesma em que “o homem [na condição de sujeito cognoscente] se torna aquele ente no qual se funda todo ente no modo de seu ser e de sua verdade”, “o centro de referência do ente enquanto tal”.⁶⁴ E, com isso, o que tem origem não é uma filosofia absolutamente isenta de pressuposições ontológicas, mas uma *nova* ontologia, inteiramente orientada à subjetividade, uma “ontologia do objeto”:⁶⁵ a filosofia transcendental. Desde então, a pergunta “o que é o ente?” seria em definitivo suplantada pela pergunta, que igualmente apela a uma ontologia: *o que é ou como deve ser o mundo a fim de que seja possível um saber universal e necessariamente válido sobre todas as coisas?*

É a partir de uma consideração como essa (na verdade, como modelo da consideração que Marion não fará senão repetir, aplicando-a ao caso da epistemologia cartesiana) que Heidegger, nos *Prolegômenos*, enuncia a “tese de Husserl sobre o ser”:

Ser significa para ele [para Husserl] nada mais que ser verdadeiro, *objetividade, verdadeiro para um conhecimento científico, teórico*. Não se pergunta aqui pelo ser específico da consciência, das vivências, mas por um *ser-objeto eminente para uma ciência objetiva da consciência*. Como há que conceber a trama de vivências para que se possam fazer enunciados de validade universal acerca dela nos quais se defina o ser da consciência?⁶⁶

61 *Idem*. Cf. também *ibid.*: 126-27.

62 Descartes, “Regulae ad directionem ingenii”: VI, 381.

63 *Ibid.*: XII, 418.

64 Heidegger, “Die Zeit des Weltbildes”: 88.

65 Merleau-Ponty, *A natureza*: 204.

66 Heidegger, *Prolegômenos para una historia del concepto de tiempo*: §13c, 153.

Esta última questão é, para Heidegger, de teor eminentemente ontológico. Isso significa que, com a redução transcendental, enquanto animada pela expectativa de realização plena do ideal de uma ciência absoluta, o que se alcança não é uma esfera de neutralidade ontológica, mas uma espécie bem determinada de ser: a objetividade. Dizer que o *sentido* do ser em geral se constitui na consciência é dizer que o ente em sua totalidade só pode “valer” como objeto. Nessa perspectiva, a “relatividade transcendental do ser” significa propriamente a absolutidade de um certo modo ou possibilidade de ser, o da consciência e seus objetos. E é a presença de tais “fundamentos ontológicos implícitos” na atitude transcendental que inspira a Heidegger a acusação, dirigida à fenomenologia husserliana, de haver se tornado “não-fenomenológica”. Desde então, *se a filosofia transcendental é por si só uma espécie de ontologia*, dificilmente poderá ser contornada, sob a alegação de ser “fora de lugar”, fruto de “ingenuidade” ou mesmo “absurda”,⁶⁷ a questão sobre o “ser do intencional”, sobre se a fenomenologia transcendental opera de fato uma “conceituação ontológica” suficiente e adequada deste *ente*, sobre se a consciência pode pretender o título ontológico de absoluto, sobre se, enfim, o saber tem o direito de propor-se como única “medida do ser”.⁶⁸

Obviamente, quando Heidegger afirma que a filosofia transcendental é em si mesma uma ontologia, não entende por ontologia o que Husserl, opondo-se a Descartes e a Kant, denomina “objetivismo”, a saber, a pressuposição de “um em-si, que transcende completamente a subjetividade”, “em-si que é por princípio um irracional, um incognoscível para nós”.⁶⁹ Nesse sentido, “ontologia” significaria a própria “tese transcendente”, que a redução fenomenológica teria por meta neutralizar. Segundo Husserl, a fenomenologia se constitui, segundo sua orientação transcendental, justamente por oposição a esse “objetivismo”, afirmando a relatividade do em-si à imanência da consciência pura. Assim, lemos, por exemplo, no §49 de *Ideias I*, que “o ser imanente é indubitavelmente ser absoluto no sentido de que ele, por princípio, nulla ‘re’ indiget ad existendum”, e que, por sua vez, “o mundo da ‘res’ transcendente é inteiramente dependente da consciência, não da consciência pensada logicamente, mas da consciência atual”.⁷⁰ Para Heidegger, o problema parece estar em que a relatividade da “res transcendente” seria tomada por Husserl no sentido da “relatividade transcendental de todo ser”, do ser enquanto tal – o que, como vimos, não é correto, já que Husserl distingue, ao lado do ser relativo

67 Cf. *ibid.*: §12, 147.

68 Moura 2001 (1): 235.

69 Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*: Apêndice XV, 503.

70 Husserl, *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: §49, 115.

da realidade, o ser absoluto da consciência. Mesmo assim, ambas as espécies de ser, conforme vimos acima, constituem espécies de ser-dado, portanto, espécies de objetividade. E é precisamente nesse ponto que a crítica de Heidegger ganha preeminência: Husserl, assim como Kant, filósofo transcendental,⁷¹ faria a *equivalência entre ser e objetividade*, prévia à diferenciação entre realidade e consciência como modos de ser objetivamente, equivalência que cercearia a “universalidade do problema do ser”. Por compreender ser como validade objetiva e, com isso, afirmar a imanência do ser à consciência (de maneira mais elementar do que na afirmação da relatividade da *realidade* à consciência absoluta), Husserl negaria o problema ontológico como problema ou, no mínimo, o relativizaria ao problema transcendental, ficando assim comprometida, aos olhos de Heidegger, a pretensa radicalidade da fenomenologia. A negação ou a relativização do problema ontológico, empreendida nesses termos (a saber, nos termos da absolutização de um modo de ser, a objetividade), sem desmentir o problema, só demonstra, para Heidegger, que “Husserl não vê o escopo pleno da ontologia”.⁷²

Mas qual é, afinal, esse escopo? Eis uma questão de máxima importância a ser levada em conta na tentativa de elucidar a polêmica que Heidegger trava com Husserl, pois, pelo que já podemos concluir, a objeção de Heidegger não consiste simplesmente em propor, no litígio acerca da essência da fenomenologia, uma ontologia *contra* o idealismo transcendental, como se o projeto ontológico heideggeriano admitisse ser comparado à ontologia pré-crítica... A objeção baseia-se, antes, na tese de que a ontologia – não como ciência sobre o *ente* em si mesmo mas enquanto investigação acerca do sentido do *ser* dos entes em geral – é inconciliável, ou melhor, *irredutível* para o tratamento do problema da “constituição transcendental do mundo”.

3. “Para todo ente, o ser já é o ‘transcendental’”

No curso do semestre de verão de 1928, publicado sob o título *Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz*, encontramos algumas boas indicações para responder a essa pergunta, tanto mais que, nesse texto, Heidegger procura esclarecer sua posição em *Ser e tempo* por relação à filosofia transcendental, considerando precisamente o que denomina “problema da transcendência”. O propósito inicial de Heidegger é

71 Cf. Heidegger: “La tesis de Kant sobre el ser”: 374.

72 Heidegger, *The metaphysical foundations of logic*: §10, 150.

mostrar que o problema ontológico não se confunde com o “problema epistemológico”, o “pseudo-problema da realidade do mundo externo e da independência dos entes em si mesmos em relação ao sujeito cognoscente”. Na verdade, ressalta Heidegger, este último pressupõe o primeiro, visto que “não pode [sequer] ser colocado se o ser em si das coisas existentes não tiver sido esclarecido em seu sentido”,⁷³ ou seja, o problema da realidade do mundo externo já se coloca a partir de uma compreensão bem determinada do *sentido* do ser em geral. Cabe atentar para o fato de que, para Heidegger, o problema epistemológico não difere em substância do problema transcendental tal como Husserl o formula: trata-se, como tivemos ocasião de mencionar, do “enigma de um mundo *cujo ser procede de uma prestação subjetiva*” de tal modo que “um outro mundo não é absolutamente pensável”.⁷⁴ O que comprovaria a dependência em que se encontra o problema epistemológico em relação à questão ontológica é o fato de, conforme o seu próprio enunciado testemunha (“o enigma de um mundo cujo *ser* procede de uma prestação *subjetiva*”), nele estar operante uma determinada “compreensão de ser”, a compreensão na qual ser e objetividade seriam tidos como equivalentes. Aos olhos de Heidegger, a ontologia pré-crítica e o idealismo transcendental, sobretudo em sua versão fenomenológica, comungam, sem o saber, essa mesma compreensão, a qual caberia ser questionada principalmente quanto à sua adequação à questão acerca do ser deste ente que a ontologia dogmática toma como “substância pensante” e que o idealismo transcendental denomina “subjetividade”.

A formulação adequada do problema transcendental exigiria um esclarecimento prévio acerca da possibilidade daquela equivalência, fundada na orientação subjetivista, e isso, por sua vez, demandaria uma investigação acerca do sentido do ser em geral. O ponto é que, *para Heidegger, o elemento fundamental e incontornável em toda consideração de ordem transcendental é a compreensão de ser (Seinsverständnis)*. Nesse sentido, a própria intencionalidade, tomada em sua estrutura mais genérica como consciência de objetos, constitui uma relação aos entes (“transcendência ôntica”) que se firma somente a partir de uma possível determinação de ser, a objetividade:

Caracterizando a transcendência ôntica como ela ocorre na intencionalidade, vimos que a relação aos entes, a relação ôntica, pressupõe uma compreensão de ser; vimos que a transcendência ôntica é ela mesma baseada na transcendência originária [*Urtranszendenz*], que tem relação com a compreensão de ser.⁷⁵

73 *Ibid.*: §10, 151.

74 Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*: §25, 112.

75 Heidegger, *The metaphysical foundations of logic*: §10, 151.

Isso quer dizer que o acesso ao ente como objeto, notadamente ao modo da consciência intencional, só se torna possível graças a uma relação prévia ao ser, relação na qual o ser mesmo não é determinado como um objeto nem a compreensão do ser como consciência subjetiva – relação que, portanto, difere *ontologicamente*, isto é, *em razão da própria diferença entre ser e ente*,⁷⁶ do comportamento intencional dirigido a objetos.

No limite, isso significa que a filosofia transcendental e a própria transcendentalidade enquanto operação de constituição do mundo na consciência devem, na medida em que consistem em uma espécie de relação aos entes ou “transcendência ôntica”, buscar suas condições de possibilidade na ontologia e na compreensão de ser, como relação ao ser ou “transcendência ontológica”. Mas quer dizer também que por ontologia Heidegger não entende, propriamente falando, uma investigação temática, teórico-conceitual, sobre o ser dos entes. *A ontologia é, sobretudo, a própria compreensão de ser*, operante em todo e qualquer comportamento, transcendental (em sentido husserliano) ou natural: compreensão em que o que compreende não está para o compreendido como a consciência para os seus objetos, mas de tal modo que o que compreende é “interpelado”, “determinado” e, por isso, “concebido” (*ein-begriffen*) pelo próprio compreendido (*Verstandenes*) – o ser.⁷⁷ Desse ponto de vista, a intencionalidade surge como uma possível determinação *ôntica* da compreensão de ser, como *um modo de ser na relação aos entes*: portanto, como um *possível modo de ser de um ente*, precisamente daquele que compreende ser. Por conseguinte, afirmar que a ontologia e, com ela, a filosofia transcendental têm um “*fundamentum* ôntico” não significa recair na “tese transcendente” da realidade em si do mundo natural. Significa, sim, de um lado, afirmar a prioridade do ser em relação à consciência intencional e aos seus objetos, questionando sua pretensa neutralidade ontológica, e, de outro, “fundamentar filosoficamente o conceito de ser como *conceito*”⁷⁸ a partir do *Dasein*, este ente cujo ser consiste justamente em compreender ser.

Com efeito, Heidegger propõe, como tese relativa ao “problema da transcendência”, que, embora “o ente em si mesmo [*an ihm selbst*] seja mesmo se o *Dasein* não existe”, “somente na medida em que o *Dasein* compreende ser, o ente pode manifestar-se em seu em-si [*An-sich*]”.⁷⁹ Ou seja, a subsistência do ente em

76 Cf. *ibid.*: §10, 150.

77 Cf. Heidegger, *Conceptos fundamentales (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941)*: §1, Repetição, item 5, 50-51.

78 Heidegger, “Da essência do fundamento”: 118, nota.

79 Heidegger, *The metaphysical foundations of logic*: 151.

si mesmo funda-se ontologicamente na compreensão de ser que o *Dasein* é. O *Dasein* ele mesmo, já dizia Heidegger na carta a Husserl, “não é jamais somente presente-subsistente, mas existe”,⁸⁰ é no modo da compreensão de ser. Confirma-se, nesses termos, a “relatividade transcendental” do ente em si mesmo ao *Dasein*, em sentido similar àquele em que Husserl afirmava a relatividade da realidade à consciência intencional. Contudo, se o ente em si mesmo é relativo ao *Dasein*, ele o é apenas na medida em que o *Dasein* consiste, por sua vez, tão-somente em “pura expressão de ser”.⁸¹ *O ente em si mesmo é relativo ao Dasein somente porque o Dasein é pura relação ao ser dos entes em geral.* Por isso, o ente que atua como fundamento da ontologia não é nem uma realidade “em si mesma” nem simplesmente uma consciência subjetiva “não-real” da realidade reduzida à objetividade. O que, então, justifica que se lhe atribua a condição de ente? O fato de que ele é determinado pelo ser de maneira especial, sendo nisso diferente de todos os demais entes que padecem essa determinação: trata-se do ente no qual se dá (*es gibt*) ser.⁸²

Essa especificidade do *Dasein* é, igualmente, o que lhe assegura a exclusiva condição de “lugar do transcendental”. O entendimento adequado do sentido dessa expressão, tal como ela surge na pena de Heidegger, exige que se tenha claro o que nela denota “transcendental”. Não poderíamos entender a expressão no sentido que ela ganha na fenomenologia de Husserl, ou seja, tendo por base a tese idealista-transcendental da relatividade do ser à consciência; se o fizéssemos, “lugar do transcendental”, como descrição do que o *Dasein* é, deveria significar o mesmo que “lugar originário de toda formação objetiva de sentido e de toda validade de ser”, lugar em que o próprio ser se constitui como validade objetiva. Mas o ser, diz Heidegger, não é objeto; a objetividade enquanto tal é que consiste em uma determinação de ser. Desse ponto de vista, ser o “lugar do transcendental” significa ser o lugar (*Da-*) em que o ser (*-sein*) se dá “originariamente e em si mesmo [*ursprünglich und an sich*]”, de maneira a “tornar o ente acessível”.⁸³ Tal lugar é o *Dasein*, o que nele se dá é o ser. E o transcendental? *O transcendental é o próprio ser*: “para todo ente, o ser já é o ‘transcendental’”.⁸⁴

Nesse ponto, a diferença da ontologia heideggeriana com relação à fenomenologia de Husserl ganha máxima nitidez. No §11c dos *Prolegômenos*, considerando criticamente o caráter “*absoluto*” que Husserl reserva à consciência intencional, Heidegger comenta:

80 Heidegger, “Lettre à Husserl”: 117.

81 Heidegger, *Ser e tempo*: §4, 48.

82 Cf. Heidegger, *The metaphysical foundations of logic*: §10, 151.

83 *Idem*.

84 Heidegger, *Ser e tempo*: §43a, 277.

Ser absoluto significa não depender de outro, em particular no que concerne à constituição; ser o primeiro, o que deve estar já presente para que o pensado possa chegar a ser. O pensado em sentido amplo se dá somente se há um pensar, isto é, uma consciência. A consciência é o primeiro, *o a priori no sentido cartesiano e kantiano*.⁸⁵

Mas, no § 7 da mesma obra, Heidegger já caracterizava o *a priori* fenomenológico em um sentido radicalmente oposto: “A fenomenologia, pelo contrário, mostrou que o *a priori* não se restringe à esfera da subjetividade; ou melhor, que, em princípio, não tem em absoluto nada que ver com a esfera da subjetividade”.⁸⁶ Seria espantoso se, com isso, Heidegger estivesse a caracterizar o idealismo husserliano! Mas é precisamente neste ponto que julgamos encontrar toda a diferença: para Heidegger, o *a priori*, ou ainda, o transcendental, não se distingue por consistir em um “traço da atuação” da consciência intencional. O *a priori* é um “título do ser”, um “caráter do ser do ente, e não do ente mesmo”⁸⁷ – portanto, nem do *ego* intencional nem do próprio *Dasein*. Desse ponto de vista, recusar ao *ego* o título ontológico de absoluto é o mesmo que retirar dele a determinação de “transcendental”, a qual, por sua vez, somente conviria ao ser dos entes enquanto se dá a compreender no *Dasein* como “ser-no-mundo”. É, por outro lado, o mesmo que afirmar sua “relatividade transcendental”, a relatividade do *ego* ao próprio transcendental, ou seja, sua *relatividade* ao ser. E, pela mesma razão, dizer do *Dasein* que ele é “o lugar do transcendental [*den Ort des Transzendentalen*]” significa concebê-lo como *nada mais* do que relação ao ser, como “o lugar da verdade do ser em meio ao ente [*die Ortschaft der Wahrheit des Seins inmitten des Seienden*]”.⁸⁸

Por tudo isso, percebemos por que, na leitura que Heidegger faz de Husserl, a fenomenologia husserliana surge aos seus olhos como consumação do idealismo moderno, idealismo liberto do “prejuízo” da representação, portanto, como idealismo absoluto.⁸⁹ Ainda que Husserl não seja explicitamente nomeado, julgamos poder reconhecer tal avaliação na seguinte passagem do §43a de *Ser e tempo*, bastante próxima, aliás, da carta de Heidegger a Husserl de cuja interpretação partimos:

Quando o idealismo acentua que ser e realidade apenas se dão “na consciência”, exprime, com isso, a compreensão de que o ser não deve ser esclarecido pelo ente. Como,

85 Heidegger, *Prolegômenos para una historia del concepto de tiempo*: §11c, 138.

86 Ibid.: §7, 101.

87 Ibid.: §7, 101-102.

88 Heidegger, “Carta sobre el ‘Humanismo’”: 273. Termos da explicação de Ser e tempo apresentada por Heidegger anos mais tarde, na Carta sobre o humanismo endereçada a Jean Beaufret.

89 Cf. Moura 2001 (1): 243-245.

porém, não se esclarece *que* aqui se dá uma compreensão de ser e *o que* diz ontologicamente essa compreensão, isto é, que ela pertence à constituição de ser do *Dasein* e como ela é possível, o idealismo constrói no vazio a interpretação da realidade.⁹⁰

Nessa passagem, observamos que, de positivo, o que Heidegger guarda da fenomenologia de Husserl é a ideia de que “o ente [...] não poderia ser esclarecido em sua constituição transcendental pelo retorno a um ente do mesmo modo de ser”, ou ainda, a ideia de que a realidade é, *quanto ao seu sentido*, dependente de uma esfera “não-real” de consciência, ou melhor, de que *o ente em si mesmo supõe, em sua constituição ontológica, uma compreensão de ser*.⁹¹

Longe de subscrever a interpretação dessa tese na forma que ela ganha com a radicalização do idealismo moderno – e, portanto, longe de tomar esse idealismo como um ponto de partida – Heidegger reconhece nele o fim de algo. Pois, para Heidegger, o significado mais próprio do idealismo, a posição *ontológica* segundo a qual o ser (e exclusivamente o ser) é tido como o que se dá somente numa compreensão, sem jamais poder ser encontrado como ente subsistente ou visado como objeto, consiste em que através disso o que se chega a conceber não é senão a própria diferença ontológica (a tese “de que o ser não deve ser esclarecido pelo ente”): “Nesse caso, Aristóteles não teria sido menos idealista do que Kant”; ao passo que, se “idealismo significar a recondução de todo ente a um sujeito ou consciência que, por sua vez, se caracteriza como o que permanece *indeterminado* em seu ser”, “esse idealismo se mostra tão ingênuo quanto o realismo mais grosseiro”.⁹² Sem dúvida, exemplo privilegiado dessa segunda forma de idealismo constitui a fenomenologia husserliana, uma vez que esta resolutamente assume o campo transcendental como ontologicamente neutro, sustentando a relatividade do ser em geral à consciência absoluta. Daí a grave censura por parte de Heidegger: o idealismo fenomenológico-transcendental “constrói no vazio a interpretação da realidade”. Mas justamente nesse “vazio”, que encorajava Husserl a afirmar a absolutidade da consciência, *ai mesmo* Heidegger pretende vislumbrar uma plenitude só antes presente a Aristóteles, plenitude por relação à qual a consciência (*Bewusstsein*), tendo reduzido a si a realidade, se revelaria, não obstante, “fundamento nulo de seu projeto nulo”, como consciência (*Gewissen*) da interpelação por seu próprio ser e, através disso, pelo ser enquanto tal.⁹³

90 Heidegger, Ser e tempo: §43a, 276-77.

91 Para uma suficiente interpretação da posição de Heidegger com respeito ao idealismo moderno, cf. Prado 2008.

92 Heidegger, Ser e tempo: §43a, 277.

93 Cf. *ibid.*: §58, 367.

Afinal, não é tão estranho que o fim de algo seja mais próximo do começo de outro, totalmente diverso, do que este, a princípio, pode ser de si mesmo.

Referências bibliográficas

Crowell, S. G. *Husserl, Heidegger, and the space of meaning: paths toward transcendental phenomenology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001.

Descartes, R. *Discours de la méthode*. Paris: Flammarion, 1966.

_____. *Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion, 1992.

_____. “Regulae ad directionem ingenii”. In: C. Adam e P. Tannery (eds.), *Oeuvres de Descartes*, X. Paris: Vrin, 1986.

Heidegger, M. “Carta sobre el ‘Humanismo’”. In: H. Cortés e A. Leyte (trads.), *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

_____. *Conceptos fundamentales (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941)*. M.E.V. García (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2006.

_____. “Da essência do fundamento”. E. Stein (trad.). In: *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. “Lettre à Husserl”. J.-F. Courtine (trad.). In: Husserl, E. *Notes sur Heidegger*. Paris: Minuit, 1993.

_____. *The metaphysical foundations of logic*. M. Heim (trad.). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1984.

_____. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. J.-F. Courtine (trad.). Paris: Gallimard, 1985.

_____. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. J. Aspiunza (trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2006.

_____. *Ser e tempo*. M. S. C. Schuback (trad.). Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. “La tesis de Kant sobre el ser”. H. Cortés e A. Leyte (trads.). In: *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

_____. “Die Zeit des Weltbildes”. In: *Holzwege*. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 2003.

Husserl, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. G. Granel (trad.). Paris: Gallimard, 1995.

_____. *A idéia da fenomenologia*. A. Morão (trad.). Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. M. Suzuki (trad.). São Paulo: Idéias & Letras, 2006.

_____. *Meditações cartesianas*. F. de Oliveira (trad.). São Paulo: Madras, 2001.

_____. “La phénoménologie (première version)”. J.-L. Fidel (trad.). In: *Notes sur Heidegger*. Paris: Minuit, 1993.

_____. “Phénoménologie et anthropologie”. D. Franck (trad.). In: *Notes sur Heidegger*. Paris: Minuit, 1993.

Kant, I. *Crítica da razão pura*. M. P. dos Santos e A. F. Morujão (trad.). Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

Marion, J.-L. *Sobre a ontologia cinzenta de Descartes: ciência cartesiana e saber aristotélico nas Regulae*. A. P. de Silva e T. Cardoso (trads.). Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

Merleau-Ponty, M. *A natureza*. A. Cabral (trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Moura, C. A. R. de. “Cartesianismo e fenomenologia: exame de paternidade”. In: *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001 (1).

_____. “Husserl: Significação e existência”. In: *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001 (2).

Oate, A. M. “O lugar do transcendental”. In: *Revista de Filosofia da PUC-PR*, 19 (24), Curitiba, 2007.

Prado, G. N. “O escândalo do escândalo da filosofia: Heidegger como refutador do idealismo”. In: *Cadernos PET-Filosofia: Ética e metafísica na filosofia moderna*, 10. Departamento de Filosofia da UFPR, Curitiba, 2008.

Tugendhat, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970.